
بسم الله الرحمن الرحيم
کتابخانه مجلس شورای ملی
خطی - فهرست شده
۱۳۴۵۴

لا يوجب البطلان مع ما يخل به في الاخلال العمدي فلا يقال على من ترك التشهد مثلاً في الركعة الثانية مع الالتفات الى اشتغاله بالصلوة
غافلاً عن كون المحل محل التشهد انه ترك التشهد عمداً كما صرح به جماعة واما السهو فيطلق على معان احدها ما يقابل الشك والنسيان
اعني الغفلة عما في الخزانة مع وجوده فيها بحيث لو التفت حصل العلم به وليس النسيان كذلك لانه غروب المعنى عن الخزانة ايضاً
ولا الشك لانه مجرد تردد الذهن فلا يجامع السهو بالمعنى المذكور ثانيها ما يعم النسيان ويقابل الشك وهو شايع في العرف ثالثها
ما يعم الشك ايضاً وقد اطلق عليه في كثير من الاخبار وكلمات الاخيار عليه او على خصوص الشك كما ستقف عليه والمراد به في المقام هو
المعنى الثاني بقرينة عدم ذكر النسيان مع اتحاد حكمه مع السهو وبقرينة ذكر الشك في مقابله هنا وقد ظهر لك مما ذكرنا ما هو المراد من
الشك ايضاً ثم ان في الجواهر بعد تعريف السهو بانه غروب المعنى عن القلب بعد خطوره بالبال في الفطنة ولعل عدم تعرضه الى
لظهوره ونسبة [illegible] طبيعة في معرفته كونه وعدم خلو غير المعصوم منه والا فتعريفه بما عرفت لا يخلو عن اجمال
وقد عرفت ان السهو بحقيقة المقام يتعلق المعنى عن كونه في الصلوة وعن الآتي به فعلاً او تركاً وعن المحل وعباره
الاثنية وافية بذلك كله فلا حاجة الى التقييد اصلاً كما يظهر لك فيما يأتي انشاء الله تعالى لا معتبر في نوع اما العمد
فكل من اخل بشيء من واجبات الصلوة عامداً فقد ابطل صلوته شرطاً كان ما اخل به او جزءاً منها او كيفية او تركاً قلت ينبغي ان
العبادة فقصر الكلام في المقام فيما له ارتباط بالصلوة ودخل في صحتها دون ما هو واجب في نفسه من الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم
مع القول بوجوبه عند ذكر اسمه الشريف ورد السلام وان الاخلال بواجبات الصلوة عمداً لا يتحقق فيما له المحل الا بالالتفات الى المحل
بخلاف ما لا محل له بل يعتبر في جميع آنات الصلوة كالتروك اذ لا يعتبر في تحققه في حال الا الالتفات اليه ولم اثره في الصلوة ومن القدح
ان التقييد بالمحل مستدرك او قادح لان بعض ما يخل بالصلوة لا يعتبر فيه المحل وكذا يستفاد عدم تحقق العمد الا مع العلم بكون الشيء
محله في الصلوة حيث اعتبر الاخلال العمدي الذي لا يتحقق الا بعد التذكر الى عنوان الاخلال المنافي للجهل به ولذا افرد حكم
الجاهل وعبر عنه بغير عبارة الاخلال بل هو المشهور بينهم حيث ذكروا في غير موضع ان الجاهل كالعامد فالحقوه به حكماً لا موضوعاً
نعم في تمام العبارة [illegible] عام مع تغييره عن العنوان بما يقرب من ذلك حيث قال واما العمد فكل من اخل بواجب ابطل صلوته
شرطاً كان او جزءاً او كيفية ولو كان جاهلاً انتهى فمراده من العمد الى الاخلال القصد الى ذات المخل لا بعنوان انه مخل كما ان
المراد من المخل في اصل عنوان المسئلة ما يتم ذلك ايضاً ثم ان المراد من الاخلال هو الاختياري منه كما هو الظاهر فلا يتم شمول
الناسي وان الحق به حكماً احياناً وكيف كان فما في العنوان من الحكم لعله ضروري غير محتاج الى الاستدلال فما في المدارك من التمسك له

بالاجماع كما ترى سيما بعد ان لا مسرح للاجماع في العقليات والمسئلة منها اذ مرجعها الى ان الكل او المشروط ينتفي بانتفاء جزئه او شرطه
ومع ذلك البديهة كونه جزءاً [illegible] من الاحكام العقلية ايضاً ومنه القدح فيما في كلام بعضهم من التمسك له بان النهي يقتضي الفساد في العبادات
حيث قال في مقام الاستدلال لانه لم يأت بالمأمور به على وجهه فيبقى تحت العهدة ولانه منهي عنه والنهي في العبادة يقتضي الفساد من غير فرق بين ما يتعلق بنفس العبادة او
او شرطها او جزئها او خارج عنها كالنهي عن التكفير والكلام وان كان انتفائه في الاول عقلياً وفي الاخير عرفياً انتهى وفي المدارك
ان البطلان يحصل بالتجويز [illegible] في الصلوة فلا يتم على اطلاقه لان النهي اذا لم يتعلق بنفس العبادة او شرطها لا يقتضي فساداً وانما
يثبت البطلان بدليل خارج كما في الكلام والالتفات ونحوهما انتهى والوجه فيما ذكرنا ان الفساد عقلي من جهة انتفاء
الكل بانتفاء جزئه والمشروط بشرطه ومرجع القواطع الى الاخلال بالجزء الصوري كما لا يخفى فالمسئلة غنية عن الاستدلال فضلاً
عن هذه الادلة الدالة البارزة بل الظاهر ان الغرض للاخلال العمدي توطئة وتمهيد لبيان حكم الاخلال جهلاً ثم المراد بالجزء هو
الفعل الذي يزداد الصلوة كماً بحسب وجوده في الخارج وبالشرط هو الجزء الذهني فهو من كيفيات الصلوة والمراد بالكيفية
هو الجزء الصوري كالوضع المعتبر بين اجزاء الصلوة من الترتيب والموالاة والجهر والاخفات والطمأنينة ونحوها هنا وقد قسم الشهيد
الواجب في الصلوة الى الجزء والشرط وتبعه في ذلك غيره ولعل نظرهم الى كون الكيفية داخلة في الشرط وكذلك الترك يجعل الشرط
رغماً عن الوجود [illegible] كان الانسب تثليث الاقسام باسقاط الاخير نظراً الى الاخير والامر في ذلك سهل [illegible]
هو الاخلال بالجزء سهواً اذ الباقي يبحث عنه الآن انشاء الله كما لا يخفى وتم الهدى لا معتبر في نوع وكذا لو فعل ما يجب تركه او
ترك ما يجب فعله جهلاً بوجوبه قلت ظاهر الاطلاق عدم الفرق بين الجاهل [illegible] او مقصراً بالعامد من انه خبرة الاجماع
وعن المحقق الثاني في شرح الالفية ان جاهل الحكم عامد عند عامة الاصحاب في جميع المنافيات من فعل او ترك والدليل على
الالحاق المذكور اشتراكهما في تمام [illegible] ان اعتبار شيء في الصلوة لا يرتبط [illegible] بالاخلال به من غير فرق بين العالم والجاهل
غاية الامر عدم تعلق الخطاب بالاعادة والقضاء في حق الجاهل الا بعد العلم ولو التفات الى انه ترك الواجب الواقعي فلو ودليل
على عدم وجوب الاعادة كان كاشفاً عن رفع اليد عن ذلك الشيء المخل فلا يكون معتبراً في الصلوة في تلك الحال فيصح الصلوة بدونه
لا ان الصلوة فاسدة مجزية عن الواقع لانه غير معقول فاذا كان الشيء جزءاً او شرطاً في الصلوة اقتضى جزئيته او شرطيته في حق العالم
فليس الجاهل مخلاً بما اعتبر فيها في حقه وقد خالف في ذلك فريقان احدهما من منع من الحاق الجاهل القاصر بالعامد نظراً الى اقتضاء

العقع في حصه الاجزاء كما يظهر من الفاضل القمي ره او انه لا تكليف للجاهل القاصر بالنسبة الى الواقع كما ذكره النراقي ره تابعا لما نسب الى

من الحاق مطلق الجاهل بالعامد حتى المقصر كصاحب المدارك تبعا لشيخه الاردبيلي ره والجواب عن الاول ان استقلال العقل

بانه لا حكم للجاهل القاصر فعلا وانه غير معاقب وانه معذور وان كان مسلما الا انه غير الامر بالقضاء فيكون معذورا نعم الجاهل

بعد مطابقة عمله للامر الواقعي فهو بعد في عهدة فان التفت في الوقت فعليه الاعادة او في خارجه فالقضاء واين ذلك من

الاجزاء واما الجواب عن الثاني فيتم بنقل كلامهم في المقام قال في المدارك في شرح هذا العنوان قد تقدم الكلام في ذلك كله

وان الاظهر عدم الاعادة في شيء من ذلك لاستحالة توجه النهي الى الجاهل فينتفي المقتضي للفساد انتهى واشار بذلك

الى ما تقدم منه في كتاب الطهارة في باب وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن حيث قال هناك واطلاق كلام الاصحاب

يقتضي انه لا فرق في العالم بالنجاسة بين ان يكون عالما بالحكم الشرعي او جاهلا بل صرح العلامة وغيره بان جاهل الحكم عامد لان

العلم ليس شرطا في التكليف وهو مشكل لقبح تكليف الغافل والحق انهم ان ارادوا بكون الجاهل كالعامد انه مثله في وجوب الاعادة

في الوقت مع الاخلال بالعبادة فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء المكلف تحت العهدة وان ارادوا انه كالعامد

في وجوب القضاء فهو على اطلاقه مشكل لان القضاء فرض مستانف فيتوقف على الدليل فان ثبت مطلقا او في بعض الصور ثبت

الوجوب والا فلا وان ارادوا انه كالعامد في استحقاق العقاب فمشكل لان تكليف الجاهل بما هو جاهل تكليف بما لا يطاق نعم هو

مكلف بالبحث والنظر اذا علم بوجوبهما بالعقل او الشرع فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح انتهى وتبعه في ذلك

جمال الدين الخوانساري قده في تعليقاته على الروضة في موضع منها وان خالفه وصرح عنه في باب الصوم هذا وقد يقال في رد ذلك

كما عن بعض افاضل المتاخرين انه لا مانع من تكليف الجاهل الا تكليف ما لا يطاق ونمنع قبحه في المقام لاستناده الى سوء الاختيار

الجاهل والامتناع بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار وتبعه في ذلك المولى البهبهاني قده في حاشية المدارك لكن الحق عدم الفرق بين

المحال الذاتي والعرضي في قبح التكليف كان باختيار المكلف او بغيره كما فصلناه مستقصى في كتابنا الجوامع والتحقيق في الجواب

انا نسلم انقطاع التكليف عن الجاهل المقصر بعد عروض الغفلة الا انه كالعامد في استحقاق العقاب وفي القضاء والاعادة

واما الجاهل القاصر فهو ايضا كالعامد لكن في الاعادة والقضاء كما هو المقصود بالبحث في المقام دون العقاب فيصح ان يقال

كما قالوا ان الجاهل مطلقا كالعامد بعد تخصيصهم الاول من حيث البطلان دون العقوبة ومحل الدليل على استحقاق الجاهل المقصر

للعقاب مع انقطاع التكليف عنه في زمان غفلته تنجز الخطابات الواقعية عليه في زمان التفاته وعلمه اجمالا بان لله تعالى

الكامل فهو منه عند اهله بحكم العقل المستقل وبناء العقلاء ولا يلزم من تنجز التكليف استحقاق العقوبة بالمخالفة مع اعدامه ارتفاع الخطاب

بواسطة الغفلة وذلك لا يستلزم ارتفاع العقاب ايضا واشتراط التكليف بالعلم التفصيلي في مقام التعلق يستلزم الدور وفي

مقام التنجز مناف لقضية حكم العقل بكفاية العلم الاجمالي بل التحقيق انه لا معنى للاشتراط في عالم التعلق بالعلم الاجمالي

ايضا كما لا يخفى واوضح من ذلك ان في زمان الغفلة زمان المعصية لا زمان الخطاب والتكليف وهذا نظير من ترك بعض مقدمات الواجب اختيارا قبل

مع علمه بعدم الاقتدار عليه في الوقت كما لو ترك المسير الى الحج مع الرفقة الاخيرة فانه لا اشكال في انقطاع الخطاب عنه الا انه

معاقب على ترك الحج لانه مستند الى فعله واختياره بل لا يشترط العلم الاجمالي بوجود التكاليف لاستقلال العقل بعدم المعذورية

في ترك الواجب واستحقاق العقاب عليه بمجرد احتماله وترك الفحص عنه ولذا اطبقوا على ان الكفار مكلفون معاقبون على الفروع

كما على الاصول مع انه لا يحصل لاكثرهم الا احتمال صدق النبي الداعي مع الحال انه لا اشكال في حكم العقل باستحقاق من دعي اليه

طومار مشتملا على تكاليف معلومة اجمالا لا تفصيلا مع انه ترك النظر في الطومار الموجب لتفصيله في الف مقتضي الكافيه من

الاحكام هذا اكله مضافا الى ما ذكره في اللطف الواجب على الله تعالى فان للعبد مع ذلك ان يتخلص من عقوبات الواجبات

والمحرمات بترك التعلم فيقبل اللحن سخنا واحدا الا ان يقال باستحقاق العقاب على ترك التعلم كما وجب في كل زمان واحد

منها وقد اوضح الايراد عليه بالازيد عليه المولى البهبهاني قده في حاشية المدارك فليرجع اليه واما الالتزام بان الجاهل المقصر معاقب

على ترك الفحص والنظر دون الواقع فهو كلام واقع لا على صحيح النظر لان وجوب التعلم عنده بما هو مقدمة غيري لا نفسي

ذاتي ومن المحقق في محله عدم استحقاق العقاب على ترك الواجبات الغيرية وان توهم جماعة خلاف ذلك فذهب بعضهم الى عقاب

العالم الى ان العلم واجب نفسي وان كانت الحكمة في وجوبه صيرورة المكلف قابلا للتكليف بشيء اخر وانما الواجب الغيري

ما يتوقف على تركه الفعل كالواجب النفسي ولا دليل على وجوب المقدمة وعدم استحقاق العقاب على تركها هذا وقد استظهر

جمال الدين الخوانساري قده في المدارك في حاشيته على الروضة في اوائل باب الصوم بعد رد صاحب المدارك انه قائل باستحقاق العقاب على

ترك المقدمة دون ذيها ثم رده بانه بعيد والذي استظهره لو كان في محله عجيب جدا اذ لا يمكن لاحد دعوى ان المستحق للعقاب

ترك المقدمة دون ترك ذيها غاية الامر امكان دعوى استحقاق العقابين احدهما على ترك المقدمة والاخر على ترك ذيها ولعل الظاهر

عدم ارادته ما استظهره منه بل اراد كون زمان استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة زمان ترك المقدمة وهو كلام كما حققناه

في مبحث وجوب المقدمة اذ لا معنى للانتظار زمان الاستحقاق وهذا هو المحكي عن السبزواري ره ايضا او اراد كون التعلم واجبا

نفسيًا كما ذهب اليه جماعة وان كان ضعيفًا عندنا لكن التوجيه الاول لما كان راجعًا الى مقالة المشهور من كون العقاب على ترك نفس
الواجب الواقعي في كلامه جرى في ترتبه على ترك التعلم والنظر دون الواجب فهو مناف لصريح كلامه كما ان الثاني ينافي ظاهر
هذا الكلام بالنسبة الى مساواة الجاهل المقصر للعالم العامد في استحقاق العقاب اما الوجه في مساواته ومساواة القاصر للعالم في وجوب
القضاء عليهما بعد الالتفات في خارج الوقت فلان الدليل على وجوب القضاء وان كان امرًا خارجًا وواجبًا مستقلا نفسيًا
الا ان مادة دليله من الاخبار … فرق فيه بين العالم والجاهل لان وجوب القضاء كما حقق في محله مترتب على عدم الاتيان بالمأمور به
في الوقت سواء كان عاصيًا فيه او غير عاص وبعبارة اخرى نحن وان لم نقل بان القضاء من مقتضيات الامر الاول الا انا
نقول انه متفرع على بقاء الامر على عهدة المكلف الى انقضاء الوقت ولا يعتبر فيه امر اخر فاذا الحكم بوجوب الاعادة
بعد الالتفات لا يقتضي الا نفي بقاء الامر الواقعي كذلك لعدم حصول امتثاله حتى يرتفع لزم الحكم بوجوب القضاء ايضًا اذا لم يعلم
به حتى خرج الوقت لصدق عدم الاتيان بالمأمور به في الوقت معه وبقاء الامر الى اخر الوقت وهكذا الامر على تقدير القول
بان القضاء متفرع على موضوع الفوت الذي لا يتحقق الا بعد ترك الواجب مع عدم ادراك مصلحته فان المفروض عدم ادراك
المصلحة في الفرض وبالجملة الحكم بوجوب الاعادة في المقام لا ينفك عن الحكم بوجوب القضاء فلا تفكيك بينهما كما زعم نعم
يمكن التفكيك بينهما فيما اذا اتى المكلف بالفعل من الطريق الشرعي بناء على كون القضاء متفرعًا على الفوت بالمعنى المتقدم
على القول بوجود المصلحة الجابرة في جميع الطرق وان كان تفرع القضاء على ما ذكرنا خلاف المحقق عندنا كما حققنا في محله وكذا
يمكن التفكيك بينهما اذا ثبت وجوب الاعادة بقاعدة الاشتغال لا بالاستصحاب واصالة عدم الاتيان بالواجب الى انتهى
فانه يمكن منع الحكم بوجوب القضاء على وجه فلنمنع ما ذكرنا ان كون القضاء فرضًا جديدًا لا يقتضي الفرق بينه وبين الاعادة في المقام
ان قيل الفرق بينهما على ما بنى عليه الامر في المدارك هو ان الخطاب ارتفع عن الجاهل لغفلته فان التفت في الوقت فقد حدث
في حقه خطاب وان لم يلتفت الى انقضاء الوقت فلم يحدث في حقه خطاب في الوقت ووجوب القضاء متفرع على تعلق الخطاب بالواقع
في الوقت والمفروض انه لم يتعلق به الفرض قلنا اولًا ان ما ذكرت مناف لقوله في المدارك في مقام تسليم الحاق الجاهل بالعامد في
وجوب الاعادة بقوله فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء التكليف تحت العهدة وثانيًا نسلم عدم المنافاة لذلك وكونه منافيًا
لاصل ما بني عليه من قبح تكليف الجاهل كما جعله المحقق البهبهاني في الحاشية من احد الايرادات عليه لكنا نقول انه مما لا … اذ
تعلق الخطاب الواقعي بالجاهل ليس قبيحًا بل القبيح تعلق الخطاب الفعلي به فتدبر وهذا المقدار يكفي في تعلق القضاء فانه تابع لثبوت

الواجب على المكلف في الواقع في الوقت مع عدم اتيانه فلذا لو سمي جزاءًا لارتفع التكليف عنه واقعًا بعد الغفلة وعروض الجهل
الا انا نقول ان الامر بالقضاء ليس متفرعًا على تعلق الخطاب الواقعي في الوقت على المكلف بل هو تابع لثبوت نفس
الخطاب ولذا الحكم بوجوب القضاء على النائم من اول الوقت الى اخره وعلى الناسي عن الصلوة كذلك وعلى نظائرهما ثم ان
مرادهم بالجاهل القاصر في المقام ونظائره هو القاصر الغير السالك للطريق الشرعي كالعامل بالطرق الشرعية والامارات
المعتبرة مع خطائه في الواقع سواء كان مقلدًا او مجتهدًا فانه وان كان قاصرًا ايضًا مع جعل الطريق في حقه وعجزه عن تحصيل
العلم بالواقع الا انه خارج عن محل الكلام في المقام ولذا اطلقوا القول بالحاق الجاهل بالعامد حتى من قال بالاجزاء في
الامر الظاهري الشرعي ولم يتكلموا في مسئلة الاجزاء في المقام وان كان الحق عندنا تبعًا للمحققين مساواته للعاجز الغير السالك
للطريق الشرعي في وجوب الاعادة والقضاء عليه بعد الالتفات في الوقت او خارجه الا ان الفرق بينهما ان الاجزاء في
الاول غير معقول كما عرفت الاشارة اليه وفي الثاني امر معقول لكن الاصل عدم الاجزاء نظرًا الى عدم تعرض الطرق في
الواقع وبقائه في حق سالكها على ما كانت عليه وفي مقابل القاصر بالمعنى الاول الامر الواقعي الاولي على ما هو عليه فانه لا
يعقل في حقه عدم الاجزاء وفي مقابل القاصر بالمعنى الثاني الامر الواقعي الاضطراري كالصلوة مع التيمم فان الاصل فيه الاجزاء
الا انه قابل لحكم الشرع بعدم الاجزاء ووجوب تدارك الواقع … كما فصلنا القول في جميع ذلك في كتابنا
في باب الاجزاء فاتضح مما ذكرنا ان الحق عدم معذورية الجاهل المقصر في جميع المقامات لا من حيث المؤاخذة ولا من حيث
الاعادة والقضاء فالاعادة والقضاء ثم ينقطع عنه الخطاب الفعلي لقبح تكليف الغافل حين غفلته لانه تكليف بما لا يطاق
واما الجاهل القاصر فهو معذور بالنسبة الى المؤاخذة دون الحكم الواقعي الوضعي ودون التكليف المترتب
على ما اتى به على خلاف الواقع بعد الالتفات ثم ان هيهنا اشكالًا مشهورًا وهو ان القول بانقطاع الخطاب عن الجاهل
المقصر كيف يجامع القول بفساد عباداته في الدار المغصوبة وصلوته في الحرير ونحوهما فان المناط في الفساد ان كان هو النهي
التفصيلي فالمفروض انتفاؤه في حقه فلم يتفرعوا عليه فساد عباداته مطلقًا بتعلق النهي بها وان كان هو النهي الواقعي فلم اطلقوا

على صحة عبادة الجاهل القاصر في الفرض المزبور والجاهل بالموضوع والناسي له بل الناسي للحكم كما هو المشهور وان حكى عن العلامة
القول بالفساد بالنسبة اليه وان كان المناط فيه المبغوضية الواقعية المستتبعة للعقاب عن غير فرق بين الثلاثة وواقعاً
فلم اجمعوا على صحة صلاة من توسط ارضاً مغصوبة في حال الخروج في الجملة فان المشهور بين اصحابنا وكافة عدم توجه النهي
بالنسبة اليه في حال الخروج ولذا قال الفاضل في التجريد المحقق العقلاء على تخطئة ابي هاشم حيث قال انه مأمور بالخروج
ومنهي عنه الا انهم ملتزمون ببقاء حكم المعصية وهو العقاب قائلين ان الامتناع بالاختيار لا ينافي توجه الخطاب بعد
عرو من الامتناع لا العقاب على ما صار ممتنعاً بسوء اختياره نعم او التحقيق في التخلص عن هذا الاشكال هو انا لا نلتزم بكون
سبب الفساد احد الامور المذكورة باستقلاله بل السبب تعلق النهي الفعلي بالعبادة في الدار المغصوبة مثلاً في ثاني مع بقاء المبغوضية
والمعصية والنهي الواقعي بحيث لا يكون المانع من تحقق الا عدم قابلية المكلف له من جهة غفلته ومن المعلوم انتفاء هذا المناط في مورد
النقض اما في غير من توسط في ارض مغصوبة فلعدم المبغوضية بالمعنى المتقدم ومنه يظهر ان الحق صحة صلاة من نسي حكم الغصب وان كان
مقصراً في حفظه بناء على ارتفاع المؤاخذة عن الناسي في هذا الفرض كما هو ظاهر حديث الرفع فلا فالظاهر التفصيل بعدم المؤاخذة
بالجاهل مطلقاً واما فيه فلانا وان سلمنا كونه مستحقاً للعقاب فلم نقل بعدم توجه النهي اليه في ثاني من الازمنة كما هو ظاهر البعض
الا انا نقول بان المأمور بالخروج قد ارتفع النهي عنه واقعاً لعدم اقتداره على امتثال التكليف بل التحقيق ان مقتضى نفس
النهي عن الغصب هو الامر بالخروج فلا يكون بقاء النهي عن الخروج في حقه وليست المسألة مفروضة في حق الجاهل حتى يقال بقاء
النهي الواقعي لا دخل لحاله هلا بخروجه بعد الدخول في الدار المغصوبة الحالة محققة فلا مانع من الحالة الاخرى فيما نحن فيه
نلتزم بعدم جواز الصلاة فيها اذا استلزمت زيادة التوقف على التوقف الخروجي فكل مقام كان من هذا القبيل لم يكن المكلف
قابلاً لتوجه الامر بالنسبة اليه من جهة اتحاده وارتفاع النهي عنه في الواقع نلتزم بامكان توجه التكليف ولا اختصاص لما ذكرنا
بالمسألة المفروضة فافهم واغتنم والله الهادي لا محيص في جميع الاعصار الا في موضعها قلت الكلام بل القطع
انه لا خلاف في هذا الاستثناء في الجملة بل عليه الاجماع من غير فرق بين الجاهل القاصر والمقصر كما انها معذورة في تمام
القوة في موضع الجهر اتفاقاً في الجملة اجماعاً وان كان تفصيل الامام عليه السلام في بعض الروايات بين قراءة ايه القوم عليه

يقتضي الحكم

يقتضي الحكم بعدم معذورية المقصر حتى الا انه لا قائل بالفصل ويدل على معذورية الجاهل في المقام بعض الاخبار الصحيحة التي ذكره
وليس الجاهل معذوراً عند الاصحاب الا في موضعين المستثنيين ومرادهم من المعذورية هي المعذورية من حيث الاعادة والقضاء
لا من حيث المؤاخذة في حق الجاهل المقصر كما صرح به جماعة فانهم ليس ان في المقام الا في مقام استثناء الجاهل بما حكموا
به من كونه مثل العالم مطلقاً في بطلان عمله بالاخلال بالواجب فالحكم باستحقاق عقاب الجاهل المقصر باق على حاله في المستثنى
اذ لا يعقل الفرق فيه بين المسائل كما هو واضح ثم ان هنا اشكالاً مشهوراً في معذورية الجاهل المقصر على تقدير القول بعدم معذوريته
بالنسبة الى المؤاخذة وكيف كان في محل الاشكال هو انا اذا قلنا بعدم كون الجاهل معذوراً بالنسبة الى الحكم التكليفي فيكون
تكليفه بالواقع وهو القصر مثلاً باقياً بالنسبة اليه لما فرضنا من انه لا تمام المحكوم بكونه مسقطاً ان لم يكن مأموراً به فكيف يسقط الواجب
بعد ان الاسقاط في التعبديات لا يتصور الا بعد الاطاعة وليس كالاسقاط في التوصليات حتى بجامع الحرام فضلاً عن غير الواجب
وان كان مأموراً به فكيف يجتمع الامران مع فرض وجود الامر بالقصر لانه يستلزم التكليف بما لا يطاق وهذا الاشكال بهذا التقرير
لا اختصاص له بالجاهل المقصر على تقدير القول بعدم معذوريته بالنسبة الى الحكم التكليفي بل يتم في القاصر والمقصر على كل تقدير بيان انه
لا ريب ولا اشكال في كون الواجب الواقعي في حق الجاهل في الموضعين هو ما جهل عنه اذ لا يلزم التكليف من حيث التعلق
بالعلم التفصيلي او الاجمالي محال للزوم الدور كما هو ظاهر نعم هو مشروط بالعلم بالمعنى الاعم من حيث التنجز فاذا كان تكليفه واقعاً بما
بالنسبة الى ما جهل عنه فاما ان نقول بكون ما اتى به مأموراً به من جهة اشتماله على مصلحة ملزمة واما ان نقول بعدم كونه مأموراً به
فان قلنا بانه مأمور به فنقول انه كيف يجامع ان يكون مأموراً به مع عدم وجود المصلحة الملزمة فيه ولو فرض وجود المصلحة الملزمة
فيه فكيف يعقل الحكم بتعيين وجوب القصر مثلاً في مورد العلم بل يلزم اذاً الحكم بالتخيير بينهما ان قيل ان مصلحته مختصة بصورة الجهل
بالواجب الاخر والعلم به فهو ايضاً غير معقول لعدم تبعية المصلحة للعلم مع انا فرضنا وجود المصلحة المعينة الملزمة في حق الجاهل
في صورة الجهل ايضاً فكيف يمكن ان يكون المصلحة في هذه الحالة في فعل ضده والقول بانه بدل اضطراري للمنزل وكيف ايضاً ما لا معنى له
لان جعل البدل مع بقاء الوقت للمبدل والمصلحة الملزمة فيه لا معنى له كما لا يخفى وان لم يكن مأموراً به فكيف يعقل سقوط الامر
التعبدي مع ان المصلحة الملزمة فيه لا يحصل الا باتيانه مع وجه التقرب الموقوف على الامر المفروض انتفاؤه هاهنا هذا وجه
عن الاشكال على الوجه المقرر في خصوص الجاهل المقصر او مطلقاً اما اولاً فيمنع كون القصر مثلاً مأموراً به في حال الجهل وانما

ليس الا امّا بدعوى كون العلم التفصيلي شرطاً للتكليف في المقام وان لم يكن شرطاً في ساير المقامات كما لظهور كلمات فذكره لم يتضح وجه
اشكال الضيق فيه ستر مما وامّا بدعوى ارتفاع الامر الفعلي عنه كالجاهل بالموضوع فيكون معذوراً بالنسبة اليه فيكون حكمه كالجاهل على
خلاف ما هو حكم الواقعي والفعل بأنّ الجاهل لم يتوجه اليه امر ظاهراً كالجاهل بالموضوع حتى الآن انا نقول انه مستغن عنه
لاعتقاده بالوجوب المصحح لقصد القربة وامّا بدعوى عدم تكليف الغافل بالواقع وكونه مؤاخذاً مع ترك التعلّم فلا يجب عليه
القصر لغفلته عنه نعم يعاقب على عدم ازالة غفلته كما تقدم استظهاره من المدارك وهي تبعه او سبقه ويحتمل وان لم يقل
به في ساير المقامات القائل يمكن القول به في المقام دفعاً للاستحالة العقلية وامّا بدعوى انقطاع الخطاب عنه بعد الغفلة
نعم الخطاب العاجز وان كان العجز عن سوء اختياره فهو معاقب على ترك القصر حين الغفلة لكنه ليس مأموراً به لكن هذا كله
خلاف ظاهر المشهور حيث انّ الظاهر منهم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة الى الواقع ولذا يبطلون صلوة الجاهل
بجهة الغصب فيها والفرق بين الثالث والاوّل هو اشتراط التكليف بالعلم التفصيلي في الاوّل مع كونه واجباً نفسياً وكون
العلم واجباً نفسياً في الثالث وعدم اشتراط التكليف به اصلاً بل انّما يحدث التكليف بعد العلم وصيرورة المكلّف قابلاً له
والفرق بين الرابع والثاني هو ارتفاع الخطاب الواقعي في الرابع والخطاب الفعلي في الثاني وامّا ثانياً فيمنع تعلّق التكليف بالمأتي به
والتزام انّ غير الواجب مسقط عن الواجب فانّ قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع مع اشتماله على المصلحة
الجابرة لمصلحة الواقع الفائتة والقول بأنّ السقوط في العبادات يتوقف على قصد التقرب المتوقف على العلم بالامر فيه
ممنوع اذ يكفي في الاسقاط رجحان الفعل في الواقع واشتماله على المصلحة وان كان هناك مانع من الامر به ويحصل قصد التقرب ايضاً
بالاتيان مع العلم بالوجوب كما لا يخفى وان اخطأ في هذا الاعتقاد وامّا ثالثاً فانّ التكليف بالتمام متفرع على معصية الشارع بترك
القصر فقد كلّفه بالقصر والاتمام على تقدير معصيته في تكليف القصر وليس في هذا النحو من التكليف قبح لانّ احدهما مقيد والآخر
مطلق وهذا الوجه ما فرّع به كاشف الغطاء تبعاً لجامع المقاصد في باب الدين في تقديم غير الاهم عليه وتبعه في ذلك جماعة
من تلامذته لكن فيه انّا كلّما تأملنا لم نتعقل الترتب في المقام وانّما يتعقل ذلك فيما اذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق المعصية
بالنسبة الى التكليف الاوّل كمن ترك الصلوة مع الطهارة المائية فكلف لضيق الوقت بالطهارة الترابية فهذا كله ولا يخفى
جريان كثير هذه الوجوه على تقدير تقرير الاشكال بحيث يعمّ الجاهل المقصّر كلها على ما تقدم لكن يمكن ان يجري في جميعها من غير فرق

بين

بين الخبرين في ذلك ايضاً امّا بناء ذكره وجهاً للالتزام بعدم التكليف بالنسبة الى الواقع المجهول عن الوجوه الاربعة ففيه اوّلاً منها
انّ من المقرر في محلّه عند المحققين عدم تعقل اشتراط التكليف الواقعي بالعلم به للزوم الدور الظاهر لانّ العلم متأخر عن المعلوم فما
تأخر المعلوم عنه بما هو تفصيله اشتراط بلزوم الدور فهذا الجواب غير معقول عندنا وان ذكره بعضنا لم يتضح جواب الفقيه فيما
وفي الثاني انّ القول بعدم تنجز الخطاب بالعلم الاجمالي خلاف قضية العقل الصريح كما تقدم عند نقل كلام المدارك مع انّ تجرد
اعتقاد الوجوب الغير الثابت في الواقع غير مجد في اثبات التكليف عن الواقع كما تقدم ايضاً وتقدم انّ الاجزاء في هذا الفرض
غير معقول وان امكن في الامر الظاهري الشرعي فالقياس في غير محله وفي الثالث مضافاً الى عدم امكان الطلب القدر المشترك بين
النفسي والغيري كعدم امكان ارادة الطلب القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب لانّ الطلب المنقدح في نفس الحاكم
بحسب القلب امر شخصي ان جعل وجوب تحصيل العلم نفسياً في المقام لا يجدي في رفع الاستحالة العقلية ولزوم الدور لانّ
مرجع هذا ايضاً الى انّ التكليف الواقعي لا يتوجه الا بعد العلم والمفروض انّ العلم ايضاً متأخر عن المعلوم هذا مضافاً الى انّ تنجز
التكليف بالعلم الاجمالي ايضاً متحقق على ما عرفت في الجواب عن الوجه الثاني فكيف يتعقل القول بالغفلة والخطاب الفعلي بالواقع
وان انقطع عنه نظراً الى عروض الامتناع بسوء الاختيار الا انك عرفت انه لا يجدي نفعاً وفي الرابع انّ انقطاع التكليف
الواقعي عنه لا معنى له بعد الغفلة لانّ الامتناع انّما عرض بالنسبة الى التكليف الفعلي لا الواقعي وامّا ما نسب الى المشهور
من التزامهم ببقاء التكليف الفعلي مستنداً الى حكمهم بنفي عبادة الجاهل المقصّر فهو ايضاً غير صحيح لما عرفت من انّ القول بنفي
عباداته لا يتوقف على الالتزام بالتكليف الفعلي هنا وامّا ما ذكره وجهاً للالتزام بعدم التكليف بالنسبة الى المأتي به مع كونه
مسقطاً عنه ففيه مضافاً الى انّه خلاف ظاهر الادلة فانّ ظاهرها كون المأتي به مأموراً به في خصوص مثل قوله عليه السلام
في باب الجهر والاخفات تمّت صلوته ولا يعيد اللهم الا ان يلتزم بخلاف الظاهر دفعاً للاستحالة العقلية انّه اذا فرض
وجود المصلحة في المأتي به فان كانت مكافئة للمصلحة الكائنة في الواجب الواقعي فلا بد من الحكم بالتخيير والا فلا يصلح للجبر
والقول بأنّ وجود المصلحة فيه مختص بحال الجهل بمعنى كون الجهل موضوعاً فيه والا انّه لا يصحح الخطاب لعدم امكان توجيهه اليه
بوصف انه جاهل عن الواقع كما هو واضح وامّا في الالتزام ببقاء مصلحة الواقع بالنسبة اليه لانّ مقتضاه عدم وجود المصلحة فيه وفي كلا
هذا الكلام مضافاً الى انّ الالتزام بكون المأتي به مجزياً في آخر الوقت لا يجامع مع كونه مفوتاً للواجب فلانّ تقتضي وجوبه في آخر الوقت
بالوجوب المضيق النهي عن ضده فتدبر وامّا ما ذكره وجهاً للالتزام بتوجه التكليفين كما ذكره كاشف الغطاء فانّما المحقق الثاني

في الجامع المقاصد في باب الحج والفاضل التوني في الوافية حيث قال الاول في جامع المقاصد ما حاصله ان المكلف اذا
ترك المضيق واتى بالموسع فقد اثم لعدم تقديم المضيق على الموسع وهو واجب الا انه مطيع بالنسبة الى ما اتى به من الموسع
ويستفاد منه ان التقديم واجب نفسي ثم اورد على نفسه بان المضيق في هذه الحال اما ان يكون باقيا على وجوبه اولا
فان كان باقيا لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واجاب بالنقض بالمضيقين
وفيه مواقع للنظر فتدبر وقد تبعه في ذلك بعض تلامذته وقد سلكوا هذا المسلك في المقام وغيره ايضا مثل صحة الفعل
الموسع اذا كان عبادة ومسئلة صحة الاتيان بغير الاهم بعد التعارض بينه وبين الاهم قال كاشف الغطاء انا نعلق
الامر بالمتضادين ابتداء غير ممكن للزوم التكليف بالمحال ولو اتى بفرد من الموسع في وقت المضيق الذي لم يقم فيه دليل
التخصيص صح اما ما قام فيه دليله كرمضان لصومه ووقت صلاة الفريضة اليومية مع الضيق لغيرها من الصلوات على الاقوى
بطل ولو تضيقا معا بالعارض تخير مع المساوات وقدم الراجح مع الترجيح بحقية المخلوق او شدة الطلب ويرجع الاول الى
الثاني لان انحصار المقدمة في الحرام بعد شغل الذمة لا ينافي الصحة وان استلزم المعصية واي مانع من ان يقول الامر
المطاع لمأموره اذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا كما هو اقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والاخفات والقصر
والاتمام فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب فالقول بالاقتضاء وعدم الفساد اقرب الى الصواب
والسداد انتهى وفي الجميع بعد رجوعها الى مرد واحد كما حققناه في كتابنا الجوامع انه لا معنى لهذا الكلام حيث اذ نقول ان اراد
المعصية فهل التكليف بالنسبة الى ما اراد تركه باق ام لا فان كان باقيا لزم التكليف بالمحال والا لزم اشتراط التكليف
بعدم ارادة المعصية ولازمه اشتراط التكليف بالارادة مع انهم اطبقوا على اطلاق عامة التكليفات بالنسبة الى الارادة
هذا بالنظر الى غير المقام واما بالنظر اليه فهو غير معقول من جهة اخرى وهو الالتزام ببقاء التكليف الفعلي حال الجهل
وقد عرفت منعه وان ذلك المصلي حين جهله لم يكن مأمورا او مكلفا بالقصر مثلا ضرورة امتناع توجه الخطاب الى الغافل
فاذا لم يكن مأمورا بالقصر فكيف يكون تكليفه بالاتمام مترتبا عليه اللهم الا ان يلتزم بتحقق العزم على المعصية عند ترك
التعلم فيتحقق الخطاب بالتمام بالنسبة اليه في هذا الوقت فتدبر لكنه يحتاج في دفع الاشكال الوارد على الجاهل المقصر بوجه
اخر والحاصل ان هذه المقالة مما لا محصل لها لا في المقام ولا غيره وذلك لان المكلف اما ان يكون مكلفا بالاتيان بالمضيقين
معا او بخصوص ما هو الاهم منهما لو كان احدهما اهم من الاخر او بخصوص غير الاهم او بالتخيير بينهما لا جائز ان يكون مخيرا بينهما

فروقه انه مناف للاهمية المفروضة ولا جائز ان يكون مكلفا بغير الاهم بخصوصه لقبح ترجيح المرجوح على الراجح فتعين في حقه الاهم
فاذا عصى بتركه فاما ان يكون المعصية سببا لسقوط الامر بالاهم اولا فان كان الاول خرج المسئلة عن محل البحث لانحصار تكليفه ح
بغير الاهم وعلى الثاني فبقاؤه مكلفا بخصوص الاهم دون غيره او بهما وعلى الاول يلزم الخروج عن محل البحث وعلى الثاني يلزم التكليف
بالمحال ثم هذه المقالة انما تتم فيما اذا كان هناك اوامر مترتبة بالنسبة الى الاشياء المترتبة في الوجود او الواجبات التوصلية
كما اذا قال الشارع فيما لو غصب المطية في الدابة المغصوبة لا تركب الدابة المغصوبة في طريق الحج ولو عصيتني فيجب عليك الحج
وقد فصل بعض المحققين لتوجيه هذا القول بانه وان كان غير متصور في عالم اللفظ لكنه متصور في عالم اللب معقول بان يفرض الامر
بعد وجود التعارض عن الاهم موضوعا للتكليف الثاني المترتب على الاول فكاشف الغطاء لم يرد القول بتوجه الخطاب بالنسبة
الى غيره بعزم على معصيته حتى يلزم التكليف بالمتنافيين في ان واحد بل اراد ان رجحانه مستفاد من مقتضى الخطاب على تقدير
كون المكلف تاركا للمأمور به فانما نرى الفضلاء طالبين للمطلوب الموسع او غير الاهم مع ترك المضيق او الاهم فصحته ايضا لعلمه
وان لم يعقل التكليف به من جهة لزوم التكليف بالمحال فاذا اتى المكلف به فقد اتى بما هو راجح في نفسه ولا دليل على
توقف صحة العبادة على قصد امتثال الامر وانت خبير بان هذا الكلام من التفصيل فقد عرفت فساده في نفسه وانه غير معقول
في حد ذاته مع قطع النظر عن اللفظ ايضا فراجع فاتضح من جميع ما تقدم انه لا وجه لعقاب الجاهل الا ان يقال ان الجاهل
لما انه فوت على نفسه الامر بالواقع بسبب ترك التعلم وكان ان مخالفة الواقع معصية فكذا التفويت عرضا فيها معصية
عكسه والاول يستحق العقاب قطعا فكذا الثاني نعم ذلك نظير من توسط ارضا مغصوبة فانه مأمور بالخروج وليس تصرفه
حال الخروج منهيا عنه مع كونه تصرفا في مال الغير بغير اذن مالكه ولذا تصح صلوته في ضيق الوقت مع انه معاقب على فعل
هذه التصرفات ايضا ووجهه انه بدخوله فوت على نفسه التكليف التحريمي ومن قال انه معاقب من جهة النهي السابق عن التصرف
المزبور مع كونه مأمورا بالخروج فعنه قال المعتزلة ابي هاشم ومن الفاضل في التحرير ان العقلاء اطبقوا على تخطئة ابي هاشم وكذا نظيرا
ذكروا من ترك المسير الى الحج مع رفقة الاخيرة فانه بعد ذلك لا يكون مأمورا بالحج لعدم تمكنه مع كونه معاقبا على ترك
الحج لانه حين ترك المسير فوت على نفسه التكليف بالحج فجاز عقابه لذلك هذا وليعض الافاضل في المقام كلام راجعا
الى ما ذكره كاشف الغطاء ره فيرد عليه ما يرد عليه ومن اراد البسط فليراجع فصوله ثم ان ما ذكره المحقق الثاني قده من المضيقين

منقوض بانّه ليس الامر في المضيقين من جهة كون الامر في احدهما مشروطاً بمعصية الآخر فانه غير معقول لما مرّ في باب التزاحم ووجود
المعلم في كل منهما كما في الغافلين وينبغي التنبيه على امور الاوّل في حكم سبق اللسان وقد حكي عن احد الفقهاء القول
بالمعذورية وهو حق كما ستقف عليه وعن بعضهم انه مورد تعارض مفهوم فقرتي الصحيحة المروية عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام
قال قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه واخفت فيما لا ينبغي الاخفات فيه فقال عليه السلام ان فعل ذلك متعمداً
فقد نقض صلاته وعليه الاعادة وان فعل ذلك ناسياً او ساهياً او لا يدري فلا شيء عليه فان قوله عليه السلام ان فعل ذلك متعمداً
يدل بمفهومه على ان فعل ذلك اي الاخفات في موضع الجهر وبالعكس لا على وجه التعمد لا بأس به ولا يوجب الاعادة وسبق اللسان
داخل تحت هذا المفهوم فلا بأس وكذلك قوله عليه السلام وان فعل ذلك ناسياً الخ يدل ايضاً بالمفهوم على ان فعل ذلك لا على
وجه النسيان والسهو وعدم الدراية به بأس فعليه الاعادة وسبق اللسان داخل تحت هذا المفهوم ايضاً فيتعارض المفهومان تعارض
العامين من وجه فيتساقطان فالمرجع قاعدة الاجزاء فيرجع الى القواعد ومقتضى الاصل عدم المعذورية وفيه ان المراد بالفقرة الاولى
منطوقاً ومفهوماً فالفقرة الثانية هو بعض مفهوم الفقرة الاولى وليست كلاماً مستأنفاً له منطوق ومفهوم في نفسه فقد ذكر
وقد تحقق ذلك في الاصول في فروع المفاهيم والحاصل ان القضيتين في الرواية اما ان يكون لكل منهما مفهوم او لخصوص الاولى او الاخيرة
فان كان لكل منهما مفهوم فيتعارضان تعارض العامين من وجه فيرجع الى الاصل وهو يقتضي عدم المعذورية وان كان لخصوص الثانية مفهوم
فيحكم بالفساد ولزوم الاعادة وان كان لخصوص الاولى مفهوم فيحكم بالمعذورية والاقرب كما قررنا في محله هو الوجه الاخير لان الظاهر
كون الثانية مسوقة لبيان حكم افراد المقارنة للقضية الاولى فالتقابل بين القضيتين تقابل التفصيل فلا تعارض مناط
في القضية الاولى منطوقاً ومفهوماً وليست الثانية من قبيل قول القائل ان جاءك زيد فاكرمه او ان جلس فاكرمه حيث انه
يستفاد من ذكر القضية الثانية انه لا مفهوم لها وان الحكم مسكوت عنه فيها فغاية الامر ان الحكم بالمعذورية في النسيان
مستلزم للحكم بالمعذورية في المقام من باب الفحوى فان النسيان لا ينفك عن القراءة الاضطرارية ولو في كلمة فان الانسان
لا يتمكن ان يحفظ نفسه بمجرد الالتفات في اثناء القراءة والتفصيل ايضاً لا معنى له الثاني ان معذورية الجاهل بالجهر والاخفات
هل هي مختصة بما اذا كان وجوبهما بالاصالة او يعم ما اذا كان بالعرض ايضاً كوجوب الاخفات في حق المرأة في الصلوة الجهرية
اذا قلنا بان الاخفات عزيمة في حقها لا في الصلوة الاخفاتية فانها تساوي الرجل فيها اتفاقاً فان استحبابها ثابت في حكم
المرأة في المسألة وغيرها كاستحباب الصلوة في حقها في البحر او وضع اليدين على الفخذين ونحوهما كون مقصود الشارع في حقها

الستر

الستر فهو الحكمة في جعل الاخفات في حقها لا ان الجهر بحسب الطبيعة الاولية مختص بالرجال ومثل وجوب الاخفات في حق المأموم
اذا لم نقل بكونه نفسياً مثل وجوب متابعته للامام في الافعال على المشهور فانه على هذا التقدير يخرج عن الغرض نعم هنا كلام في انه
اذا جهر على هذا الفرض هل تكون صلوته باطلة من جهة الائتمام الا ولا فرق على الاول بين ان يكون شرطاً بالعرض في صحة الجماعة
او في صحة اصل الصلوة فان فيه على هذا التقدير وجهين بعد ان بعض الامور شرط في صحة الجماعة دون اصل الصلوة وهو بطلان
في عدم فساد صلوته على الاول ومثل وجوب الجهر على من لا يتحقق العلم بالقراءة الا بالجهر او في موارد التقية فقد بالقراءة
مبنيان على ان المراد بالموصول في الصحيحة المتقدمة المروية عن ابي جعفر عليه السلام قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه
او اخفت فيما لا ينبغي الاخفات فيه فقال ان فعل ذلك متعمداً فقد نقض صلوته وعليه الاعادة وان فعل ذلك ناسياً
او ساهياً او لا يدري فلا شيء عليه العهد والاشارة الى ما لا ينبغي الجهر فيه بحسب الاصل او الاخفات كذلك او العهد
الى النوع او الاعم منهما كما لا يكون بحسب الاصل او بالعرض اصحهما الاول كما هو الظاهر عند التأمل ان الحكم بالمعذورية
بالحكم في الاولى او يعم الاخيرة وللاخيرتين ايضاً وجهان بل قولان اوجههما الثاني لان الاخفات في الاخيرتين ايضاً
معروف وثبوته في الاخيرة وللاخيرتين ايضاً بحسب الاصل لا بالعرض فهل هو مختص بالجهر او يعم التسبيح ايضاً وجهان الاشهر
هو الاول وان كان الثاني لا يخلو عن وجه ايضاً بالنظر الى اطلاق الرواية الرابع ان العلم بالمعذورية هل يعم الجاهل
بالحكم بوجوب الجهر والاخفات في القبيح اخفاتاً معتقداً ان الجهر في غيرها كما انه لا اشكال في نسيان الحكم او الموضوع
او يسري الى احدهما كما هو مقتضى اطلاق الرواية او لا يعم وجهان بل قولان اوجههما الاول لاطلاق الرواية وعدم صدق التعمد عليه
ودعوى قوله عليه السلام لا يدري وان امكن دعوى ان المراد منه عدم الدراية لكنها ضعيفة جداً الخامس ان الظاهر انه لا اشكال
في انه لو جهر او خفت شاكاً في الصحة فلا يشمله الرواية فالحكم بالمعذورية مختص بغير الشاك لان الظاهر من الرواية
ومن كلمات الاصحاب بل صريح كلام جماعة ان الشاك غير داخل تحت الحكم المذكور بل صرح جماعة بان الشك
في حكم الامتثال فتدبر السادس لا اشكال ظاهراً في عدم وجوب اعادة القراءة على من جهل معذوراً او التفت في اثناء
القراءة لان ما صدر منه كان واجداً للشرائط واقعاً فلا وجه لايجاب الاعادة عليه كما لا يخفى وانه الجاهل
ولو جهل غصبية الثوب الذي يصلي فيه او المكان او نجاسة الثوب او البدن او موضع السجود فلا اعادة عليه قلت لعل هذا
الكلام في هذا المقام اذ لو كان مقصوده الغصبية او النجاسة من افراد المسألة فهو كما ترى
مع ان محل البحث في الجاهل بالجهر والاخفات

وهنا في الشك والتردد وان كان المقصود ان الجاهل في الفرض مثل الجاهل في محل البحث في المعذورية ففيه ان ~~مانعية الغصب~~
~~لسببية والعقبية~~ ان اللازم على هذا ذكر جميع اقسام الجاهل المعذور اذ ليست معذورية الجاهل مختصة بخصوص الغصب والنجاسة
وان كان المقصود الاتحاد في طريق الحكم والمعذورية ففيه ان مانعية الغصب ليست واقعية وكذا النجاسة ان لم يعلم بها سابقا
بل المانع هو الغصب المعلوم والنجاسة المعلومة وان كان اشتراط مانعية النجاسة بالعلم من الدليل الخارج والا فلا بد ان يبنى صحة عمل
العامل بحالة الطهارة او مستصحبا بها على قاعدة اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء بخلاف اشتراط مانعية الغصب بالعلم فانه مقتضى القاعدة
الاولية فان مجرد النهي الواقعي ليس مانعا عن الامر كما حقق في كتابنا الجامع في باب اجتماع الامر والنهي بل المانع هو النهي المنجز
الفعلي ولا فرق في ذلك بين ان يجعل الاباحة شرطا او الغصب مانعا فان شرطية الاباحة انما تثبت من النهي المتوجه
على طبق الاصل ايضا كما يقال ان عدم الغصب على طبق الاصل ايضا وبالجملة دوران الامر بين الشرط والمانع انما ينفع فيما اذا لم يكن
الشرط على طبق الاصل والا فلا ثمرة كما لا يخفى هذا مجمل الكلام فيما في العنوان وان شئت توضيح الكلام في حكم الجهل بالموضوع
بالنظر الى مقتضى القاعدة الاولية مع قطع النظر عما دل على كفاية العمل الخالي عن الشرط كقوله عليه السلام لا تعاد الصلوة الا من خمسة
وغيره فاعلم ان الجاهل بالموضوع شاكا كان او متيقنا لم يفرق فيه بين القاصر والمقصر بل لا يتصور التقصير في الموضوع الا لعدم
وجوب الفحص عن الموضوع مطلقا والمفروض ان الكلام بعد دخوله في العمل على الوجه الصحيح ايضا فالكلام انما يقع في حكم عمله بعد تبين
الخلاف من حيث وجوب الاعادة والقضاء وان توقف صدق الاخلال بالشرط المقتضي لهما بالنظر الى قضية الاصل الاولي
على كون الشرط الذي وقع الاخلال به واقعيا فمرجع الكلام ح في المقام الى ان الاصل في الشرط هل هو الواقعي او العلمي والمؤدى
انه لا ثالث بالنظر الى الواقع فقد يقال ان الاصل في الشرط هو الواقعي فيحكم بمقتضى ثبت خلافه ونحن نتكلم اولا في حكم
لو ثبت كون الشرط واقعيا ثم نتبعه ببيان حكم صورة الدوران ومقتضى الاصل المتقدم اليه الاشارة وقد عرفت ان الكلام في
من هذه الجهة يقع تارة في حكم الاعادة وتارة في حكم القضاء اما الكلام من الجهة الاولى فهو انه لا ينبغي الاشكال في ان قضية
الاصل الاولي في صورة الاخلال بما هو شرط في الواقع وجوب الاعادة عند الالتفات في الوقت سواء كان الجاهل معتقدا لوجود
الشرط او بانيا على وجوده من جهة الطريق الشرعي او اصالة كان الطريق او ظنا معتبرا اما الاول فظاهر لعدم سلوكه من الطريق الشرعي
حتى يتكلم في اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء في حقه وان توهم بعض الافاضل من المتاخرين ثبوت الاجزاء في حقه من جهة الامر العقلي
لكن قد تقدمت الاشارة الى فساده فالواقع المتوجه اليه المنكشف بعد كشف خطائه متعلقا ... الاعادة

واما الثاني فلما عرفت الاشارة اليه من ان قضية الاصل الاولى عدم اجزاء الاتي به من الطريق الشرعي عن الواقع من حيث ان
الطريق لا يوجب تغيير الواقع عما هو عليه هذا هو الذي عليه المحققون وقد خالف فيه جماعة وتفصيل القول في الاصول واما
الكلام من الجهة الثانية فنقول لا ينبغي الاشكال في ان قضية الاصل الاولى وجوب القضاء في الفرض من غير فرق بين فرض
الجاهل لان وجوب القضاء عندنا وان كان بامر جديد الا انه تابع لوجود ما هو مقتضى للامر في الوقت وان لم يتعلق
بالمكلف لا شأنا ولا فعلا سواء اتى المكلف بما زعم كونه كافيا في الواقع لجهله بكونه او من الطريق الشرعي او لا في صورة تعلق
التكليف به ام لا وسواء ادرك مصلحة الواقع بعلمه بسلوك ام لا والدليل على ان القضاء الكون الظاهر من الفوت المترتب
عليه وجوب القضاء في بعض الاخبار ذلك عدة من الاخبار التي لا يسع هذا المختصر لذكرها منها ما ورد في كون النساء ناقصات العقول
من تعليل النقصان بانهن بعدم اتيانهن الصلوة في شطر من الدهر ومكثهن في ايام دون صلوة مضافا الى ما دل على نفي وجوب قضاء الصلوة
عنهن دون قضاء الصوم معللا بان وجوب قضاء الصلوة عليهن يوجب الحرج بخلاف قضاء الصوم فان الصوم في كل سنة شهر وتظهر
منه ان عدم وجوب قضاء الصلوة انما هو من جهة المانع وهو لزوم الحرج ولولاه لحكم بوجوب قضائها عليهن ومنها قولهم عليهم السلام
في بعض الاخبار ان لكل فريضة بدلا الا الولاية فتدبر ومنها حكمهم عليهم السلام في بعض الاخبار بوجوب القضاء معللا بعدم الاتيان بها
في الوقت فليستفاد منه ان وجوب القضاء متفرع على نفس عدم الاتيان بالصلوة في الوقت ومنها حكمهم عليهم السلام في بعض الاخبار
بوجوب قضاء الصوم الفائت عن الميت في شهر رمضان بسبب مرضه اذا صح بعد الشهر ولم يقض فانه يدل على وجوب القضاء على المريض
فيما اذا صح بعد شهر رمضان مع عدم وجوبه عليه في الواقع كما هو مقتضى شرطية الصحة عن المرض في وجوبه الى غير ذلك من الاخبار
ثم ان المراد من الفوت في بعض الاخبار ان كان هو مجرد عدم الاتيان بالصلوة كما هو الظاهر فهو والا فيتمسك بهذه الاخبار للتعدي
في غير مورد صدق الفوت فان ما يستفاد منه ذلك من الاخبار كثيرة جدا ولا تعارض بينها وبين ما رتب الحكم على عنوان الفوت
لكونها من المطلق والمقيد المثبتين ولا تنافي بينهما كما لا يخفى ثم ان يستفيد من ما دل على عدم الاعادة وهو على قضية الاصل فيما اذا
كان المكلف متعبدا بالطريق الشرعي كما يستفاد من الطهارة مثلا ومع ذلك قال له الامام عليه السلام لا تعد صلوتك ومثل
من بني على اصالة الطهارة او استصحابها في ثوبه وبدنه ومع ذلك نفى الشارع عنه الاعادة في الوقت والقضاء خارجه
ومثل من بنى على اصالة تدارك الجزء المنسي في المحل عملا بشهادة عدلين مثلا ثم ظهر بعد ذلك خلافه ومع ذلك نفي عنه

الشارع الاعادة وهذا هو الذي يقال انه شرط علمي او جزء علمي اذ لا معنى للشرط العلمي الا هذا والا فالنصوص خالية عن تخصيص
شرطية الشرط او جزئية الجزء بصورة العلم بل في امثال المقام يمتنع من نفي الشارع الاعادة واقعا كون الشرط مختصا بصورة
بصورة العلم وكذلك الجزء بعد ان لا معنى لواقعيتهما ح ومع ذلك لا يوجب الاخلال به الاعادة فرقا بين الامر بالصلوة الواقعية
الجامعة لجميع الشرائط والاجزاء الواقعية اذا تركها المكلف في الوقت سواء لم يات بها اصلا او اتى بما هو فاقد لبعض الاجزاء او الشرائط.
مقتضاه الاعادة فنفي الاعادة كاشف عن عدم وقوعها لا نفي به في حقه فالجزء او الشرط مختص الثبوت في حق المتذكر دونه
وبذلك يمكن الجواب عن قوله عليه السلام مع الفاقد فنحمل دليل الجزئية والشرطية على صورة التذكر ودليل الاجزاء على صورة عدمه
فتكون الصلوة الفاقدة لهما بدلا عن الواقعية في هذه الحالة مشتملة على ما فات من مصلحتها بل لا مناص عن ذلك والا خرج المأتي به
عن كونه واجبا واقعيا وفات عن المكلف مصلحته بسبب ترخيص الشارع في ابطال الاعادة فالمأتي به ح واجب واقعا بل عين الواجب
الواقعي الابتدائي فهو واقعي نوعي هذا وقد يقال ان دليل الاجزاء لا يكشف عن ذلك بل يكشف عن كون المأتي به غير المطلوب
الواقعية في حق هذا المتمسك بالامارة وان لم يكن مأمورا به اصلا ولا مانع من ان يكون شيء مشتملا على مصلحة ما هو المطلوب وان
لم يكن مطلوبا كما هو ثابت في كثير من الموارد منها ما اذا توضأ الشخص بعد دخول الوقت وتنجز الخطاب عليه متقربا الى الله
سبحانه لا بداعي الوجوب ولا بداعي الاستحباب بل بمجرد داعي القربة المطلقة وذلك لان الوضوء وان كان قبل الوقت مستحبا
الا انه بمجرد دخول الوقت وصيرورته مكلفا بالصلوة المشروطة بالطهارة انقلب واجبا من باب المقدمة والمفروض انه لم يات به
بداعي الوجوب ولا يمكن الاتيان به بداعي الاستحباب لانتفائه تحت الوجوب وارتفاعه بارتفاع فصله الذاتي لما كان ارتفاعه بمجرد
ارتفاع فصله لا ارتفاع جنسه لان جنسه هو مجرد المحبوبية والمطلوبية منطوية تحت الوجوب بل هو موجود ح بوجود على
وجه اشرف لان الوجوب هو الاستحباب على نحو اتم واشرف كما ان الاستحباب هو الوجوب على نحو ضعيف فهو كالاستحباب ظاهر
كما هو الشان في جميع المراتب المتدرجة في الوجود نظير الخط الطويل المشتمل على القصير على نحو اعلى واتم امكن الاتيان به بداعي
القربة فيكون الوضوء منه مشروعا فح يمكن له ان يدخل الفريضة بهذا الوضوء ومنها حكمهم بشرعية عبادات الصبي حتى الواجبات
مثل الفرائض اليومية وصوم شهر رمضان والسر في ذلك ان رفع القلم عن الصبي معناه عدم الالزام فصلوة الظهر مثلا بالنسبة اليه واجبة
عليه بمعنى انها ليست مطلوبة بطلب الزامي فارتفاع الوجوب في حقه معناه رفع فصل الوجوب فاتحة والا فاصل محبوبية الصلوة
ثابت في حقه فيجوز الاتيان بها بداعي القربة ولا يتوقف ذلك على تحقق خصوصية الطلب الكيفي في ذلك بمجرد الطلب

وهو ان

وهو المحبوب النفسي الامري ومنها حكمهم بوجوب شكر المنعم مع انه لم يحصل دليل شرعي على وجوبه في موارده بل هو من جهة مجرد الحسن العقلي
المستقل بالعقل فان شكر المنعم في جميع موارده متقرب الى الله مع عدم الامر الشرعي الالزامي هلا فالتقرب اليه تعالى كما يحصل في ضمن
مطلوب الشارع كذلك يحصل في ضمن محبوبه وان لم يكن مطلوبا بقيد الطلب وان كان الجاهل معذورا عقلا كالناسي للسورة او الجاهل
المركب الذي يعتقد انه اتى بالسورة فلا يمكن ان طلب الصلوة مع السورة في حقه طلب للمحال ولا يعقل في ذلك اصلا وان طلب
الصلوة بلا سورة عنه فعلى وجهين احدهما ان يؤمر بذلك بعنوان الموجب ولا ريب في انه كالاول غير معقول ثانيهما ان يؤمر
بالصلوة فيقال له صل ولا يعلم هو يصلي بلا سورة كما هو المفروض فيقصد الشارع منه في الاداء عبارة الطلب من قوله صل
بلا قيد وانما خاطبه بهذه العبارة لان الشارع يعلم ان هذا الناسي عند سماع الخطاب انما يأتي بما هو مقصوده منه وهو الصلوة بلا سورة
نظيره اذا اعلم المولى من حال العبد انه يعتقد ان الرقبة هي الرقبة المؤمنة خاصة ولا يحتمل ان يكون لها فرد اصلا وكان غرضه ان
يعتق له رقبة مؤمنة ايضا فح يمكن للمولى ان يخاطبه بقوله اعتق رقبة بلا قيد ولا فرق ح بين قوله اعتق رقبة او اعتق رقبة
مؤمنة كالاخير وما نحن فيه كذلك فان الشارع يعلم ان الناسي للسورة انما يأتي بالصلوة بلا سورة وهي المطلوبة له لا غير الا
انه لما لم يمكن مخاطبته بما هو مطلوبه بخطاب مطابقي خاطبه بتلك العبارة تستلزم ما هو مطلوبه منه لا غير ذلك من
والترجيل باللسان وهو لا يكتفى بمجرد المحبوبية ان هنا ايضا كالاخير ومن هنا يظهر ان خطاب المتجري في الواقع معقول وان كان
عندنا غير واقع لعدم الدليل عليه فمن يعتقد انه يعتقد خمرية لا اجتنب عن الخمر فهذا في الحقيقة خطاب له بالاجتناب عما يعتقد انه خمر
وليس امرا بالاجتناب عن الخمر الواقعي اصلا كالاخير فخطاب الناسي للسورة بقوله صل بعنوان امره بالصلوة بلا سورة فلاحظ وتامل
وتوضيح الحال انه لا بد ان يكشف قول الشارع لا تعاد لمن نسي السورة او اعتقد انه قرأها بعد التذكر وانكشاف الخطاء في الوقت
عن كونه مكلفا في تلك الحال بالصلوة مجردة عن كونها مع السورة او بلا سورة بحيث يكون العذر العقلي حكمة لرفع اليد عن الصلوة
مع السورة المحبوبة في حق كل احد والمفروض ان المعتقد ملتفت الى الصلوة في ضمن ما اعتقد انه صلوة مع السورة فهو ملتفت الى المطلق
مع شيء زائد ملغى في نظر الشارع ولا يقدح ذلك في الامتثال بعد فرض كون المكلف به الصلوة لا بقيد الخصوصية فاعتقاد كون المأمور به
هو الصلوة مع هذه الخصوصية لا يقدح في صدق امتثال الامر المتعلق بالصلوة لا مع الخصوصية فقوله لا تعاد مبني على كون المراد من الصلوة
المأمور بها في الخطابات الواقعية هي الصلوة لا بشرط الخصوصية في حق هذا المعذور لا انه يكشف عن ارادة الصلوة بلا سورة

يحصل

لانه غير معقول لان الغرض ان المكلف معتقد لعدم خطاب الغير ما سوى قوله اقيموا الصلوة المتوجه الكل ومعتقد انه مكلف
بهذا التكليف وبهذا الامر لا غير فلابد من حمل قوله لا تعاد كاشفا عن ان المراد بالصلوة في قوله اقيموا الصلوة هو الصلوة لا بشرط الجزئية
غاية الامر انه ثبت تقييدها في حق غير المعذور بالصلوة مع السورة فلفظ الصلوة في قوله اقيموا الصلوة مطلق في حق المعذور ومقيد في حق غيره
نظير تقييد المطلقات حيث تقيدونها على القدر المعلوم وبهذا الوجه يمكن تصحيح صلوة المعذور في الجهر والاخفات فيقال ان قوله عليه السلام
في الصحيح المتقدم لا شيء عليه كاشف عن ان المراد من الصلوة هو المطلق بالنسبة الى الجهر والاخفات باق في حقه وفي حق غيره الا انه
مقيد في حق العالم بكل من القيدين في مورده وهذا لا ينافي كون غير العاجز منهيا عن جعل نفسه عاجزا حتى يكون مامورا بالصلوة لا بشرط
المخصوصة بل العاجز الغافل معاقب على جعل نفسه عاجزا قبل طرو العجز عليه فلله سبحانه ان يعاقبه على تفويت ما كان قادرا عليه ومكلفا
به فالصلوة الاتي بها صحيحة في حقه ومع ذلك يعاقب على ادراج نفسه في هذا العنوان نظير من اراق الماء بعد دخول الوقت
فصار بذلك فاقدا للطهارة المائية مكلفا بالطهارة الترابية لصحتها في حقه قطعا فاذا اتى بها مع بقاء الوقت فلا اعادة
مع انه معاقب على تفويته الصلوة مع الطهارة المائية ونظير من توسط ارضا مغصوبة فانه مامور بالخروج غير منهي عنه بل تصح
صلوته خارجا مع ضيق الوقت حين [illegible] مع انه مؤاخذ على جعل نفسه بحيث يجب في حقه الخروج المقتضي
فالقادر على السؤال عن حكم الجهر والاخفات قادر على الاتيان بالصلوة الواجبة لا على غيرها منها ومؤاخذ على تركها الا انه
بعد ذلك صار غافلا فصحت في حقه الغافلة فلابد ان [illegible] كيف يكون معاقبا بالمبدا هذا كله اذا استفيد من
الدليل عدم الاعادة في حق العاجز واما لو دل الدليل على وجوب شيء في الصلوة كان ورد اقرؤوا ما تيسر من القران
المفسر بالسورة مع الحمد فهل يستفاد من مثل هذه الادلة الجزئية الواقعية المشترك فيها جميع المكلفين ام لا بل المستفاد منها
جزئية القراءة في حق العالم المتوجه اليه هذا الخطاب لا غير ربما يقال بالثاني نظرا الى ان الجزئية انما تستفاد من هذا
التكليف المختص بالعالم واما الجاهل العاجز فلا وقيل بالاول لان الامر ارشادي كاشف عن كون القراءة جزءا
للصلوة المطلوبة في حق كل احد فالامر انما نشأ من الجزئية في الواقع لا ان الجزئية تولدت من الامر فالمستفاد منه
كون القراءة جزءا في الواقع في حق كل احد ويمكن ان يقال كون الامر غيريا ناظرا الى كون المامور به هو الصلوة المشتملة
على القراءة مسلم الا ان كون الصلوة مشتملة عليها في حق كل احد فهو غير مستفاد من هذا الامر الارشادي المختص بالعالم
فلعلها كانت جزءا للصلوة في حق العالم خاصة فح لابد من ملاحظة الادلة الدالة على مشروعية الصلوة فان كان
فيها مطلق يتمسك بها باطلاقه على عدم جزئية القراءة للصلوة في حق غير العالم وسيأتي تفصيله وان ورد دليل مجمل

من اخل

من اخل بالسورة مثلا عامدا يجب عليه اعادة الصلوة فهل يستفاد منه كون السورة جزءا للصلوة مطلقا او في حق العالم فقط
والحق انه لا يستفاد منه ازيد من الثاني واما كونها جزءا للصلوة مطلقا فهو مسكوت عنه في هذا الدليل فان كان هناك
مطلق يتعين المصير الى الحكم بكونها جزءا للصلوة في حق العالم فقط لكن التحقيق انه ليس لنا في باب الصلوة مطلق لكون
قوله اقيموا الصلوة ونحوه واردا في مقام اصل التشريع او في مقام الاجمال فليس فيها اطلاق اما لوضع
اسامي العبادات للصحيحة المستلزمة للاجمال كما هو الصحيح او لورود الاطلاقات مورد بيان حكم اخر لو قلنا بالاعم كما هو الحق
على تقدير القول بالاعم وما ذكرنا من ان الصلوة مطلق يتعلق في القدر المشترك ثبت تقييده في حق العالم دون غيره انما هو
محل الحمل لمعنى الاطلاقات الصلوة على المبين اعني قوله لا تعاد فحمل المجمل على المبين وقلنا بان المطلوب في حق العاجز هو نفس
المشترك الحاصل في ضمن ما اتى واما هنا فلم يرد دليل كاشف عن الاطلاق والمفروض اجمال الخطاب من هذه الجهة فلا يصح
للتمسك بالاطلاق هنا بخلافه فيما هناك لا يقال سلمنا انه لا اطلاق يرجع اليه لنفي جزئية السورة المنسية في حق الناسي لكن لا دليل
دليل على عموم الجزئية في حق الذاكر والناسي معا بل غاية ما استفيد من الامر بالاعادة في حق من تركها ذاكرا عامدا
كونها جزءا للصلوة المامور بها في حق هذا الذاكر اذ لا يستفاد من الامر بالاعادة بحسب القواعد اللفظية ازيد من ذلك
واما كونها جزءا في الصلوة المكلف بها الناسي فمشكوك فيه اذ لا مانع عقلا ولا شرعا ولا عادة ان يكون الناسي مكلفا
في الواقع وفي نظر الشارع بغير ما كلف به الذاكر ومع قيام هذا الاحتمال يرجع الشك الى الشك في جزئية اصل السورة
في حق الناسي وحيث لا اطلاق يرجع الى البرائة التي هي المرجع في مثل ذلك لانا نقول ان مجرى البرائة في مسئلة الشك
في الشرطية والجزئية هو ما لو كلف بشيء ذي اجزاء وشرائط احرز فيه ارتباط بعض الامور شطرا او شرطا
بحيث كان المشتمل عليها قدرا متيقنا في الارادة شمولا للخطاب وشك في بعض اخر كونه شرطا او شطرا فينتفي باصالة البرائة
ويحكم بكفاية الاقتصار على المتيقن دون ما لم يحرز فيه ارادة متيقن [illegible] والمتيقن في
الارادة والخطاب [illegible] كما هنا فيما نحن فيه او كون ما اتى به الناسي داخلا في الخطاب مشكوك بعد العلم بارادة
الصلوة التامة الواجدة للكل في حق العالم الذاكر اذ ارادة الناقص في حق الناسي اما من الاطلاق والمفروض عدمه
او من خطاب اخر فهو موقوف على كون الناسي في نظر الشارع موضوعا مستقلا في عرض الذاكر كالقاصد والمضطر [illegible]

فى غير الذاكر ثم ولا دليل على ذلك والحاصل ان اجراء البرائة موقوف على احتمال كون الناسى موضوعاً ومكلفاً آخر غير الذاكر اذ لو كان هو والذاكر موضوعاً واحداً مندرجاً تحت عنوان واحد فى نظر الشارع فقد قام الدليل على كون السورة جزء الصلوة الذاكر فليكن صلوة الناسى ايضاً كذلك فالشك فى كون الناسى مأموراً بالصلوة بلا سورة موقوف على احتمال كونه مأموراً مستقلاً وهذا الاحتمال مدفوع باصالة عدم جعل كذلك وتوضيح ذلك ان الناسى لما صلى بلا سورة وذكر والوقت باق فعند ذلك يشك فى ان ما اتى به هل كان مجزياً للذمة ام لا وهذا الشك ناش من ان السورة كانت جزءاً للمأمور به فى حقه ام لا وهذا الشك ناش من انه هل كان مأموراً مستقلاً غير الذاكر فى نظر الشارع ام لا ومعلوم انه موقوف على ملاحظة الشارع هذا الناسى مأموراً على حدة بحيث يكون النسيان وصفاً عنوانياً فى نظر الشارع فى مقابل الذاكر واصالة العدم تنفى ذلك فلم يقدر الناسى للسورة ان يحرز فى حقه ان ما اتى مندرج تحت خطاب اقيموا الصلوة ولو اجمالاً فاذا لم يحرز كون ما اتى به مأموراً به كيف يجرى اصل البرائة لاثبات المعذورية والحاصل ان اجراء الاصل موقوف على احتمال كون النسيان وصفاً عنوانياً فى مقابل الذكر نظير وصف السفر فى مقابل وصف الحضر فعند ذلك يكون الناسى مكلفاً فى الواقع بالصلوة بلا سورة وان كان الذاكر فى الواقع مكلفاً بالصلوة مع السورة ولا منافاة لاختلاف الموضوعين فاجراء الاصل فرع احتمال كونه فى الواقع مكلفاً بالصلوة بلا سورة وهذا الاحتمال ناش من احتمال كون النسيان وصفاً عنوانياً فى نظر الشارع وهو مندفع بالاصل الموضوعى القطعى وهو اصالة عدم جعل الشارع وصف النسيان وصفاً عنوانياً ومع جريان هذا الاصل لا يجرى اصل البرائة كما قرر فى محله فهذا التارك للسورة نسياناً اذا ذكر فى الوقت بعد عدم جريان البرائة فى حقه كان الاشتغال فى حقه محكماً اذ لم يبق له اصل يعتمد عليه فى الحكم ببرائة ذمته فلا بد له من تحصيل اليقين بالفراغ هذا ولما انجر الكلام الى هذا المقام فلا بأس بالاشارة الى الكلام فى المسئلة فنقول قد عرفت من ان العقل لا يحكم فى حق اولى الاعذار العقلية الا بمجرد رفع الخطاب والعقاب واما المعذورية فى الاعادة والقضاء فرع جعل الشارع هذا العذر العقلى موضوعاً مستقلاً وعنواناً آخر بان لا يعنى الصلوة التامة الجامعة للعذر فيه وغيره من الاجزاء والشرائط ان الاعذار العقلية على قسمين اقسام احدها ما علم فيه عدم المعذورية بالنسبة الى القضاء لا الاعادة

معاً وبهذا الاشكال فيه لان المفروض ان الشارع لم يعذره فيه والعقل لا يحكم بالمعذورية ونفى الخطاب والعقاب الا فى زمان العذر لا مطلقاً فاذا ارتفع العذر والوقت باق يحكم بلزوم الاعادة للعلم بعدم امتثال الامر ثانيها ما شك فى المعذورية من قبل الشارع وعدمها فلا دليل على المعذورية حينئذ ومقتضاه الحكم بلزوم الاعادة لان احتمال كون المعذور مأموراً مستقلاً مندفع باصالة عدم جعل الشارع ذلك المعذور بعذره موضوعاً مستقلاً للمطلوب الواقعى واحتمال كون العقل قاضياً بالمعذورية مندفع بان العقل انما يعذر اولى الاعذار العقلية فى مجرد رفع الخطاب والعقاب لا انه يكون مأموراً بالميسور فيرتفع العقل الحكم بعدم تعلق الامر بالمعسور مادام معسوراً الا الامر بالميسور فلا يقتضى الحكم بالمعذورية فى الاعادة بعد ارتفاع العذر العقلى فى الوقت لان مجرد عدم العلم بالخروج عن عهدة الخطاب كاف فى القطع بلزوم الخروج عن العهدة كما قرر فى محله ولا مانع من عدم تعلق الامر بالآن فيقطع بان المأمور به لم يأت به باصالة عدمه لان عدم العلم بالخروج موضوع لحكم العقل بلزوم الخروج عن العهدة كما قرر فى محله ثالثها ما علم فيه المعذورية الشرعية فى الجملة ولهذا القسم شقوق فتارة يستفاد من الدليل ان الشارع جعل العذر العقلى موضوعاً للحكم بشرط استمرار العذر العقلى الى آخر الوقت فاذا ارتفع العذر فى اثناء الوقت وجب عليه الاعادة للعلم بعدم كون العذر العقلى موضوعاً للعذر الشرعى فهو عالم بعدم امتثال الامر والوقت باق فلابد من الاعادة ان فعل اولاً والاتيان بالمأمور به ان لم يفعل ومن هنا نقول ان فاقد الطهورين معذور ولا يجب عليه البدار الى تشريع كالاستفتاء لان العذر المستمر فى حقه صار موضوعاً للعذر الشرعى فيجب عليه الانتظار ولا يجوز له البدار لكونه تشريعاً وان اعتقد فى اول الوقت استمرار العذر العقلى الى آخر الوقت جاز له البدار لان المفروض انه قاطع بكونه مأموراً به اجمالاً فقد يترتب عليه للقطع تحقق موضوعه فاذا بادر اليه فان استمر العذر فهو والا وجب عليه الاعادة لانكشاف عدم امتثال المأمور به وتارة اخرى يستفاد من الدليل ان الشارع جعل العذر العقلى ولو فى بعض اجزاء الوقت موضوعاً للعذر الشرعى فح ان كان قد فعل سقط المأمور به لو اتفق الاتيان فيجوز له البدار مطلقاً سواء استمر العذر ام لا للعلم بسقوط الامر الواقعى بما بادر اليه من الميسور وثالثة يشك فى ان الشارع جعل العذر المستمر موضوعاً للحكم الشرعى ام جعل مطلق العذر ولو فى بعض اجزاء الوقت كلاً فح نقول ان القدر المتيقن هو كون العذر المستمر سبباً وموضوعاً للعذر الشرعى فالشك فى سببية العذر فى الجملة للعذر الشرعى كونه موضوعاً للامر البدلى كاف فى القطع بلزوم الخروج عن العهدة بمجرد ارتفاع العذر فى الوقت فح ان علم ارتفاع العذر العقلى او احتمل ذلك وجب عليه الانتظار ولا يتجه البدار الى آخر الوقت وان اعتقد استمرار العذر جاز له البدار فاذا بادر فان استمر العذر فهو والا وجب عليه الاعادة للشك فى الخروج عن العهدة هذا كله بالنسبة الى الاعادة فقد تحقق مما ذكرنا ان الاصل

البرائة لا ينفع في اجراء المعذورية فلا بد من قاعدة الاشتغال اذا ثبت من الاطلاق او من دليل خارج عام او خاص كون الامر
الفعلي موضوعاً وعنواناً مستقلاً في نظر الشارع للحكم بالبدلية اما مطلقاً سواء استمر او لا او خصوص العذر المستمر وعند ذلك
لا فائدة تترتب على اصل البرائة ولا مجرى لها ان قيل لا مانع من جريانها بل لا مسرح لقاعدة الاشتغال في المقام لان من ترك
السورة ناسياً فتذكر في الوقت فشك في انه هل كان مكلفاً بالصلوة مع السورة او بلا سورة من اول الامر لاجل الشك
في ان الشارع جعل الذاكر والناسي موضوعين مستقلين او موضوعاً واحداً وبعد قيام هذا الاحتمال وكون العلم الاجمالي
حادثاً من بعد الاتيان باحد طرفي الشك يبقى الشك بالنسبة الى الطرف الآخر شكاً في اصل التكليف فيندفع بالبرائة
البرائة ولا مجرى لاصالة عدم كون الناسي موضوعاً مستقلاً لمعارضتها باصالة عدم كونهما معاً كذلك مع الجملة اي يمكن جريان
العلم الاجمالي قبل الاتيان باحد الطرفين كان الشك في المكلف به وكان مقتضى القاعدة فيه هو الاحتياط لكن نمنع
هذا ذلك لان الناسي لا يلتفت الى ذلك قبل العمل والخروج عن كونه ناسياً فالعلم الاجمالي انما يحدث بعد الاتيان
بالصلوة ناسياً للسورة وبعد التذكر فاذا تذكر ينقلب شكه الى الشك في اصل التكليف ومقتضاه الرجوع الى اصالة البرائة
فعلى انا نمنع على القطع بانه على تقدير كون الناسي موضوعاً في نظر الشارع فليس في عرض الذاكر كالمسافر بالنسبة الى الحاضر
بل هو مكلف بما هو به اعني الصلوة الواقعية المشتركة فعلى من يدعيه اقامة البرهان على البدلية والمعذورية الشرعية
فحيث لم يثبت فمجرد الشك في تحقق البدلية كاف في حكم العقل بلزوم الخروج عن العهدة كما عرفت مشروحاً وبالجملة
لا فرق بين افراد اولي الاعذار العقلية من الجاهل المركب والناسي والعاجز في ان كلاً منها اذا ثبت المعذورية الشرعية
كشف ذلك عن البدلية واذا شك في ذلك كفى في حكم العقل بلزوم الخروج عن العهدة ولا مجال للتمسك باصل البرائة
ايضاً وان لم يكن على هذا التقدير معارضاً بالمثل مع انه قد تبين انه اذا احتمل القصر مثلاً من دار امره بين القصر والاتمام
غفلة ثم التفت الى شكه فلا يلتزم واحد من العلماء بلزوم الاحتياط بنفي التكليف عن التمام باصل البرائة من جهة
العلم الاجمالي بعد فعل احد الطرفين فتدبر جيداً هذا كله بالنسبة الى تاسيس قاعدة اصالة الاعادة في الشك في المعذورية واما
القضاء فالاصل فيه هو البرائة عند الشك في ان التام هل يجزي المعذور عقلاً او شرعاً باتيان الناقص في الوقت ام لا
والمستند فيه هو المستند في لزوم الاعادة في الوقت بيان ذلك ان المختار في القضاء وان كان بسبب امر جديد لكن هذا
الامر الجديد فرع قياسها بالاوامر التي تستفيد منها فائدته اولا مطلقاً مستقلة بحيث يكون المطلوب بالامر الاول

امرين متغايرين وتكليفين مستقلين احدهما مترتب على الآخر بل هو كاشف عن ان المطلوب بالامر الاول مطلوب مستمر
وتكليف غير منقطع بالاجل قد يستمر بعد الوقت فهذا الامر ناظر الى ما هو المطلوب بالامر الاول من بقائه واستمراره لا ان
المطلوب بالامر الاول محدود بالزمن الاول فلا يتعداه والمطلوب بالامر الثاني فعل مغاير وان كانت الحكمة في مطلوبيته
تدارك ما فات من مصلحة الامر الاول كما ربما يتوهم الناظر الى مجرد تعدد الامر من دون تامل في معنى الثاني فان الناظر الى الشريعة يراه هو
المقصود بالامر الاول ام المطلوب في لسان الطلب التنجيزي الامر المتقدم في نفس الامر والدليل على ما ذكرنا ان فحوى تعبيرات
من الاوامر الواردة في ايجاب القضاء بعد ملاحظة بعضها مع بعض هو وجوب فعل ما لم يفعله المكلف ومن المعلوم ان الكلام توجيه
مثل هذا الامر في الوقت ايضاً فمن لم يفعله في اول الوقت يمكن ان يخاطب بمثل هذا الخطاب فيقال افعل ما لم تفعله واي وجه
ما لم توجده ومن تأمل ما لم تفعله في اول الوقت فكان فرضه في الوقت لا يوجب تكليفاً مستانفاً كذلك فيما بعد الوقت فهذا
الامر نظير اوامر الصوم الناظرة الى تعميم مفاد الامر الاول بالنسبة الى الناقص والكامل فكما لا يستفيد تكليفاً مستانفاً كذلك
ويكشف ذلك وضوحاً ملاحظة اوامر الموالي للعبيد لو فرض صدورها كذلك فان الحر لا يعبد في نفسه مطلوباً مستانفاً بل انما يفهم
الامر بما الاهم للعبد بان مقصوده اهم ومطلوبه غير فائت مراده غير محدود وانما لمفروضية الوقت مصلحة زائدة على مصلحة اصل
العمل المطلوب الغير الموقت بوقت محدود دون ما معين ويرشدك الى هذا ما في بعض الاخبار من تعليل عدم القضاء فيمن شك
في اتيان الصلوة في الوقت وكان شكه بعد تجاوز المحل بانه اذا خرج الوقت فقد دخل الحائل وهو تجاوز المحل فانه المراد
بالحائل في الشك في الاتيان وعدمه والمستفاد من هذا التعليل ان مقتضى القضاء في نظر الشارع امر لا يزيد بمجرد خروج الوقت
بل ان كان الشك في اتيان الموضوع المكلف به كلفه بموردها شوال فانما القضاء انما هو لعلاج وجود المانع ودخول الحائل
الذي هو تجاوز المحل وان كان الشك في اتيان المكلف به ما لوجه الذي يرجع له الشك في الحكم الشرعي وهو الشك
في ان الشارع هل اكتفى بما اتى به في الوقت ام لا فلا يقتضي لنفي القضاء لوجود المقتضي وعدم دخول الحائل اذ لا معنى لتجاوز
المحل في الشبهة الحكمية وحاصل ان التعليل بوجود المانع دون عدم المقتضي دليل على وجود المقتضي اذ لا نعقل الفرق من جهة
بين الشبهة الحكمية والموضوعية فاذا ثبت انه لا حائل في الشبهة الحكمية فلا مانع من ثبوت القضاء فيها فيستفاد من هذا
الخبر ان خروج الوقت في الشبهة الحكمية لا يرفع المقتضي لوجوب القضاء فمجرد الشك في صدور المانع كاف في القطع بلزوم القضاء

بسمه

بعد احراز المقتضي وعلى الخصم اثبات المانع كما في الاقتضاء ولا محل له لانه لو كان الشك في نفسه في مورد السؤال مجرى اصل البراءة لم يكن وجه
لتعليل عدم القضاء الذي هو مقتضى البراءة الاصلية بوجود المانع وهو دخول الحائل الذي هو من الظواهر فعلم من ذلك انه
لولا دخول الحائل كان الشك مجرى قاعدة الشغل فكم شرع هذا الظهور على القاعدة وجب الظهور فيما نحن فيه الذي هو
مسئلة الشبهة الحكمية كان قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض المرجح عليها وهو المطلوب ومن هنا اتضح ان الاصل في كل ما ثبت
لو وجوب الاعادة ولو قاعدة الشغل هو وجوب القضاء نفس تلك القاعدة فكما انه لا وجه في اثبات لزوم الاعادة الا احراز
عدم المانع بعد وجود المقتضي فكذا الكلام في اثبات لزوم القضاء وهذا المعنى لا ريبة فيه بعد التامل التام ولم يبق لك
شك فنقول اذا شك في ان الشارع هل جعل المأتي به في الوقت مسقطا وبدلا عن الواقع فالاصل عدمه وهو القول
المعول عليه وجوب القضاء في الامر الجديد فتنبيهان الاول ان الساهي للحكم الشرعي ان كان للسورة متعمدا او هو داخل
في العامد والساهي او انه كمن القاصر بين الثلثة المذكورة في العنوان الحق ان ما تقدم في العنوان من قول المحقق ره اما
الاخلال بالقراءة في الصلوة ان حمل على عنوان المخل فان الساهي المذكور داخل تحت الساهي بعد ما عرفت من انه لا فرق بين الساهي
والناسي في عنوانهم … في هذا الباب لانه ساه في عنوان الحكم وان كان عامدا في ترك السورة وان حمل على ذات المخل
مع قطع النظر عن العنوان دخل هذا الساهي تحت العامد … ان ساهي الحكم … والصلوة المحكم فيها عامد او هو
الجاهل المقصر فقد عرفت انه داخل تحت عنوان العامد فان قوله واما الجاهل … قولين احدهما انه العامد … في الجاهل
وقد … الكل منها بقوله واما الجاهل بالعامد … كما ذكرنا واما الجاهل القاصر ان كان جاهلا بالحكم فهو داخل
تحت الساهي … العنوان ولا دخل تحت العامد … الموضوع وان كان جاهلا بالموضوع فكذلك ايضا داخل تحت الساهي
كما لا يخفى الثاني انه بعد ما ثبت ان الاصل الاولي في غير العامد الذي هو محل الشك لزوم الاعادة والقضاء فهل هنا اصل
ثانوي يقتضي عدمهما ام لا قد يقال ان مقتضى قاعدة الميسور وقاعدة ما لا يدرك كله لا يترك كله … الماتي به …
الجزء او الشرط مأمورا به فلا مجرى لقاعدة الشغل … وانه بعد ثبوت الاجزاء … لا وجه للتمسك بقاعدة الشغل
توضيحه ان الجاهل القاصر سواء كان جاهلا بالحكم او بالموضوع وسواء كان مسبوقا بالعلم كالناسي ام لا اذا صلى في الوقت
تاركا لشيء مما يعتبر في الصلوة شرطا كان او جزءا فقد تيقن انه لم يكن حال الاتيان بالمأمور به مدركا لكل المأمور به

الذي

بسمه

الذي هو المطلوب الميسور في حقه في تلك الحال فهو مأمور حينئذ بما اتى من الميسور وانه فرد حكم القاعدة فلا محالة يسقط المعسور في حقه
ومعه لا مسرح لقاعدة الشغل وفيه ان المتبادر من الموصول في الحديث الا يدرك الخ ومن الكلام في لفظ المعسور هو الكلي
لا شخص المأتي به المكلف في جزء من الوقت وكلي المكلف به انما يكون داخلا تحت عنوان ما لا يدرك كله وعنوان المعسور اذا
استمر العذر في تمام الوقت كله كان عاجزا عن اتيان تمام المأمور به في تمام الوقت فيكون الماتي به في الوقت الذي هو الميسور
بالنسبة الى تمام المأمور به مأمورا به كالمريض الذي لا يرجى زوال المرض في مجموع الوقت فيكون مأمورا بما يقدر عليه الذي
هو الميسور فاذا اتى به مع استمرار العذر سقط عنه المعسور والمأمور به التام وهذا بخلاف من نسي السورة مثلا والوقت باق
فتذكر فلا يعرف ان الاتيان بتمام المأمور به في حقه معسور وان كلي المأمور به التام في حقه مما لا يدرك كله الا اذا فرضنا ان المكلف
مخير من قبل الشارع بالتخيير المصطلح بين الايقاعات المتعددة المتصورة في مجموع الوقت فترك السورة نسيانا
في واحد من تلك الايقاعات المخير فيها شرعا لم يكن يعرف في حقه ان الكلي المكلف به مما لا يدرك بل يعود الى تحت القاعدة
وانه يمكنه ادراك كلي المكلف به في الوقت فيكون مخيرا في باقي الايقاعات المخير فيها وهذا من لوازم التخيير بحسب الازمان
والحال ان المأمور به في تمام الوقت هو كلي الصلوة المخير بين الايقاعات المتصورة في جميع ذلك الوقت تخييرا عقليا كما
هو الشأن في الواجبات العينية الموسعة او شرعيا لو فرضنا ان كل جزء من الوقت بالصلوة الناقصة عن عذر يصلي فيه
لا يعرف في حقه ان كلي المكلف به في حقه معسور وانه مما لا يدرك كله حتى يكون مأمورا بما اتى به فيسقط عنه المأمور به
التام وهذا واضح لا سترة عليه فمجرى تلك القاعدة انما هو العاجز الغير المتمكن في تمام الوقت من الاتيان بتمام المأمور به كالمريض
ونحوه لا العاجز عن اتيان المأمور به كلا في جزء من الوقت فهذه القاعدة لا مساس لها بالمقام … هذا وقد ذكر غير واحد
من الاصحاب في هذا الباب ان مقتضى قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة
والركوع والسجود هو عدم الاعادة والقضاء في كل مورد لولاه لقلنا بلزومهما من باب قاعدة الشغل وهو الاخلال بالصلوة
لا عن تقصير بأدائه … ان المراد من الاعادة ما يعم القضاء كما هو الظاهر المصرح به في كلام غير واحد وقبل الخوض في فقه
الحديث لا بد من بيان امرين احدهما ان الوجه في تخصيص الركوع والسجود من الاركان الخمسة بالذكر عدم تصور الاخلال
بالثلثة الباقية اما التكبيرة والنية فواضح فيها ذلك اذ مع الاخلال بها لا تنعقد الصلوة … حتى يتصور الاعادة واما
بالقيام المتصل بالركوع من دون ركوع امر ممكن كما لو جلس بعد القراءة ناويا للسجود فتذكر انه لم يركع فركع من الجلوس …

القيام المتصل بالركوع فلازمه الاخلال به دائما لا ينفك عن الاخلال بالركوع بخلاف العكس فذكر الركوع مغن عنه لكن الانصاف ان فرض الاخلال به

انه ركع اذ لا يعتبر في تحقق مفهوم الركوع كونه عن قيام كما توهم فثبت ان المصلي اخل بالقيام المتصل بالركوع فلو حمل
الحديث على عمومه لكان دالا على صحة الصلاة مع الاخلال تحت عموم المستثنى منه مع ان ما قيم ظاهرا على بطلانها فلا بد من الالتزام
بتخصيص الحديث بالنسبة الى الاخلال بالقيام المذكور من دون الاخلال بالركوع وايضا فان الحديث كما يشمل حكم
النقيصة يشمل حكم الزيادة ايضا فيرد النقض بزيادة تكبيرة الاحرام المجمع على ركنيتها لاندراجها تحت العموم الى الرابع
فلا بد من الحكم بالصحة مع ان ما قيم على الفساد فيلزم من قبله تخصيص آخر على العموم المذكور الا ان يخصص مورده بالنقيصة فقط
فلا وجه للتحقيق فاللازم هو الالتزام بورود ما ذكر من التخصيص على العموم المذكور فتدبر الثاني انه لا ينافي ما في صحيحة
موثقة منصور بن حازم قلت لابي عبد الله عليه السلام اني صليت المكتوبة فنسيت ان اقرأ في صلاتي كلها فقال عليه السلام
أليس قد اتممت الركوع والسجود قلت بلى قال تمت صلاتك اذا كنت ناسيا وذلك لان اتمام الركوع والسجود كان مجوزا
للشروط [illegible] في الصلاة الا انه نسي القراءة في الركعات فلم يجب الاعادة في صورة منحصرة في الركوع والسجود وهذه الجملة
الصحيحة فان موردها اعم ان قيل ان موجب الاعادة في صورة ليس منحصرا في الركوع والسجود بل هو الاخلال بالقيام المتصل
بالركوع من دون اخلال بالركوع كالهوي الى السجود فذكر نسيان الركوع فركع من غير ان يقوم وكذا الزيادة التكبيرة
[illegible] المشار اليها الا وجبت عليه الاعادة قلنا نعم لكنه نقض مشترك الورود بين الحديثين فلا بد من
الالتزام بالتخصيص فيهما والمقصود هنا دفع التنافي بينهما وهو حاصل بما ذكرنا اذ الظاهر ان الامر فيه فنقول ان الحق الذي
يرتفع به الحيطان في المقام من غوامض الاعلام هو ان الحديث الشريف قد تقدم ان الاعادة للصلاة منحصرة في الخمسة بعنوان
عدمها في صورة تركها او باعتبار وجودها في صورة زيادتها فيما يتصور فيه الزيادة كالركوع والسجود فحاصل مفاده حصر منشأ الاعادة
التي هي الامر من القضاء في الخمسة اما باعتبار العدم كما في كلها او باعتبار الوجود كما في الاخيرين فالمستثنى منه لا بد ان يكون
امرا عاما لما ذكر منه لان يكون معادا منه ومنشأ للاعادة وهو يتصور على اقسام ثلثة بالحصر العقلي لان هذا الامر
العام الذي لا بد من تقديره في الكلام اما ان يكون معادا منه باعتبار وجوده فقط او باعتبار عدمه فقط او مطلقا سواء
كان باعتبار الوجود كما في بعض الفروع او باعتبار عدمه كما في بعض آخر منها والحاصل ان المعتبر في الصلاة ان كان وجود شيء
فالاعادة انما تنشأ من عدمه كالاجزاء والشرائط الوجودية وان كان عدم شيء فالاعادة انما تنشأ من وجوده
كالقواطع والزيادات فالمقدر قد يكون خصوص الاول وقد يكون خصوص الثاني وقد يكون الشيء لا بشرط الشيء

على التقديرين

على التقديرين فان قدر المعاد منه امرا عاما باعتبار وجوده خاصة كالقواطع والزيادة كان المعنى لا تعاد الصلاة من قبل وجود شيء الا من
الخمسة وظاهر السوق يعطي ان يكون المراد من قبل وجود الخمسة كما في المستثنى منه ولان الخمسة عبارة عن وجودها فيستفاد
منه انه لا مانع للصلاة الا الخمسة وهذا [illegible] من البطلان فتصحيح هذا المعنى موقوف على ارتكاب تمحل وهو تقدير لفظ العدم في جانب المستثنى
فيكون مفاده انه ليس موجب وجود شيء للاعادة الا عدم هذه الخمسة فحينئذ ينقلب المستثنى منقطعا وهو تمحل آخر وفيه
ظاهر علته مع انه منحصر مورده في القواطع والزيادات ولا يشمل النقيصة للاجزاء وترك الشرط وهو مفسد آخر وان قدر المعاد منه
العام امرا باعتبار عدمه خاصة كالاجزاء والشرائط الوجودية كان المعنى لا تعاد الصلاة من شيء اي من عدمه مما يعتبر وجوده في الصلاة
جزءا او شرطا الا من الخمسة اي من عدمها وح لا يشمل الحديث الاعادة الناشئة من وجود القواطع في المستثنى منه ومن زيادة الركنين
في المستثنى وان قدر المعاد منه الامر العام بلا اعتبار [illegible] فان ما يعتبر في الصلاة قد يكون امرا وجوديا كالاجزاء والشرائط الوجودية
فهي كلها مما لا بد ان يكون معادا منها باعتبار عدمها وقد يكون امرا عدميا كالشرائط العدمية باعتبار نقيضها فتلك الشرائط العدمية
عبارة عن عدم القواطع وعدم الزيادات كان المعنى لا تعاد الصلاة من شيء الا من خمسة اي لا يوجب شيء ما اعادة الصلاة لا بعنوان
وجوده كالقواطع والزيادات ولا باعتبار عدمه كالاجزاء والشرائط الوجودية الا الخمسة المذكورة فانها توجب الاعادة تارة
باعتبار فقدها كما لو اخل بها وتركت واخرى باعتبار وجودها كما في زيادة الركنين وهذا المعنى اعم وشامل من المعنيين الاولين
فلعله المراد فيستفاد منه فائدة كلية ثانوية واردة على الاصل الاولي في الاصل الاولي فينقلب بذلك القاعدة كلية [illegible] الخلل
تنقيح المقام يقتضي ذكر امور الاول ان مورد الحديث كل مقام لم يحدث فيه ما يسقط به الامر [illegible] في الصلاة [illegible]
وذلك لان تشمل على عقدين ايجابي في المستثنى وسلبي في المستثنى منه والاول هو وجوب الاعادة عند فقد الخمسة او زيادة
بعضها وهو ما يتصور فيه ذلك كالركوع والسجود والثاني هو عدم وجوب الاعادة عند فقد غير الخمسة من سائر الاجزاء والشرائط
وعند وجود القواطع وحدوث الزيادات والعقد الايجابي منه يقتضي بقاء الامر الواقعي ولذا كان وجه للزوم الاعادة بل كان الامر الاول
ثابتا امرا مستقلا وتكليفا مستأنفا وفرضا جديدا او مثله لا يعبر عنه بالاعادة كما لا يخفى واما العقد السلبي منه فهو كاشف عن [illegible]
بقاء الامر لم يعمل وعدمه لانه يقتضي مع كل منهما وهو ظاهر فحجة شمول الحديث على العقد الايجابي المذكور لغير المنتفي الذي معه بقاء الامر الاول
ولو شرعا او [illegible] الدعوى انه كونه المورد مورد وجود الامر الواقعي شرعا فلا بد ان يكون هذا الحديث الشريف كاشفا عنه



وسعة في ذلك الأمر الواقعي بحسب اختلاف المكلفين وموزعاً عليهم لأنه بدلالته اللفظية ناظر اليه حاكم عليه مبيّن لمعناه
كاشف عن مراده وان المقصود منه في حق الجاهل القاصر مثلاً غيره في حق غيره فلولا دليل من عقل او نقل
على سقوط الأمر الواقعي في مورد لا يمكن اجراء هذه القاعدة فيه الثاني ان من المعلوم الضروري انه كما يوجب اطاعة
الأوامر سقوطها كذلك يوجب مخالفتها ذلك ايضاً [?] وانه بعد المخالفة لا يتصور بقاء الأمر فلو خوطب العاصي بعد عصيانه
كان مخاطباً بأمر جديد او تكليف مستأنف ففي كل مقام ثبت فيه مخالفة الأمر الواقعي لا يمكن اجراء هذه القاعدة فيه
الثالث ان سياق هذه الصحيحة آب عن طرو [?] التخصيص اليها كثيراً لأنها في مقام اعطاء قاعدة كلية فلا يمكن ارتكاب
مفادها عام فخرج ما خرج وبقي الباقي كما يتصور ذلك في سائر العمومات والاطلاقات الرابع ان كل مكلف عند
مخالفته على تقدير خروج الوقت لا يمكن ان يكون مشمولاً للصحيحة المذكورة لأن المخالفة توجب سقوط الأمر الواقعي
ومورد الصحيحة على ما عرفت ما كان الأمر فيه باقياً فلا تشمل الجاهل المقصر في الوقت كما يأتي اذا ظهر ذلك كله فنقول
لا شبهة في ان الحديث المذكور يشمل الجاهل القاصر المخل بالصلوة سواء كان قصوره من جهة الاستناد الى الامارات
الشرعية او من جهة خالص حكم العقل كالناسي للموضوع والجاهل المركب المعتقد للاتيان بالصلوة على وجهها وسواء
كان مسبوقاً بالعلم التفصيلي ام لا فناسي الحكم اذا كان قاصراً داخل تحت الحديث في ذلك لأن الأمر الواقعي بالصلوة
التامة الأجزاء والشرائط الخالية عن القواطع والموانع باق على شأنيته في حق القاصر وان لم يكن متوجهاً اليه لأجل
قصوره فان اخل بشيء من واجبات الصلوة شطراً كان او شرطاً وجودياً او عدمياً بالزيادة او النقيصة لأجل قصوره
فان كان ذلك الواجب من الخمسة وجب عليه الاعادة في الوقت وخارجه والا فلا اعادة عليه واما العامد العالم
والجاهل المقصر المعاقب على ترك المأمور به الواقعي وان كان في الجزئية والشرطية فلا يتصور في حقهم اجراء هذه القاعدة
اما الأول فواضح لأن معذورية العالم العامد في ترك الأجزاء والشرائط وزيادة الأجزاء عبارة اخرى عن نفي الجزئية والشرطية
ومانعية الزيادة وقاطعية القواطع بعينه [?] الأدلة انه مع جزئيته وشرطيته لا معذورية فيؤدي الى نفي الصلوة بالمرة الا الخمسة
فيكون مفاد الحديث لا اعادة بترك شيء من اجزاء الصلوة وشرائطها عالماً عامداً الا بترك الخمسة ومعلوم ان نفي الاعادة يستلزم
نفي مفهوم الجزئية والشرطية وهو كما ترى ولو سلم عدم ورود ذلك فلا اقل من لزوم تخصيص الأكثر فيه لعدم معذورية العالم
العامد وقد تقدم ان الصحيحة آبية من التخصيص كثيراً فضلاً عن ذلك مع ان التعبير بذلك بعد ذلك لا يخلو من بشاعة والحاصل [?]

عن قبول

عن قبول التخصيص وكذا الثاني فان الحديث لو جرى في الشبهة الحكمية كما هو مفاده ان كل ما شك في شرطيته او جزئيته فلا اعادة
من جهته فلا يكون جزءاً او شرطاً لأن نفي الاعادة يستلزم نفي اللزوم الا الخمسة فيكون مجموع شروط الصلوة ثلثة واجزائها
اثنين الا ما ثبت من الخارج شرطيته او جزئيته فقد عرفت ان اصل هذا التعبير ولو كان قابلاً للتخصيص فيخرج منه الجميع الا [?]
لا [?] تخصيص الأكثر [?] سوقه واما الثالث فلما تقدم في الأمر الثاني من ان المخالفة للأمر مسقطة له والمفروض ان
الجاهل المقصر عند ما عاقب على الأمر الواقعي فهو ساقط عنه فلا يشمله الحديث بعد ما تقدم من عدم شموله لمن سقط عنه الأمر [?]
نعم من ذهب الى ان الجاهل المقصر معاقب على ترك المقدمة اعني العلم دون اصل الواجب كسيدنا [?] الشيخ الى الاردبيلي
والى ان ترك التعلم محرم ذاتي لكون التعلم واجباً نفسياً كما عن بعض الأعاظم في حاشيته على المعالم فلا مانع عنده من جريان
القاعدة المذكورة في حق الجاهل المقصر ايضاً اذ لم يحصل مخالفة الأمر الواقعي فهو باق عليه بعد كما في الجاهل القاصر
لكنهما عندنا بمعزل عن التحقيق والحاصل ان من ترك السؤال بسوء الاختيار [?] وفرغ عن الصلوة غافلاً عن حقيقة الحال
فترك السورة مثلاً فان تعلم والوقت باق فهو بعد غير مقصر لأن الغرض من ايجاب السؤال هو الاتيان بالصلوة تامة
وان لم يبق الوقت بعد وامكنه الاتيان بها كذلك فهو قادر على الاعادة فيكون داخلاً تحت عموم الأمر بالصلوة
مع السورة لأنه لو اكتفى بما فعل من الصلوة بلا سورة حتى خرج الوقت عدّ عاصياً فعصيانه دليل عدم بقاء الأمر الأول
المقيد بالوقت في حقه وعدم كونه مأموراً به دليل عدم جريان الحديث في حقه لما تقدم في الأمر الرابع وبالجملة هذا الشخص
مع قطع النظر عن حديث لا تعاد لو اكتفى بما اتى به الى ان ينقضي الوقت كان مخالفاً من اول الأمر ومخالفته دليل سقوط
الأمر عنه فلو كلف حينئذ كان بأمر جديد فلا يشمله الحديث لكونه حاكماً على الأمر الأول وناظراً اليه وموزعاً له ومفسراً لمعناه
كاشفاً عن مراده لا انه كاشف عن شيء اخر غير الأمر الأول وان لم يتعلم الحكم حتى انقضى الوقت فتكشف
نقصه من اول الأمر فهو داخل تحت عنوان الجاهل المقصر المعاقب على ترك الصلوة في تمام الوقت من اول الأمر
الذي يترك فيه السؤال بسوء الاختيار فعند ذلك سقط عنه الأمر الواقعي بنفس صدور تركه مختاراً [?] فيسقط عن كونه
مشمولاً للحديث المذكور فلا ينفي عنه وجوب القضاء كما ذكرنا ان قيل ما الفرق بين الجاهل المقصر هنا وبينه في الجهر [?]
مع اتحاد مفاد ما ورد فيهما من الرواية الصحيحة لدلالة كل منهما في كل منهما على نفي الاعادة فلو كان نفي الاعادة هناك

الجاهل المقصر

كاشفاً عن كونه مأموراً بالمأتي به وان كان معاقباً على تفويت الواقع فلكن هذا التصحيح ايضاً كذلك كاشفاً عن كونه مأموراً
بالمأتي به وان كان معاقباً قلت الفرق ما تقدم في الامر الاول من ان هذا الحديث متضمن لثبوت الاعادة بالنسبة
الى الاخلال الواقع في الخمسة وثبوت الاعادة كاشف عن بقاء الامر الاول في الواقع فيكون نصبه منحصراً في صورة بقاء
الامر الاول لو شئنا وهذا الاجماع كون الجاهل المقصر معاقباً على ترك الامر الواقعي المستلزم لسقوطه بالمرة بخلاف
التصحيح الثاني فانه متضمن لنفي الاعادة خاصة ولا تلازم بين عدم الاعادة وبقاء الامر الاول فيصح مع سقوط
الامر الاول للمخالفة واستحقاق العقاب فيمكن جعل نفي الاعادة كاشفاً عن امر جديد وتكليف مستأنف بالنسبة
الى فاقد الجهر في موضعه وفاقد الاخفات كذلك فلا تنافي بين سقوط الامر الاول للمخالفة وثبوت الامر الثاني
على البدل وبالجملة يمكن تصحيح صلاة الجاهل المقصر بجعل عدم الاعادة كاشفاً عن كونه مكلفاً بما اتى به مع سقوط الامر الواقعي
بالمخالفة واستحقاق العقاب على تركه لان ثبوت الاعادة للاجماع الدال على ثبوت الامر الواقعي واستحقاق العقاب للاجماع
الدال على سقوطه فيمتنع اجتماعهما في مورد واحد ومنه اتضح ما فيما قيل في بيان الفرق بين المقامين من ان الجزم في
تصحيح عبادة الجاهل هناك وتطبيقه على القاعدة بعد حكم الشارع بالمعذورية الكاشف عن وجود مصحح في الواقع لا نعلمه
لا يوجب رفع اليد عن مقتضى القاعدة في المقام وجه الفساد ان التصحيحين كليهما متضمنان لنفي الاعادة ولا فرق بينهما من
هذه الجهة اصلاً فلو كان نفي الاعادة هناك كاشفاً عن مصحح واقعي لا نعلمه فليكن في المقام كذلك اذ بعد حكم الشرع بعدم الاعادة
عند ترك السورة مثلاً مطلقاً سواء كان التارك هو الجاهل القاصر او المقصر كما هو قضية اطلاق هذا التصحيح لا وجه لتنقيبه الا
واخراج الجاهل المقصر بعد [illegible] التصحيح عبادته في الواقع بما لا نعلمه من المصحح فالفارق منحصر فيما ذكرناه ثم ان الطهور
بالضم كالثبوت وبالفتح كالقبول اسم مصدر تطهر او طهر والثاني قد يكون بمعنى الفاعل وقد يكون بمعنى ما يتطهر
ومنه قوله [illegible] طهوراً على وجه وقيل بالضم انه اسم مصدر تطهر خاصة ويظهر من بعضهم انه بالضم مصدر طهر خاصة وكيف
كان فان جعلناه في التصحيح المذكور اسم مصدر تطهر فلا يشمل الطهارة الخبثية لان التطهر كثيراً ما يستعمل في رفع الحدث
خاصة ومنه حتى يطهرن على قراءة التشديد وان جعلناه مصدر طهر فقد يقال انه رفع الحدث والخبث باستعماله
في الجامع بينهما وهو الانسب بالظاهر والعموم وليس ببعيد ولا يمكن حمله على ما يتطهر به الا على تقدير شمول الاستعمال [illegible]

مع انه يقال وجب الطهور والمراد به فعل المكلف له ما يتطهر به وادعى بعض ان المراد هنا خصوص المصدر فيعم الطهارتين
ولا اجمال في الحديث وقال آخر انه ظاهر هنا في اسم مصدر تطهر فلا يشمل الا رفع الحدث ولا اجمال ايضاً والاولى
الحكم بالاجمال لفظاً ومعنى اما لفظاً فلانه لم يعلم انه بالضم او بالفتح وقد يكون معناهما مختلفاً واما بحسب المعنى
فلانه لا يعلم ان المراد به هو مصدر طهر حتى يعم الطهارتين او اسم مصدر تطهر حتى يختص برفع الحدث فارادة رفع
الحدث منه يقيني واما شموله لرفع الخبث في الثوب والبدن فهو مشكوك واذا كان كذلك فاجماله في المستثنى
يسري الى المستثنى منه فيصير عمومه مجملاً لا يمكن التعويل عليه في المشكوك وذلك لان الاقوى الحاق المستثنى بالمخصصات
المتصلة لسراية اجماله الى العام المخصص الموجود في الكلام سيما اذا كان اجمال اللفظ من جهة الهيئة ومن جهة المعنى معاً
فان العرف يحكم بالاجمال ح وان قلنا بان المستثنى في حكم المنفصل فعلى هذا لا يمكن التمسك بعموم المستثنى منه والحكم بعدم
الاعادة في صورة الاخلال بالطهارة الخبثية جهلاً ونسياناً نظيره لو قال اكرم العلماء الا الفساق واهن العلماء الا العدول
منهم وتردد الفاسق بين مطلق الخارج عن طاعة الله او خصوص مرتكب الكبيرة وتردد العادل بين من كان حسن الظاهر وصاحب الملكة
الرادعة فعند ذلك لا يمكن التمسك بعموم المستثنى منه لان التمسك به موقوف على كون الطهور هو خصوص رفع الحدث فيكون
الطهور بمعنى رفع الخبث داخلاً في عموم المستثنى منه المحكوم بعدم الاعادة وهو غير معلوم فيحكم بالاجمال ويرجع في
المشكوك الى مقتضى الاصول هنا وقد يستفاد من موثق منصور بن حازم قلت لابي عبد الله عليه السلام اني صليت
المكتوبة فنسيت ان اقرأ في صلاتي كلها فقال اليس قد اتممت الركوع والسجود [illegible] قاعدة ثانوية ايضاً واردة على
الاصل الاولي في خصوص الاخلال بالاجزاء فانه يدل على عدم الاعادة عند نسيان غير الركوع والسجود وعلى لزومها عند
نسيانهما وعدم التعرض لحكم نسيان النية والتكبير من جهة عدم تصور الاعادة ح اذ معه لا تنعقد الصلوة اصلاً كما هو واضح
وعدم شموله للاشتراط من جهة فرض كون نسيان الجزء لها [illegible] ترك الشروط الثلثة المذكورة في التصحيح الثابت وقد يقال
ان مقتضى رسل سفيان بسجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة عدم وجوب الاعادة عند الاخلال بالاجزاء [illegible]
نسياناً من دون استثناء امر [illegible] فيكون معارضاً للتصحيح الثابت في الخمسة والموثق في الاثنين والتحقيق انه غير دال

في هذا المعنى بل يحتمل قوياً ان يكون المراد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة بعد الفراغ عن صحة الصلوة فالمراد من الزيادة في الخبر المبطلين لا مطلقها فالمرسل غير ناظر الى الحكم لابطال الزيادة والنقيصة وعدم الابطال بها فليس مطلقاً بل مع ركته من هذه الجهة ان قيل احتمال عدم الورود في مقام البيان انما يتطرق في المطلقات ولفظ الخبر عام قلنا لفظة كل انما تفيد عموم مدخوله بحسب الافراد لا بحسب الاحوال ولو قال اشتر كل لحم اغنم او بياع كل لحم البقر فلفظ كل لا يفيد الا عموم مدخوله مع قطع النظر عن المدخول فلا يحكم باباحة كل لحم البقر حتى المغصوب منه لاجل العموم نعم يتم ذلك من جهة الاطلاق اذا كان في مقام البيان اذا ظهر ذلك كله فلنرجع الى ما كنا فيه من ان الجهل بنجاسة الثوب والبدن هل يوجب الاعادة ام لا فنقول ان مقتضى الاصل الاولى هو الاعادة بل القضاء وخبر لا تعاد الذي مر لم يدل الثاني لا يجري الا ان الاجماع والنصوص المتظافرة على عدم لزوم الاعادة والقضاء كافية وهل يجري مثل ذلك بالثوب والبدن ايضاً ام لا المحكي عن المشهور هو الالحاق وقبله ربما استشكل بعض والاقوى مع المشهور لقوله صحيح عبد الرحمن سئل الصادق عليه السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب ايعيد صلوته فقال عليه السلام ان كان لم يعلم فلا يعيد وان علم ان نجاسة الثوب من الموانع العلمية فكيف نجاسة محل السجود الغير المتعدية كلياً للفوري وطنبة الا ونجة غير قادحة بعد حصول القطع بالوجدان وقد يقال ان لفظ الطهور في الصحيح المزبور ظاهر في خصوص رفع الحدث فالطهارة الخبثية مندرجة تحت المستثنى منه المحكوم بعدم الاعادة عند الشك فلا حاجة الى التمسك بمثل هذه الفحوى التي هي اخو القياس بل هو هو ويشهد على هذه الدعوى ملاحظة انظائر من قوله لا صلوة الا بطهور المحمول على خصوص رفع الحدث وفيه ان هذا مما لا يب عنه لفظ الحديث لا اللغة ولا العرف ولا الاستعمال اذ ليس في لفظه ما يرشد اليه ولان ائمة اللغة صرحوا بان هذا اللفظ الذي لا ندري انه بالضم او بالفتح يطلق بلا قسمه معه بمعنى المصدر وعلى اسم مصدر يطهر الظاهر فلا قسمي الطهارة ولم يثبت فيه حقيقة عرفية ايضاً واما الاستعمالات فهي متعارضة اذ قد يطلق ويراد به المعنى الاعم كما لا يبعد ذلك في قوله لا صلوة الا بطهور بقرينة ذيل الخبر وهو قوله ويجزيك في الاستنجاء بالاحجار الثلثة فان هذا كالتفريع على سابقه فيظهر منه ان المراد بالطهور الاعم وقد يطلق على خصوص الخبثية كما في بعض الاخبار مبني على ارادة معنى الاعم ايضاً فيكون من باب اطلاق الكلي على الفرد وقد يطلق على خصوص رفع الحدث كما قيل وان الظاهر منه

في الاخبار نعم واقع في عبارة بعض اصحابنا الكبار وكيف كان فالظاهر ان دعوى ظهور لفظ الطهور في الصحيح في الطهارة الحدثية خاصة فاسدة لم يكن احتمال ارادة المعنى الاعم باقياً ومعه يبطل الاستدلال فالخبر سنده المشهور في الفتوى المذكورة ودعوى حصول الاطمينان منها غير بعيد كما لا يخفى هذا وقد يقال ان النص والاجماع منطبقان على معذورية من صلى في الثوب النجس جاهلاً فلو كان المراد من الطهور في الصحيح المعنى الاعم من الطهارة الخبثية لزم تخصيص الصحيح وتقييد في اطلاق لفظ الطهور بخلاف ما اذا كان المراد به خصوص رفع الحدث اذ لا تقييد لاطلاقه اصلاً فيكون عدم التقييد يكشف عن ان المراد منه خصوص رفع الحدث وهذا طريق معمول بين المحققين وفيه ان هذا الطريق انما يسلك في الشبهات المصداقية كما لو قيل اكرم العلماء الا زيداً وتردد في زيد بين زيد وغيره فاصالة العموم تحكم انه غير زيد واما في الشبهات المفهومية فلا اذ لا اطلاق في لفظ الطهور بعد تردده لفظاً ومعنى بين امور فلا يمكن جعل اصالة الاطلاق كاشفة عن المراد ثم ان الاخلال بالقبلة المذكور في الصحيحة ليس على اطلاقه مما يوجب الاعادة كما لو صلى الى ما بين المشرق والمغرب جاهلاً او ناسياً اذ لا اعادة بعد الكشف في الخلاف للاخبار ويمكن ان يقال ان هذا ليس تقييداً لاطلاق الصحيح نظراً الى ما في الاخبار من ان ما بين المشرق والمغرب قبلة المتحير كما ورد في تفسير آية ايناما تولوا فثم وجه الله من انه للمتحير فعدم الاعادة في الفرض انما هو لوقوع الصلوة الى القبلة فلا اخلال بها حتى يلزم به التقييد في الاطلاق فتدبر والله الهادي

لا معنى له فتدبر

فروع الاول اذا توضأ بماء مغصوب مع العلم بالغصبية وصلى اعاد الصلوة قلت الوضوء بالماء المغصوب على وجوه منها ان يكون عالماً بالموضوع اعني الغصب وجاهلاً بالحكم اعني الحرمة فيزعم اباحة استعمال المال الغير من غير فرق بين ملكه وملك غيره وهذا ان كان مقصراً كان كالعالم بالغصب والحرمة ولو كان قاصراً كان كالجاهل بالغصبية لعدم توجه النهي اليه ومنها ان يكون جاهلاً بالموضوع عالماً بالحكم فلا يدري ان الماء مغصوب بل يتخيل انه ملكه او ماذون فيه والحق فيه الصحة اذ لا مانع الا النهي الفعلي المرفوع عنه اذ لا تأثير في النهي الشأني بعد ان لا دليل في اباحة الماء على كونها من الشرائط الواقعية ومنها ان يكون عالماً بالغصب والحرمة ناسياً لكونه مغصوباً والحق فيه هو الصحة ايضاً لعدم كون

من الأعذار الشرعية بل العقلية ايضاً لارتفاع النهي الفعلي عنه ومنها الصورة بحالها ما سبب الحكم الى الوضع دون الموضوع
فان كان مقصراً فهو كالعامد الا في حكمه او قاصراً فكالجاهل بالموضوع المحكوم في حقه بالصحة ومنها ان يكون
عالماً بالموضوع والحكم كليهما والحق فيه الفساد لان الوضوء المأمور به عين استعمال الماء المنهي عنه فيمتنع اجتماعهما
الا على مذهب ما شم المغرور عند بعض متأخري المتأخرين لكنه بمعزل عما حققه المحققون بل لا ينطبق على اصولنا ولا
على اصول المعتزلة كما قرر في محله ثم ان هنا امورا ينبغي التنبيه عليها الأول انه لو صب الماء على محل الوضوء
جاهلا بالغصبية فالتفت قبل ان يخرج الماء عن الالية كأن يكون ماء زمزم في بلد العجم وماء الفرات لاهل
او ماء انبيع ما خوذ للاستشفاء بتراب الحسين او الوقت والدعاء فامكن جمعه ورده الى مالكه فلا اشكال في بطلان
الوضوء بعد ان اجرى الماء على المحل الحاصل به الغسل عين الغصب والتصرف في مال الغير المنهي عنه عقلا وشرعا فان الماء
المغصوب بعد مال الغير بل مال سواء امكن رده الى مالكه ام لا غاية الامر انه في الثاني يجب عليه بدل الحيلولة
فلو ردّ البدل لا ينتقل الماء الى ملكه بل هو باق بعد على ملك مالكه لان البدل ليس بدلا عن عين المال بل عوض بدل
عن السلطنة وان خالف في ذلك الشهيد وجماعة فجعلوه بدلا عن العين وقالوا بحصول المعاوضة قهراً
فيدخل العين في ملكه فيدخل البدل الى ... زعماً منهم لزوم الجمع بين العوض والمعوض لولاه وبالجملة
ذكر في باب الغصب ان ثم فلا يجوز رد البدل التصرف في الماء فيبطل الوضوء وكذا الحال فيما لو كان عالما
بالغصبية فغفل في الصب بل هو اظهر على ما قيل لكن الانصاف منع الاظهرية لان الصب وان كان حراما الا
انه من مقدمات الوضوء دون افعاله فالعبرة بالغسل المنهي عنه الحاصل بعد الصب الذي هو من افعال الوضوء المأمور به
الثاني انه لو صب الماء على محل الوضوء كله والماء باق على وصف الملكية لا المالية او الحقية المحضة التي هي دون
الملكية نظير العصير المغصوب الذي صار خمرا القابل لان يصير خلا وليس حقه الخمرة لغاسلة بوضعها تحت الدجاج
القابلة لان تصير فرخا فالظاهر بطلان الوضوء ايضا لان نفس الغسل الحاصل بعد الصب تصرف في ملك الغير او حقه
المنهي عنه شرعا فلا يكون ماء ما ... ينتقل الى البدل من غير فرق ايضا بين امكان الرد وعدمه لما عرفت من
عدم انتقال العين الى ملك الدافع بدل الحيلولة لان البدل المردود بدل المالية دون العين كما هو كذلك عند الشهيد

الأوّل



الأوّل والمحقق الثاني ره ومن تبعهما الثالثة لو صب الماء ... فالتفت والماء على العضو فصار في ذمته مشغولة بالبدل
فامكن الحكم بصحة وضوئه نظرا الى ان الغسل الحاصل بعد الصب ليس تصرفا في مال الغير ولا في ملكه ولا في حقه
لفرض التلف فلا نهي بل هو مأمور به فقط فلا مانع من صحة وضوئه وان وجب عليه رد البدل الرابع انه لو توضأ
بالماء المغصوب جاهلا بالغصب والتفت حال ارادة المسح والماء الباقي في محل الوضوء بعد باق على الحقية فهل يصح المسح ام لا
للوضوء ام لا وجهان من ان المسح ليس عين التصرف في الماء الباقي على محل الوضوء بل هو عين امرار اليد الذي يتبعه التصرف
في الماء بخلاف الغسل ولذا لو تنزّل في محل الغسل بمجرد امرار اليد على البشرة لم يكن غسلا كالوتر في محل المسح بمجرد اجرائه لم يكن
مسحا فلا مانع من الصحة بعد ان المفروض وقوع الاجزاء السابقة صحيحة والمسح لو اتفق بعد لم يكن غصبا الا ان يقال انه سبب الغصب
وسبب الحرام حرام فالمسح ايضا كالغصب حرام وان كان مناط النهي مختلفا فيهما لكنه تم على القول بحرمة السبب المنهي كما هو
المشهور دون القول بعدمها ومن ان المستفاد من بعض الاخبار ان الغرض من المسح ايضا هو التنظيف باجزاء الماء دون مجرد
الامرار ولهذا ورد انه لو تم القيس لكان مسح باطن القدم اولى من ظاهره فيستفاد منه ان الغرض منه نوع تنظيف فالمسح
لما كان غالبا ما يحتاج اليه لمناسبة بقية الاعضاء نوع تنظيف اولى فلا فرق بين الغسل والمسح في تحقق الغصب بهما
مضافا الى ما تقدم من صدق السببية ثم انه يمكن ان يقال ان ما بعد صبه على محل الوضوء خارج عن كونه ماء الصورة
بذلك من صفات المحل بقي ذلك رطوبة في المحل لا انه ماء في مقابل اليبوسة ولذا لو صب الماء على المحل فرفع
جرى الى الاسفل وكانت محجبة لا تسري بحال ... المرفق عنده ما منعتها الدماميه وليس التر فيه الا عن صدق
ان الفضل على الاجزاء المائية الموجودة في المحل عرفا حتى يقال انه ماء محض قليل لا في نجس وان كان كالجسد
الدقة ... لغير المبنية عليها الاحكام الشرعية واذا خرج الماء عن وصف المائية فكيف يبقى على وصف
المالية او الملكية او الحقية بعد انها كانت قائمة بالجسم الذي يقال انه ماء عرفا فاذا ارتفع الموضوع ارتفع
الوصف فيكون الماء تالفا عرفا من غير فرق بين كونه ماء فرات او زمزم او نيسان او غيره ذلك فلا يعد التصرف فيما
الغير او ملكه او حقه اصلا فلا مانع من صحة الوضوء مسحا كان او غسلا فلا مانع من تصرف الاوان وجب رد بدله
لا ... الاتلاف نعم لو علم انه معرض الاتلاف وفات المذكورة ذات المسح كان في العصير المغصوب الذي تخمر فالاقوى

فيحكم ببقاء الحقيقة بعد صيرورته خمراً ايضاً لبقاء المستحيل الذي هو العرض للحقيقة دون الموصوف بالعصيرية كما ان الحكم بالبقاء
وجه اما لو لم يعلم ذلك بان علم مدخلية الوصف او شك في ذلك فله اما في الاول فواضح واما في الثاني فلان المستند
للحكم بالبقاء هو الاستصحاب لا غير وموضوع المستصحب مشكوك البقاء اذ لعل للوصف مدخلا في الموضوع فكيف يستصحب
الحقيقة والحاصل انه كلما تحقق الشك في ... الحكم ببطلان الوضوء كما عرفت وجهه مفصلا وشروطه ...
لا معقبة في الثاني اذا لم يعلم ان الجلد ميتة فصلى فيه ثم علم لم يعد اذا كان في يد مسلم او شراه من
سوق المسلمين فان اخذه من غير مسلم او وجده مطروحا اعاد الصلوة قلت تنقيح الكلام في هذا المقام
يتم برسم مقدمة وهي ان المخل بواجبات الصلوة اما معذور عقلا حال الاخلال او شرعا او لا عذر له والاول
غير كاف في العذر فلا يحكم بسببه في حقه بالاجزاء لما مر مرارا من ان العقل لا يحكم في حق الجاهل الا بعدم كونه
بالصلوة الجامعة للشرائط والاجزاء ما دام جاهلا لا بانه كان مأمورا بما اتى به واقعا او ظاهرا اما واقعا فلان
الامر فرع التفات المأمور المفروض عدمه واما ظاهرا فلان الحكم الظاهري مأخوذ في موضوعه الشك بالمأمور به الواقعي
والمعذور العقلي غافل لا التفات له به فضلا عن الشك الموقوف عليه مع ان العقل الحاكم لا يحكم الا جزءا اما بنحو
الحكم او بعدمه فلا معنى لتردده في المقام بين الحكم بسقوط الاعادة وعدمه فما في بعض العبائر من تقسيم الحكم الى
الواقعي الاختياري والواقعي الاضطراري والظاهري الشرعي والظاهري العقلي والحكم بالاجزاء في الاخيرين
كما في الاولين مما لا وجه له لان العقل ما دام الجهل لا حكم له الا لسبب المحض وهو عدم كونه ما دام جاهلا مأمورا
ومكلفا بالمأمور به الواقعي التام الاجزاء والشرائط لا انه حاكم بكون ما اتى به بدلا او مسقطا عن الواقع فاذا
انكشف الخلاف فعدم الاتيان بالواقع حكم بوجوب الاعادة واما الثاني فلا يخلو امره من امرين لان المكلف
بعد سلوك ما اعتقده طريقا تارة ينكشف عدم الطريقية بان انكشف ان ما اعتقده طريقا لم يكن طريقا اصلا كما
لو ادى اجتهاده الى حجية امارة فسلكها في مقام العمل ثم انكشف خطائه في ذلك الاجتهاد وان ما اعتمد عليه
لم يكن طريقا اصلا واخرى لا ينقلب طريقيته الا انه انقلابه او بحصول انكشاف الموضوع للطريق الاول
كمن صلى بالطهارة المستصحبة ثم بان له نقض الحالة السابقة لا انه ظن حجية الاستصحاب ثم ظن عدم حجيته فانه

من القسم

من القسم الاول ولكن عمل بخبر ظن ان لا معارض له اقوى ثم عثر على معارض اقوى فان عمله ما دام الجهل كان مستندا
الى طريق شرعي وهو الخبر مع ضميمة اصالة عدم المعارض التي هي حجة بعد الفحص والآن يعلم ايضا ان حجيته عند العارف
معتبرة الا انه انقلب موضوعه وزال الشك في وجود المعارض الذي هو مجرى اصالة عدمه والقسم الاول ملحق بالعذر
العقلي الذي تقدم الكلام فيه من عدم معقولية الاجزاء معه لان المعتقد بان له طريقا شرعيا ثم انكشف خلافه
حاله حال الجاهل المركب بل هو هو فهو معذور عقلا لا شرعا فيبقى القائل بالاجزاء في الامر الظاهري الشرعي الفرق بين
هذين القسمين والحاق هذا القسم بالمعذور عقلا مع ان الاثر عدم اتفاقهم بذلك وان القسم الثاني في التوقف في عدم
الاجزاء ووجوب الاعادة والقضاء وحال المسالة من كان له طريق شرعي في حال العمل كان حال الطريق حكمه كحكمين
تكليفي محض هو جواز الصلوة مثلا ووضعي كما هو كون المأتي به هو الواقع فاذا انكشف الخلاف انقلب الطريق
قطعا لكن لم ينقلب بانقلابه الحكم الاول هو الجواز ووقوع الصلوة باذن الشارع وترخيصه لان الشيء لا يتغير
عما هو عليه بل انقلب في حقه هو الحكم الثاني اعني كونه هو الواقع بمعنى بدليته عنه وسقوطه اياه وذلك لان هذا
الحكم حال الجهل وقيام الامارة كان مترتبا على البناء على ان مؤدى الامارة هو الواقع فلما انكشف كان مترتبا على هذا
الموضوع فلما انكشف الخلاف وانه لم يأت بالواقع حكم العقل الصريح بانه من لم يأت بالواقع وجب عليه الاعادة
فوجوب الاعادة مترتب الان على موضوعه وهو عدم كونه آتيا بالمأمور به كما هو مقتضى الامارة فلزوم الاعادة
بعد كشف الخلاف وعدمه قبله انما هو لاجل تبدل الموضوع وان كان الحاكم في القضيتين هو العقل بالفعل بعد كشف
الخلاف لا يحكم بعدم لزوم الاعادة الا اذا ثبت ان المأتي به كان بدلا عن الواقع ظاهرا ومسقطا لما في الواقع لا ظاهرا فقط
حال الجهل وقيام الامارة ودون اثباته بادلة الطرق خرط القتاد ثم حكى عن الاستاد الشريف انه كان بانيا
على الاجزاء وعدم لزوم الاعادة بعد الاعتراف بما تقدم من عدم حكم العقل بالاجزاء بل الى خلقي وطبعه حكم بالعدم
استشف في ذلك عن ادلة الطرق بتقريب ان ... ناظرة الى ... بانها بدلا عن الواقع كما يكشف عن
ذلك بناء العقلاء في اوامرهم العرفية مؤيدة بعدم الفرق في ذلك بين الاحكام والموضوعات فكان الشيخ

لامراة قامت البيّنة على وفاة زوجها المحكوم بانه يخلّى سبيلها عند الشك في صحة التزويج لانها ذات بعل بحكم في هذه الاحكام
فالفرق بحكم هذا كلّه هو الكلام في القسمين الاولين واما الثالث لشغله بتقويم الاجزاء في صحة الصلاة كمن صلّى في جلد
يشك انه مذكّى ثم بان له انه ميتة او لا عذر له لا عقلا ولا شرعا ان قيل انه بان على حالة الحل في كل ما شك في حليته
وحرمته لصحيحة الاجماع على ان كل جلد حلال تجوز الصلاة فيه اذ لا قائل بالفصل والدليل على ذلك انه لا عبرة باستصحاب عدم
التذكية اما لعدم حجيته كما عليه بعض او لعدم كونه مجديا اذ لا يثبت به ان الجلد ميتة ومعلوم ان المانع من صحة الصلاة هو هذا
الامر الوجودي او لعدم جريانه هنا لان عدم التذكية المتيقن وجوده حال حياة الحيوان لا يبقى موضوعه الآن واما
بعد ازهاق الروح فلا يعلم انه كان بالتذكية او بحتف الموت حتف الانف مع انا لو سلمنا جريانه وقلنا بالاصل المثبت لا ينفع
ايضا لان اصالة عدم الموت حتف الانف يثبت التذكية واصالة عدم التذكية يثبت الموت حتف الانف فيتعارضان
ويرجع الى اصل الحل قلنا اولا قد قرر في محله حجية مطلق الاستصحاب وثانيا نمنع استصحاب عدم التذكية لانها [illegible]
بحال الدوام او مختصة دون اخرى كالحيوة ونحوها حتى يقال انه لا يبقى موضوعه والمراد من الميتة على ما يستفاد من الاخبار
والاخبار هو مجرد عدم التذكية وثالثا لو سلمنا عدم حجية الاستصحاب فيه امكن القول باعتباره الكل لما يستفاد من
الروايات مثل ما ورد من تعليل حرمة ما شك انه اخذه الكلب المعلم او غيره بالشك في انه اخذه فلو لا اعتبار تلك الاصالة
اعني اصالة عدم التذكية لما توجه هذا التعليل لان الشك ان كان موجبا في الحكم بالحرمة كان اللازم ان يكون الحل
متعلقا بالعلم بالتذكية وكان للعلم مدخل فيه وليس كذلك فعلم ان الشارع اعتبر في موضوع الشك اصالة عدم التذكية وفي
ذلك غنى وكفاية ودعوى ان الشك وان لم يكن موضوعا ايضا لكنه كاف في الحكم بالحرمة يدفعها انه لو كان كذلك ولم يكن
ذلك من جهة اعتبار الشارع اصالة عدم التذكية في موضوع الشك كان المتجه الحكم بالحل لاصل الحل الحاكم لولا اصالة عدم
التذكية فعلم ان الشارع اعتبر اصالة عدم التذكية بالخصوص في موضوع الشك في التذكية والحاصل ان قاعدة عدم التذكية
قاعدة مستقلة مع قطع النظر عن الاستصحاب فلو لم نقل بحجية الاستصحاب ايضا كان اللازم عند الشك في التذكية الحكم
بعدمها اذا ظهرت تلك المقدمة فنقول ان منها فروعا كثيرة لا باس بالاشارة الى نقل بعضها منها ما اذا اصلى في جلد
ميتة وهو لا يعلم واخذه من يد مسلم ولا شك ان يد المسلم في الجملة امارة على التذكية فيحكم بصحة صلاته ما دام شاكا

لأنّ

لأنّ اليد حاكمة على قاعدة عدم التذكية او استصحابه واما الاعادة والقضاء بعد الانكشاف [illegible] ومنها ما اذا اصلى
في الميتة جهلا وقد اخذها من سوق المسلم من يد مجهول الحال كفرا او اسلاما مع احتمال جريان يد المسلم عليه والظاهر هو الحكم
بالتذكية ايضا للاخبار كالصحيح عن الخفاف التي تباع بالسوق فقال اشتر وصلّ فيها حتى تعلم انه ميتة بعينه وغير
ذلك والظاهر ان سوق المسلمين ليس امارة مستقلة على التذكية بل امارة على يد المسلم التي هي الامارة فانه يعرف
العابرين منهم لا يستقلا في الشرع قلة فهو نظير محراب المساجد الذي هو امارة على البلد الذي هو امارة على القبلة
ومنها ما اذا اصلى في جلد وجده مطروحا في سوق المسلمين مع احتمال جريان يد المسلم عليه والظاهر ان الحكم بكونه ميتة مشكل
لان المستفاد من الاخبار كون سوق المسلمين امارة على يد المسلم الظاهرة في التذكية لكن لا اشكال في الحكم بالتذكية اذا
علم جريان يد المسلم كما يظهر من بعضهم من اعتبار يد المسلم هنا فالاولى جعله اذ لا فرق في ظهور اليد في التذكية بين الجلد غير
فالمطروح كونه بيده ولو في زمان فانه بمجرده كاشف عن التذكية ومثله ما القي في صندوق مع العلم بجريان يد المسلم عليه
بل ومثله لو اخذه من يد كافر كذلك فان العلم بجريان يد المسلم عليه كاف في التذكية كما عرفت ومنها ما اذا اصلى في جلد
اخذه في بلد الاسلام الغالب عليها المسلمون فالمستفاد من بعض الاخبار جواز الصلاة فيه مثل الصحيح لا باس بالصلاة
في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون
فلا باس ومثله الحسن كالصحيح يكره الصلاة في الفراء الا ما صنع في ارض الحجاز او ما علمت منه ذكوته ومثل القوي
بالسكوني من سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين فقال يقوّم ما فيها ثم يؤكل
لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها غرموا له الثمن الخبر لكن لا يثبت منها انه لو كان فيه اشتمال الجلد
يكشف عن جريان يد المسلم عليه كان ذلك امارة على كونه مذكى من جهة غلبة يد المسلم عليه في بلد الاسلام والله العالم
بمجرد كونه في بلد الاسلام كما يشعر به الاخبار في البلاد غير خال عن الاشكال ومنها ما اذا اصلى في جلد وجده
مطروحا في ارض لا يغلب عليها المسلمون فيحكم فيه بالميتة لقاعدة عدم التذكية ومجرد وجود المسلم فيها غير كاف
بل الحكم بالتذكية في ارض يغلب عليها المسلمون الا فيه لا يخلو من نوع خفاء ومنها ما اذا اصلى في جلد اخذه من يد
مسلم مستحل للميتة بعد الدباغ كالاشكال في اخذه من يد المخالف المستحل لذبايح اهل الكتاب فالمستفاد من بعض

الأخبار المنع من الصلوة فيه و ذهب اليه الفاضل ره في كره وهي قطع عما يؤخذ من يد المستحل للميتة بالدباغ مطلقا وان اخبر
بالتذكية لاصالة العدم وللخبرين في احدهما كان علي بن الحسين عليهما السلام رجلا صردا لا يدفئه فراء الحجاز فان دباغها
بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفراء فيلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقى القميص الذي يليه وكان
يسئل عن ذلك فيقول ان اهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكوته وفي الثاني قال اني
ادخل سوق المسلمين فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح لي ان ابيعها على انها
ذكية فقال ع لا ولكن لا بأس ان تبيعها وتقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال ع
استحلال اهل العراق للميتة وزعمهم ان دباغ جلد الميتة ذكوته والجواب عن ظاهرهما هو الحكم بالمنع ولو تم
دلالتهما في موردهما على الكراهة وهو مورد الشك فدلالتهما على الحرمة في مورد العلم بان ذا اليد يستحل الميتة فاذا نكر
فيصلح لتقييد الاطلاقات فما في بعض العبارات من الطعن على الفاضل قده في اختياره هذا المذهب بانه افراط كما
ومنها ما لو صلى في جلد مطروح شهدت البينة العادلة بانه مذكى فلا اشكال في جواز التعويل عليها ومنها ما اذا اشتبه في جلد
اخذه من يد مسلم او من سوقهم او شهدت البينة بانه مذكى فبان انه ميتة فهل يعيد الصلوة ام لا المشهور هو العدم بل قد يدعى
عليه الاجماع وادعى بعضهم ربما عدم العثور على المخالف ولعله لقاعدة الاجزاء كما صنع البهاء جماعة منهم المحقق ره في ا
على ما حكي حيث ذكر رواية حسن بن محبوب عن العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يصيب ثوبه ما ينجسه فنسي
ان يغسله فصلى فيه ثم يذكر انه لم يغسله ايعيد الصلوة قال ع لا يعيد قد مضت الصلوة ثم قال وعندي ان هذه الرواية
حسنة والاصول تطابقها لانه صلى صلوة مأمورا بها فيسقط الفرض بها ويؤكد ذلك قوله ع غفر لامتي الخطاء والنسيان
انتهى ومن الواضح ان الاصل في المقام غير قاعدة الاجزاء كما مر جوابه والا فمقتضى الاصل العقلي هو البطلان فظاهر
كلامه ره هو الحكم بالاجزاء حتى في مورد النسيان الذي هو من الاعذار العقلية لا الشرعية وهو بعيد جدا ولعله
لا ... نظرا الى ان المراد من الطهور هو خصوص رفع الحدث فيكون الميتة داخلة في المستثنى منه فيحكم بالصحة لكنك
قد عرفت الاشكال لاجل الاجمال في لفظ الطهور المسقط للاستدلال الا ان يقال ان المنع عن الصلوة في الميتة ليس
لاجل النجاسة ولذا ذكر في الذكرى ان الوجه في المنع هو نفس كونه ميتة وان قلنا بطهارتها ومن ثم حكم ابن الجنيد
بطهارة الميتة بالدباغ ومنع من الصلوة فيها كانت الميتة الطاهرة داخلة في المستثنى منه فيحكم بصحة الصلوة فيها

مع الجهل

مع الجهل ونتمم في الباقي بعدم القول بالفصل فان القائل بالفصل موجود في المستند فان ظاهره هو الحكم بالمنع لاجل النجاسة
كما هو المقدم به في كلام غير واحد لكن قد يمكن التمسك بالاخبار المجوزة للصلوة في النجس مع الجهل وعدم
لزوم الاعادة مثل الصحيحة المتقدمة في عبارة المعتبر ومثل ما دل على صحة الصلوة في ثوب عليه عذرة الكلب ونحوه و
للاخبار المتقدمة المتقدم بعضها ولعله ظاهر في الكل بمعونة القرينة لكن لا يستقيم الا على القول بان الميتة
لا تخلو عن اشكال بل عن بعضهم المناقشة في الحكم بعدم الاعادة لولا الاجماع بحيث لولاه لكان الحكم بالاعادة متعينا
كما لا يخفى لاصحة في الثالث اي الا يعلم انه من جنس ما يصلى فيه اعاد الصلوة اي قلت قد بنى بعضهم
مسئلة الشك في جنس ما يصلى فيه على كون مأكول اللحم شرطا او كون ما لا يؤكل لحمه مانعا فحكم على الاول بالبطلان
لعدم احراز الشرط وعلى الثاني بالصحة لعدم تحقق المانع في مورد الشك فيحكم بعدمه للاصل وافرع على كون الفاظ العبا
اسامي للصحيحة او الاعم فحكم على الاول بالبطلان وبني على الثاني الحكم باحدهما على ان العام المخصص بالمجمل المصداقي
هل هو حجة في المصداق المردد ام لا فحكم بالصحة على الاول دون الثاني وفي الكل نظر باي وجه والتحقيق ان
ان الشك في كون الملبوس المصلى فيه مما احله الله ام لا قد يكون في الحكم الكلي وقد يكون في الموضوع الخارجي فالاول
كان يكون جلد حيوان معلوم حيوانيته لا يعلم حكمه بالخصوص والثاني كان لا يعلم انه جلد شاة او الارنب
مع العلم بقبوله للتذكية ووقوعها عليه كما هو الاصل في كل حيوان شك في قبوله التذكية المستفاد من بعض الاخبار
ايضا فان كان الشك في الحكم فلا اشكال في الحكم بالحلية وانه مما يؤكل لحمه لان الاصل الاباحة لقوله تعالى باصرح
المستفاد من الادلة القطعية كتابا واجماعا وسنة مستفيضة فيها الصحيح وغيره ففي الصحيح عن سباع الطير
والوحش حتى ذكر له القنافذ والوطواط والحمير والبغال فقال ع ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه وقد نهى رسول الله ص
عن اكل لحوم الحمير وانما نهاهم من اجل ظهورهم ان يفنوه وليست الحمير بحرام ثم قال ع اقرأ هذه الآية قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا
اهل لغير الله به الآية ونحوه غيره فاذا ثبت انه مما احله الله تعالى فلا مانع من صحة الصلوة فيه حلا لكن الظاهر
من جماعة في باب الطهارة عدم الحكم بالحل حيث حكموا في الحيوان المتولد بين حيوانين بالطهارة والحرمة عملا بالاصلين

ولم يعلم المراد منه وكيف كان فتقدير لنا ولكل ما ذكره صاحب المعالم ره والفاضل المهذب قده وغيرهما لم يأتوا ببينة وان كان
الشك في الموضوع الخارجي فالظاهر انه ان كان هناك اصل موضوعي يعين احد طرفي الشك فيثبت كونه حلال
الاكل او من غيره حرمه فلا اشكال في الحكم بالصحة وجواز الدخول في الصلوة او يثبت كونه مما حرم الله اكله فلا اشكال
في البطلان بل يكفي في الحكم به عدم ثبوت كونه مما احله الله وهذا مما لا ريب فيه بل الكلام في الصغرى اعني وجود
الاصل الموضوعي والظاهر عدم وجوده في واحد من الطرفين خلافاً لما يظهر من محكي المعتبر والمنتهى من ان التذكية
من ان التذكية انما تؤثر بسبب قابلية المحل فقد تؤثر اثرين الحل والطهارة كما في الشاة وقد لا تؤثر الا الطهارة
كما في الارنب فعلى هذا القدر الثابت في المقام هو الطهارة دون الحل والاصل عدم تحقق سبب الحل وذلك
وذلك لان مقتضى هذا الكلام منها هو ان الحل انما يتوقف على سبب ولا يكفي في اثباته اصالة الحل فاذا شك
في تحقق السبب نفي بالاصل نظير المرأة المرددة بين الاجنبية ومواقعة من المحارم فاذا اعقد عليها لا يثبت الزوجية
لعدم احراز قابلية المحل فالاصل عدم تحقق الزوجية لعدم احراز تاثير السبب بعد ان الاصل ح ولكن الحق ان
الحلية اصلية للاشياء انما تثبت الحرمة كتاباً وسنة وليست التذكية مؤثرة فيها اصلا بل التذكية تفيد
في الحيوانات القابلة لها الطهارة ورفع الحرمة الناشئة من قبل كونها ميتة ومنه ان الاصل ثابتة في كل ما ذكي
وذكر اسم الله عليه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الحرمة الناشئة من الميتة بالتذكية فلا حرمة من جهتها قطعاً
واما احتمال الحرمة الناشئة من جهة اخرى فهو مدفوع باصل الحل والبراءة الاصلية فالتذكية غير نافعة لاثبات
الحلية الاصلية في الحيوانات اصلا بل انما هي لبيان موضوع اصالة البراءة والاباحة كما لا يخفى فظهر انه لا اصل
موضوعي يثبت احد الطرفين فليس في المقام الا الاصل الحكمي وهو اصل البراءة والاباحة ومن المعلوم ان الاصول
الحكمية لا تنهض لاثبات الموضوعات الخارجية المشتبهة فاصل الحل في المقام مما لا ينهض لاثبات كون اللباس مأكول
او محرم سواء كانت الحلية شرطاً او الحرمة مانعة وذلك لان صحة الصلوة في اللبنية مقيدة بوقوعها فيما احله الله
من اللباس او في غير ما حرمه الله على الاحتمالين وايا ما كان لا يثبت كونه كذلك باصل البراءة كما هو واضح ففي
الموثق كالصحيح بل قيل انه صحيح ان الصلوة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه

وكل شيء

وألبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت فاسد لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله ثم قال يا زرارة
فان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وروثه والبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي وقد ذكاه الذبح
وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلوة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح او لم يذكه ومثل ذلك
اخبار كثيرة ان قيل انه يمنع كونه كونه مما حرمه الله فانما امكن دفعه باصالة عدم المانع بخلاف ما اذا كان كونه مما احل الله
شرطاً فانه لا يمكن احرازه قلنا ان اريد باصالة عدم المانع اصالة عدم مانعية هذا اللباس المشكوك فلا مجرى لها
لعدم الحالة السابقة مفروضة عدم ثبوت كون هذا الثوب الخاص غير مانع حتى يحكم ببقائه على ما كان وان اريد اصالة عدم المانع
مع قطع النظر عن هذا الثوب فلا يثبت بها كون هذا اللباس غير مانع عن الصلوة لان عدم المانع الكلي المستصحب
لا ينطبق على هذا الثوب المردد ولا يكون هذا الثوب متصفاً به ولا ذلك العدم محمولا عليه اذ اقصى ما في الباب ان ههنا
ثوباً وعدم مانع لا ان ههنا ثوباً غير مانع كما ان عدم الحيض الكلي المستصحب لا ينطبق على هذا الدم الذي تقذفه المرأة
المردد بين كونه حيضاً او استحاضة فلا يثبت هذا الدم غير حيض فيندرج تحت قوله ع كل دم تقذفه المرأة وليس بحيض
فهو استحاضة بل اقصى ما يثبت لنا ان ههنا دماً وعدم حيض لا ان هذا الدم غير حيض ان قلت ما الفرق بين الملبوس
وبين المحمول في ذلك حيث يجرون الاستصحاب في الاخير دون الاول مع ان الدليل الدال على شرطية او مانعية
فيهما من واد واحد خصوصاً الصحيح المتقدم حيث عبر فيه كل من اللباس وغيره بكلمة في والتفكيك بينهما بجعل في
في على الظرفية الحقة في اللباس دون المحمول مما لا وجه له بل لا بد من حملها فيهما على ارادة معنى واحد اما الظرفية او
التلبس ومجرد التلبس ينفى المحمول لا ينفع جريان الاصل في الملبوس مع احتمال انه لا وجه للفرق بعد اتحاد الدليل
قلنا الفرق بين الملبوس والمحمول ظاهر اذ لا مانع من جريان الاستصحاب في الاول بخلاف الثاني توضيحه ان كلمة في
في المقامين لا تفيد معنى واحداً لان الظرفية المستفادة منها في كل مقام بحسبه فالمحمول المستصحب لما لم تكن الصلوة
فيه حقيقة اذ ليس هو لباساً له وصفة له او للمصلي فالظرفية فيه مجازاً مجرد التلبس الا ترى ان من حمل ما تحته اي المصلي
المزبور هو البول او الروث وليس يصح نسبته فيه الصلوة بل تقيد للثوب او المصلي فالمانع من الصلوة هو الثوب الذي فيه البول
او الروث او الوبر او غيرهما من المستصحب بخلاف اللباس فانه بنفسه ما يقع فيه فكلمة في هنا تفيد تقييد نفس

بسمه تعالى

الصلوة به وشبهه بهذا الفرق ما ورد من المنع من الصلوة في ثوب فيه وبر الارانب والثعالب اذا ظهر لك الفرق فاعلم انه ان لم يجب
يجري الاستصحاب في نفس الثوب او البدن فيقال مثلاً ان هذا الثوب لم يكن عليه وبر الارانب والاصل بقاؤه على ما كان فيثبت
بذلك عدم وقوع الصلوة في ثوب عليه وبر الارانب وهذا بخلاف اللباس لان اللباس ليس فيه الا البدن حتى يقال
ان بدن المصلي لم يكن جلده مما لا يؤكل لحمه والاصل بقاؤه على ما كان بل المأمور به هو الصلوة فيما احل الله تعالى وكلمة
الموصول عبارة عن اللباس مع هذا اللباس مما لا يجري الاستصحاب فيه جلدا نعم لو كان المأمور به الصلوة مع بدن ليس عليه
جلد ما لا يؤكل لحمه كان الاستصحاب في البدن جاريا كما في المحمول وكذا لو كان الشك في انه هل كان عليه حال الصلوة ثوب
من جنس ما لا يؤكل ام لا فانه يقال الاصل عدم كونه حال الصلوة لابسا لثوب هو من جنس ما لا يؤكل لحمه وليس المقام
من قبيله لانه لابس لهذا الثوب المشكوك قطعا وانما الشك في كونه مما يؤكل لحمه او مما لا يؤكل لحمه ومعلوم انه
لا استصحاب هنا يفيد انه صلى في ثوب غير ما يؤكل اللحم والحاصل ان الفرق بين المحمول وبين الملبوس غير خفي ومن ثم
اذا ورد لا تصل في النجس فانه يصح على هذا ان المانع هو النجاسة والمقصود المنع من التلبس بالنجاسة فاذا شك في نجاسة الثوب
او البدن جرى فيه اصل عدم النجاسة فيحكم بصحة الصلوة اذ بهذا الاصل يثبت انه صلى في ثوب غير نجس بخلاف ما اذا قيل
لا تصل في الحرير وشك في انه حرير ام لا فانه لا ينفع حينئذ عدم الحرير الكلي ولا اصالة عدم كون المصلي لابسا للحرير
وانما ينفع لو قال لا تصل مع ان يكون عليه لباس الحرير لا لا تصل في الحرير فان الحرير في الاول قيد للمكلف وفي الثاني
للمكلف به وهو الصلوة ولعله لاجل الفرق في العناوين حكم ايضا بعض اجلة السادة من معاصرينا بصحة الصلوة
اذا كان مثل اللبنة ملاقي شيء من ذلك الشيء في اللباس وبالبطلان اذا كانت بنفسها في الصلوة اذ على الاول يصدق
انه صلى في ما لا يؤكل لحمه لا على وجه الظرفية ولا على وجه التلبس بخلاف الثاني فانه يصدق انه صلى في ما لا يؤكل على وجه التلبس
وفيه نظر تأمل ثم ان هنا اشكالا اورده بعض المعاصرين وهو ان المستفاد من الموثقة مانعية تلبس المصلي
بشيء من اجزاء ما لا يؤكل لحمه عن صحة الصلوة فيجب ان لا يكون المصلي متلبسا بشيء منها على وجه من وجوه التلبس
فلو كان نفس اللباس من تلك الاجزاء فتلبس المصلي عبارة عن كونه لابسا له فكونه لابسا له في الحقيقة
مانع عن صحة الصلوة ولو كان المتلبس شيئا من تلك الاجزاء وهو في ثوبه فكونه لابسا لما فيه هذا الجزء مانع

عن الصلوة



عن الصلوة في الحقيقة وحينئذ فاجراء الاستصحاب في اللباس لاحراز عدم كونه مصاحبا لشيء مما لا يؤكل لحمه ليس الا كاجراء الاستصحاب
في نفس المصلي لاحراز عدم كونه لابسا لشيء مما لا يؤكل لحمه من دون تفاوت فكما يقال الاصل عدم كون هذا اللباس مصاحبا
لشيء مما لا يؤكل لحمه كما كان كذلك يقال الاصل عدم كون هذا المصلي لابسا لشيء مما لا يؤكل لحمه كما كان فلا فرق يتصور في المقام
اصلا غاية الامر ان يجري الاستصحاب في الاول في اللباس باعتبار الشك في مانعية ما فيه وفي الثاني في المصلي باعتبار الشك
في مانعية ما عليه من اللباس فان كان ينفع هذا الاستصحاب ينفع في المقامين والا فلا ينفع في شيء منهما ام ويمكن دفعه
بان المانع على ما يستفاد من الموثقة في المقامين هو اللباس ليس الا لكن مانعيته في اللباس باعتبار وصفه الذاتي
له وهو كونه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه وفي المحمول باعتبار وصفه العرضي وهو كونه بحيث وقع فيه جزء من اجزاء ما لا يؤكل
لحمه فالمعنى في المقامين هو اللباس الا ان وصف المانعية مختلف فيهما باعتبار الذاتية والعرضية واذا كان كذلك
ففي اللباس يظهر انه لا استصحاب فيه يمكن احراز كونه مما لا يؤكل لحمه بخلاف المحمول فانه وان كان لا يمكن احراز كونه بنفسه
لا يؤكل الا ان امكان احراز كون اللباس بحيث ليس فيه الا ما لا يؤكل لحمه كما كان كاف لصدق ان المصلي ما صلى
في ثوب فيه ما لا يؤكل بل صلى في ثوب ليس فيه الا مما لا يؤكل فيتم بهذا التقريب الاستصحاب في احراز انه صلى في الصلوة
بعنوان المشروعية وعدمها وبحيث لا يدل على اذ غفل عن حال الثوب فصلى فيه فبان انه مما لا يؤكل لحمه فصلوته صحيحة
اذ يكفي في الشرط تحققها في الواقع ولا يحتاج الى احرازها من اول الامر لان الشروط من التوصليات كما حقق
في الاصول بقي الكلام في بيان عبارة العنوان وحكم صورة الكشف الخلاف بعد انه دخل في الصلوة مع الوجه المشروع فنقول
ظاهر العبارة بيان حكم ما اذا دخل في الصلوة مع الوجه المشروع ثم انكشف الخلاف ويحتمل ان يكون المراد بيان حكم صورة ما اذا
دخل في الصلوة مترددا لعدم المبالاة والحكم بالاعادة على الاول تفريع اما لعدم الاجزاء وهذا مبني على مذهب المحقق
على ما تقدم من ان مذهبه الاجزاء حتى في الاعذار العقلية كما دلت عبارة المنقولة المحكية عن المعتبر فيبني النجاسة
وعلى الثاني فمعناه اتيان المأمور به بعد ما كان ما اتى به محرما ولغوا صرفا وقد مر ان الاحتمال الثاني اظهر وهو بعيد
الغرض ونحوه وكذا لا يخفى ان ما تقدم من بنائه على عدم الاجزاء ليساعد على ذلك ضعيف كما بعده عدم دليل خاص
في خصوص المقام يقتضي الاعادة مع ان في ذلك ان هذا الحكم يعني الاعادة منقطع به بين الاصحاب فكيف يحمل على صورة

وجود الامارة الباقي فيها غير واحد من الاجزاء فهذا ايضاً مما يؤيد الاحتمال الثاني وكيف كان فهنا فروع منها ما اذا شك
فيما لا يؤكل مع امارة شرعية دالة على انه مما يؤكل كالاستصحاب في المحل السابق بينهما فانكشف الخلاف وهو في الوقت
وظاهر الاصحاب بل في ... انه مقطوع بينهم هو الاعادة وربما يوافق بعض المتأخرين بحيث يظهر الميل الى عدمها ولا
الاجماع فالمسئلة ذات وجهين من قاعدة الشغل المتقدم مضافاً الى ظهور الاتفاق وعدم ظهور الخلاف المعتضدين
بالشهرة العظيمة كما قيل ومن القاعدة المعروفة بالاجزاء والاخرى المستفادة من صحيحة زرارة لا تعاد الصلوة الا من خمسة
ويمكن المناقشة في القاعدتين اما في قاعدة الاجزاء فباعتبار ما مر انها لو تمت لتمت في الموضوعات الخارجية بعد الغاء
الفارق ولا يلتزم به احد ولو تمت لم يبطل اثر الشرع في شئ من الموارد مع انه واقع كثيراً وجه الملازمة ان
القائل بالاجزاء يدعى ان المكلف اتى بالمامور به الظاهري ولا فرق عند العقل بين الاتيان بالظاهري بعد ان
الامتثال عقيب الامتثال المتحقق فيهما امر غير معقول اجمال الكشف بحكم الشرع به وتوهم ان الامر بالاعادة
فيما امر بها كاشف عن عدم الامر الظاهري مدفوع بان المفروض وجود الامارة الشرعية والاعتماد عليها
وعدم كون اعتبارها معلقاً على عدم الخطأ كما هو لازم القول بالاجزاء واما في القاعدة الثانية فبان الصحيحة
المذكورة تعارض الموثقة المتقدمة بتعارض العامين من وجه واذ لا ترجيح يرجع الى الاصل المقتضي للزوم الاعادة
كما عرفت الا ان يدفع اولاً بان لا تعارض بينهما بل الصحيحة حاكمة على الموثقة لان الموثقة في مقام بيان
اشتراط الصلوة بوقوعها في غير ما لا يؤكل لحمه فوزانها وزان الادلة الدالة على ان الصلوة في اصل الشرع مشروطة بكذا
وكذا كادلة اشتراط القبلة والستارة ونحوهما وقد تقدم حكومة الصحيحة عليها لكونها ناظرة اليها فلا اثر
لكون النسبة بينهما عموماً من وجه بعد الحكومة وثانياً بتسليم عدم الحكومة وان الموثقة ايضاً في مقام بيان
حكم الاعادة كالصحيحة بتقريب ان المراد ان كل صلوة وقعت بالفرض في شئ مما ذكر فيها من اجزاء ما لا يؤكل
لحمه فتلك الصلوة فاسدة غير مقبولة تجب اعادتها وذلك لان قوله حتى يصليها في غيره مما احل الله اكله
ليس غاية لقوله لا تقبل تلك الصلوة ضرورة ان ايقاع الصلوة في غيره لا يصير موجباً لقبول الصلوة الواقعة فيما لا يؤكل
لحمه بل هو غاية لما دل عليه قوله لا تقبل الله الخ التزاماً وهو كون المامور به الواقعي باقياً على حاله فيكون المعنى
المامور به الواقعي باق الى ان يصلي في غيره مما احل الله اكله فيكون مسوقاً لبيان حكم الاعادة وان الجمع

مع الموثقة لكن الموثقة مخصصة بالصحيحة السابقة الدالة على عدم الاعادة فيما اذا صلى وفي ثوبه عذرة انسان او كلب او سنور
وهو لا يعلم فيكون صحيحة زرارة سالمة عن المعارض فيقضى بالصحة وعدم الاعادة وتوهم ان السؤال في الصحيحة السابقة عن جهة
النجاسة وعن ان النجاسة مانعة ام لا لا عن جهة كون العذرة التي من اجزاء ما لا يؤكل لحمه مانعة ام لا وهو محل البحث
مدفوع بان حكم الامام عليه السلام بعدم الاعادة مطلقاً مع كون جهة النجاسة لا تنفك عن جهة كون العذرة من اجزاء ما لا يؤكل
لحمه حكمه بان العذرة مع الجهل بها لا توجب الاعادة اصلاً لا من جهة كونها من الاعيان النجسة ولا من جهة كونها من اجزاء
ما لا يؤكل لحمه اذ لا يعقل التفكيك مع عدم انفكاك العنوانين احدهما عن الاخر في الواقع في حكمه بعدم الاعادة
في الواقعة الخاصة المسئول عنها كما لا يخفى وقد نبهنا على غفلة كثير من الاعلام في كثير من امثال المقام هذا ويمكن دفع الاشكال
المورد على قاعدة الاجزاء بوجهين الاول منهما مبني على مقدمة وهي ان الاصل في موضوعات الاحكام التكليفية
او مطلق الاحكام هل هو الموضوعات الواقعية كما هو الحق وعليه المحققون او الموضوعات المعلومة ومنها تفرع الخلاف
في ان الاصل في الشرائط والموانع والاجزاء هل هو المعلومة او الواقعية بعد اتفاقهم ظاهراً على العلم بان بعض الاحكام
معلق على الموضوعات الواقعية واخرى منها على العلمية وكذا الشرائط بعضها واقعية وبعضها علمية فالكلام في مقتضى
الاصل في المقام حتى يكون هو المتبع في المشكوك والنفي الاول يبين جعلوا العلم وما يقوم مقامه من الامارات الشرعية
طريقاً الى الموضوعات الواقعية المعلق عليها الاحكام عندهم مع ان مقتضى الاصل الاول فيما ثبت من الخارج كون العلم معتبراً
في موضوعه واما العلميون منهم فانهم جعلوا العلم وسائر الامارات معتبرة في موضوعات الاحكام اذ ليس لذوات الموضوعات
مع قطع النظر عن العلم بالمعنى الاعم اثر من الوجوب ونحوه والطريق المعتبر بحكم الله عندهم على ما يقتضيه الاصل الا ما خرج بالدليل
ولازم الاولين ان يحكموا بثبوت الحكم عند العلم بالوجوب ونحوه لتحقق الموضوع وعند قيام امارة شرعية لتحققه ايضاً وان يحكموا
عند العلم بعدم الموضوع وعند قيام امارة شرعية على العدم ايضاً وان يتوقفوا عند الجهل المحض وعدم طريق اصلاً بان يحكموا
في حق الجاهل المركب بعدم الحكم اصلاً لا على النفي ولا على الاثبات فهو في حقه لا حكم له لا نفياً ولا اثباتاً حتى ينتفي الامر

كما ان اللازم للاخرين ان يحكموا بثبوت الحكم عند العلم الوجداني بالموضوع وبعدم الحكم عند عدم العلم الوجداني بثبوت الموضوع
وعند عدم العلم الشرعي بثبوته ايضا سواء كان هناك طريق شرعي على عدم الموضوع ام لا مثلا لازم للاولين في مسئلة شرطية
التذكية ومانعية الميتة في الحكم بالحلية ان يحكموا بالحل عند العلم بعدم الميتة وثبوت التذكية وعند قيام امارة كيد المسلم
مثلا على ثبوتها وعدم الميتة وان يحكموا بالحرمة عند العلم بعدم التذكية وعند قيام امارة شرعية ايضا على عدمها ايضا وان
لا يحكموا بشيء لا بالحل ولا بالحرمة عند عدم العلم باحد الطرفين لا وجدانا ولا شرعا كما في حق الجاهل المركب الى ان ينكشف
فيتبين احد الحكمين اما الحل او الحرمة ولازم للاخرين ان يحكموا بالحل عند العلم بالتذكية وكذا عند عدم العلم بثبوت الميتة
لا وجدانا ولا شرعا سواء كان هناك امارة على التذكية ام لا وان يحكموا بالحرمة عند العلم بالميتة وعند قيام دليل شرعي على الميتة
فلو لم يعلم التذكية وجدانا وقامت الامارة الشرعية عليها كيد المسلم كان الحكم عند الفريقين هو الحل ولكن مستند الاولين
ان اليد طريق شرعي لاحراز ما هو حلال وهو المذكى الواقعي ومستند الاخرين ان اليد ليست طريقا لاحراز المذكى
اذ لا حكم له اصلا بل المانع عن الحل الواقعي ليس الا العلم بعدم التذكية وفائدة هذه اليد رفع تحقق هذا المانع اذ لو لم يكن
هناك يد المسلم لجرت اصالة عدم التذكية فيثبت المانع لان المانع عندنا هو عدم التذكية بوصف العلم بالعدم الاعم من العلم الوجداني
والعلم الشرعي فاصالة عدم التذكية مانع عن الحكم بالحل الواقعي ففائدة اليد منحصرة في رفع ذلك المانع لا لاحراز مقتضي الحل
وكذا الظهر الثمرة بين القولين فيما اذا كان قاطعا بالتذكية وبوصف الواقع غير مذكى فان الاولين ما دام الجهل لا يحكمون
بشيء في حقه لا بالحل ولا بالحرمة وبعد كشف الخلاف يحكمون بانه كان حرمة في الواقع مع كون الفاعل معذورا عن سبب العقاب
والاخرون يحكمون بالحلية واقعا ما دام الجهل لان ما كان مانعا عن الحكم بالحل هو العلم بالميتة وجدانا او شرعا والمفروض
انتفاؤهما معا فهو حلال في حقه واقعا وبعد كشف الخلاف يتبدل الموضوع وليس حلالا عنده لان عدم التذكية في الواقع
مانع عن الحل عند الاولين فعند العلم بهذا العنوان وجدانا او شرعا كما في صورة جريان الاستصحاب بعدم التذكية
يبنى على عدم الحل لتحقق المانع وعند العلم بانتفاء هذا العنوان وثبوت التذكية وجدانا او شرعا كما لو اخذ من يد المسلم يحكم

بالحل

بحكم بالحل وعدم الحرمة وعند عدم العلم وعدم الطريق الشرعي كما في الجاهل المركب ليس من ذلك لا يحكمون في حقه بشيء لا بالحل ولا بالحرمة
بل يحكمون في حقه بالمعذورية لقرينة الخبر رفع الحرج كالبهائم ولو انكشف الخلاف يحكم عليه بالحرمة من اول الامر وهذا بخلاف
الاخرين كما عرفت فلو صلى في الجاهل المركب فيما لا يؤكل باعتقاد انه مما يؤكل فالاولون يحكمون في حقه بلزوم الاعادة لان
المانع عن صحة الصلوة وهو كون اللباس من لا يؤكل لحمه موجود غاية الامر انه كان معذورا حال الصلوة من جهة الحكم التكليفي عقلا
واما الاخرون فلا يحكمون في حقه بالاعادة بل يحكمون بالاجزاء لان المانع عن صحة الصلوة وفيما كان مفقودا واقعا
وهو العلم بانه مما لا يؤكل لحمه فلا مقتضي للاعادة وكذا اذا اخذه من يد مسلم وصلى فيه فبان انه مما لا يؤكل لحمه فالاولون
يحكمون بالاعادة لان المانع في الواقع كان متحققا وانما المكلف كان معذورا شرعا فوجب الاعادة والاخرون يحكمون بعدم
الاعادة ايضا لان المانع عن صحة الصلوة في الواقع كان مفقودا وهو العلم بانه ميتة اما العلم الوجداني فظاهر واما العلم الشرعي فلانه
اذ ليس هناك الا اصالة عدم التذكية والمفروض ان اليد كانت مانعة عن جريانه فلا مقتضي للحكم بالاعادة عندهم وانهم يبنون
على ذلك لظاهر الاخبار وما يستفيد منه من الادلة والاطلاقات الواردة في مقام النهي عن الصلوة فيما لا يؤكل لحمه فانهم يدعون
ان ظاهرها ولو بقرينة النهي كون العلم بما لا يؤكل لحمه مانعا لا نفس كونه مما لا يؤكل ولا يمتنع عندهم ورود دليل خاص في مورد خاص
على عدم الاعادة فيكشف عن كون العلم بما لا يؤكل لحمه مانعا لا نفس العنوان فيكون ما اتى به عين المأمور به لعدم مانع عنه في الصلوة
وان اردت تحقيق المقال لتوضيح الحال فاعلم ان محصل النقض الايرادين مبني على ان الاصل في الشرائط والاجزاء كونها كذلك
في نفس الامر مع قطع النظر عن علم المكلف بها او قيام امارة شرعية عليها وذلك لما اراد من ان الادلة الدالة عليها ناظرة الى الواقع
بل بما يستفاد من الاوامر والنواهي الشرعية الواقعية مع اختصاص توجهها وتنجزها بالعالم لا يجيدونها اوامر ونواهي ارشادية
ناظرة الى تحديد الحكم الواقعي فلا جرم يبنون على انها في الواقع شرائط او اجزاء او موانع ولا مدخلية للطرق والادراكات
المتعلقة بها في كونها كذلك وهذا اصل الاصيل لانهم يبنون عليه الى ان يدل دليل على خلافه فيكشف ذلك الدليل على ان الامر الفلاني
ليس من الشرائط والاجزاء الواقعية بل العلم بها وجدانا او شرعا مانع لا ذات وجوده في الواقع شرط حتى يجب احرازه
وبطريق شرعي كما دل الدليل على ان العلم بنجاسة الثوب او البدن او المكان في حال السجدة مانع عن الصلوة فعند الجهل بنجاسته لا

او كلها مبنيٌّ على الصحة وان انكشف الخلاف فيحكم بالاجزاء او فيها لان المانع عن صحة الصلوة كان في الواقع مفقودا الا ان المبني
اذ يبتني ح على ان الاصل في الشرائط والموانع والاجزاء هو كونها كذلك مع عدم العلم بانتفاء الشروط والاجزاء او مع العلم بوجود
المانع فالذي هو شرط هو العلم بانتفائه لا نفسه وكذا الجزء والمانع هو العلم بوجوده لا نفسه والمراد من العلم ما يعم الطريق المنصوب
شرعا وذلك لابتنائه على ان الادلة مما لم يتطرق اليها التقييد الا بهذا المقدار فلو قال لا تصل فيما لا يؤكل لحمه فيستكشف من ذلك
النهي كون العلم بانه مما لا يؤكل مانعا وغير هذه الصورة باق تحت اطلاق الصلوة فالقطع بانتفاء المانع ح فيحكم بالصحة وانها
ولذلك صورتها اذا علم بانه مما يؤكل الثانية ما اذا انكشف الخلاف لا يستند الى التقصير الثالثة ما اذا انكشف
مما لا يؤكل نسيانا لا يستند الى تقصير ايضا كما هو كذلك الرابعة ما اذا اغفل او اعتقد كونه مما يؤكل وكان جاهلا مركبا ففي
جميع ذلك يعلم يقينا بانتفاء مانع الصلوة وهو العلم بانه مما لا يؤكل لحمه ولو شرعا وتحقق شرطها وهو عدم العلم بانه مما لا يؤكل
ففي الصورتين الاوليين العلم بانه مما يؤكل لا مدخل له في الحكم بالصحة بل الذي هو ما يتحقق في جميع الصور الاربع وهو عدم العلم
بانه مما لا يؤكل كما ح لو فرضنا ورود دليل صارح في حق من صلى مع الجهل بانه مما لا يؤكل بوجوب الاعادة كشف عن ان المانع
في خصوص هذا المورد هو كونه مما لا يؤكل في نفس الامر والمفروض تحققه في نفس الامر ايضا فالحكم بوجوب الاعادة انما هو
من هذه الجهة وبذلك اندفع الاشكال عما لعله ان قيل بعد فرض ان المستفاد من النهي عن الصلوة فيما لا يؤكل لحمه
مانعية العلم بكونه كذلك كيف يقوم الامارات والاصول مقام العلم بانه مما لا يؤكل مع قد تقرر في الاصول ان العلم متى ثبت
كونه معتبرا في الموضوع امتنع قيام الاصول والامارات مقامه لما تقرر من ان الادلة الدالة على اعتبارها انما تدل على
ترتب الاثار الشرعية على مجاريها ومواردها لا غير وليس العلم من الاثار الشرعية المجعولة لمتعلقات تلك الامارات
والاصول الا ترى ان ما دل على حجية الاستصحاب او البينة او اليد او غيرها انما يدل على انه يجب ترتيب اثار ما قامت
تلك عليها عليه فاستصحاب عدم التذكية مثلا لا معنى له الا وجوب ترتيب الاثار ما ترتب على المستصحب في ثاني الشك والمفروض
ان المستصحب بناء على هذه الطريقة وكذا القول في ان البينة القائمة على انه مما لا يؤكل لحمه حجة لا معنى له اذ لا يعقل الا وجوب
ترتيب اثار نفس المشهود به والمفروض انه بنفسه خارج عن الحكم بالمرة وانما الحكم بالمانعية معلق على العلم بانه مما لا يؤكل فكيف
يفرض هنا معنى لحجية البينة المذكورة حتى يثبت بذلك العلم بالمانع وهو العلم بانه مما لا يؤكل مع ان كونها علما شرعا بانه مما

لا يؤكل

لا يؤكل بعد الحكم بانها حجة قلنا ذلك كله مما لا ريب فيه الا ان دعوى كون مؤدى تلك الامارات والاصول خالية عن الاثار
الشرعية مطلقا ممنوعة ضرورة انها معارضة للوجدان الا ترى ان استصحاب عدم التذكية له اثار شرعية مع قطع النظر عن مسئلة
كون عدم التذكية او العلم به مانعا كحرمة اكله مثلا وحرمة بيعه مطلقا ونحو ذلك وهذه الاثار اثار لعدم التذكية في نفس
الامر عند الفريقين فالمستصحب له اثار شرعية قطعا بعد الاعتراف بان المستصحب له اثار شرعية دلت ادلة حجية الاستصحاب على
ان يستصحب عدم التذكية لترتيب اثاره الواقعية وبعد جريانه حصل ما كان مانعا من صحة الصلوة فهو الثبوت العلم الشرعي
بانه غير مذكى وانه ميتة وقد ثبت ان كل علم بميتة مانع عن الصلوة بقوله لا تصل في الميتة مثلا وقس على ذلك حال البينة
وساير الامارات وقد ظهر من ذلك كله دفع اشكال [illegible] اذ ذلك الاشكال مورد على الاوليين
بعدم الاجزاء وعدم تحقق الامتثال وبقاء الامر الاول مع حكم الشارع بعدم الاعادة في مواطن كثيرة فان عدم الاعادة
معناه سقوط الامر الواقعي وعدم الاجزاء معناه بقائه وهما مما لا يجتمعان ومحصل الدفع ان البناء على كون الشرائط
واقعية انما هو من جهة الاصل والظاهر من الظواهر [illegible] لغير العلمي وهذا لا ينافي مع عدم الاعادة في مورد الكشف عن
الشرطية العلمية في خصوص ذلك المورد وبما ذكرنا ظهر الفساد وجه ما افاده الشهيد في البيان على ما حكي عنه من انه
اذا اطلع على ان الامام ترك سجدة واحدة نسيانا لا يجب عليه قصد الانفراد ووجه ما افاده العلامة قده في باب
صلوة الجماعة من ان المأموم اذا رأى في ثوب الامام نجاسة ينبغي للمصنف على انه هل يجب على الامام الاعادة اذا انكشف له
ذلك ام لا فعلى الاول يجب على المأموم في الفرض قصد الانفراد واما على الثاني فلا فهل يجد للكلامين وجها غير ما ذكرنا
فعلى هذا تكون السجدة الواحدة جزءا علميا في الصلوة بمعنى ان العلم بتركها مانع وتكون السجدتان معا جزءا واقعيا بمعنى ان
تركهما مطلقا مانع ووجودهما مطلقا شرط وتكون العلم بالنجاسة مانعا عن صحة صلوة الامام لا النجاسة الواقعية فعدم
العلم بالنجاسة شرط والمفروض كونه محرزا في حق الامام فلا مانع من صحة صلوة المأموم ايضا بعد ان صحتها مترتبة على صحة صلوة
الامام وكذا الظاهر ذكرنا وجه ما اورده في حكي المدارك على المحقق حيث حكم ببطلان الصلوة وعدم جواز الدخول فيها مع
الشك في انه مذكى او ميتة بان استصحاب عدم التذكية ليس بحجة فيكفي في جواز الدخول في الصلوة عدم العلم وكذا فانه ميتة

بسم العزيز

ثم ان بعض القائلين بالاجزاء كما عرفت لا يلتزمون بصحة الصلاة عند الدخول فيها شاكاً او ناسياً ولعل الوجه انهم رادوا ان
الشاك والناسي غالباً مقصر فالاصل فيها التقصير الى ان يثبت خلافه وكذا العلم فما ذكروه وجه ما ذكره صاحب المعالم (ره)
من منع استصحاب عدم التذكية مع انه قائل بالاجزاء فان عدم العلم الوجداني لو كان شرطاً للصلاة والعلم الوجداني مانعاً
ولم تكن الامارات قائمة مقام العلم لم يكن له داع في منع حجية الاستصحاب بعدم التذكية فعلم انه اذا جرى كان يتحقق به
المانع كما يتحقق بالعلم الوجداني بعدم التذكية فلاحظ وتأمل الوجه الثاني ما اشار اليه بعضهم ومحصله الالتزام بان
الامر بالاعادة في موارد الاجزاء امر تكليفي جديد فالمأتي به في الحقيقة فرض مستأنف ووجه تسميته بالمأتي به كوجه تسمية
معاد الحج الفاسد به مأتياً به على كون الفرض هو الاول والامر بالاتمام استحباباً له والمعاد عقوبة دون العكس ويؤيده
استحباب اعادة الصلوات المفروضات في مواضع معللاً بعضها في بعض الاخبار بان الله تعالى يختار احبهما وقد افتى بعضهم بعموم
التعليل في صلاة الجماعة التي ورد فيها ذلك ولا يخفى ما فيه لانه اشبه شيء بالقياس وكذا يؤيده مشروعية الاعادة عند
بعضهم في بعض اقسام التيمم وتقفقد بعد التزامهم بارتفاع الصلوات اليومية في بعض الايام الى ابدائهن فهي كانت
مقاعد او بعد التزامهم بوجوب قضائه لو تركه ووجوب قضائه على الولي لو مات الى غير ذلك من المبعدات فالاولى الحمل
على الوجه الاول فتدبر ومن الفروع ما اذا صلى شاكاً متردداً لعدم المبالاة ولا اشكال في بطلانه وعدم جواز دخوله
فيها من اول الامر وعليه ينزل ما في العنوان وما تقدم عن شيخنا من ان الحكم بالاعادة في تمام الصور مقطوع به بين اهل العلم.
لا مع الفرع الاول كما نبه بعض الشراح فوقع في توجيهه بعد العثور على مثل صحيحة زرارة القاضية بعدم الاعادة في صحيح [illegible]
فارق بين الجاهل بالشرط والمانع وامر على التصحيح ولو لم يتم وقد عرفت في الباب [illegible] لازم القول بان ما لا يؤكل مانع
على هو الحكم بصحة الدخول في الصلاة والاجزاء به لكونه مأموراً به ولا يلتزمون به ووجه اللزوم ما تقدم من انه مقتضى الامارة في
في اقيموا الصلاة ولم يخرج الا صورة العلم بانه مما لا يؤكل وجداناً او شرعاً والمفروض انتفاء الامرين في الشك كما ان فيها
في حق الغافل والجاهل المركب والحكم بالاجزاء في الثاني كما هو لازم مذهبهم وهم ملتزمون به مصرحون به دون الاول
تحكم صرف وهنا في لازم في مقام رد المحقق في صحة الدخول في الصلاة مع الشك في التذكية بعد منع استصحاب.

عدم التذكية

بسم العزيز

ولو تم انه لعله مستند الى اصل الحل وهو امارة شرعية فاسد لعدم كونه طريقاً الى التذكية اصلاً كما لا يخفى ومنها ما اذا دخل
في الصلاة جاهلاً بانه حرير مع قيام البينة على انه قطن مثلاً فبان انه حرير فهل يحكم فيه بالاجزاء ايضاً ام انه لا فرق بينه
وبين الفرع الاول لعل اما توهم بعض المعاصرين ان المانعية مستفادة من النهي عن لبس الحرير في الصلاة فتختص المانعية
بحال العلم كما هو مقتضى النهي فصورة الجهل تصح الصلاة فيها لعدم المانع واقعاً وهو العلم بانه حرير مضافاً الى [illegible]
لبس الحرير قبل الصلاة بناء على القول بعدم حرمته في ذاته الصلاة وقعت فيها احل الله وفيه ان النهي ارشادي
كيف يكشف عن ان لبس الحرير مانع عن صحة الصلاة واقعاً وانه لم يعلم بانه حرير فالاولى التمسك للتصحيح بذلك
الصلاة الخالية عند لا تعاد ولكن القول بالاجزاء والصحة مع قطع النظر عنها كما ترى ومنها ما اذا دخل في الصلاة
جاهلاً مركباً عن كونه مما لا يؤكل لحمه او حريراً او نحو ذلك فهل تصح صلاته مقتضى الاصل عنده البطلان كما انه عند
القائل بالاجزاء هو الصحة كما ان مقتضى الاصل الثانوي عنده هو الصحة ايضاً ومنها ما اذا نسي انه مما لا يؤكل لحمه
او حرير فصلى فيه فالحكم كما تقدم حرفاً بحرف من حيث الاصول والقواعد كما لا يخفى وتوهم ان [illegible] في نفي
واما السهو فان فعل ممكن اعاد كمن اخل بالقيام حتى نوى او بالنية حتى كبر او بالتكبير حتى قرأ او بالركوع
حتى سجد او بالسجدتين حتى ركع فيما بعد وقيل يسقط الزائد ويأتي بالفائت ويبني وقيل يختص هذا الحكم
بالاخيرتين ولو كان في الاولين استأنف والاول اظهر قلت السهو لغة فقد الشيء كما صرح به في الصحاح
ولذا اطلق على الشك في العدد مع سبق الحفظ ومن هذا الباب اطلاق السهو في الاخبار على الشك لكونه سبباً له كما لا يخفى
والمراد به هنا كما يظهر من المسائل الاتية ما يتعلق بالاجزاء مطلقاً سواء كان جزءاً اما ركناً كالاركان وغيرها او صورياً
كالموالاة ونحوها فليس مثل العدد المتعلق بالاربعة المذكورة هنا كذلك ويكشف ذلك عنه ان مقصد باب الخلل المخل للصلاة
من جهة ترك الاجزاء او زيادتها فما ذكروه في باب الصلاة من بعض الشروط التي وقع فيها الخلل فهو انما يكون استطراداً
ويكشف عن ذلك وضوحاً انهم يذكرون السهو عن الشروط في ابوابها هنا ثم هل المراد من السهو نسيان الجزء والشروط

هو الغفلة عن ذات الشك الجزء او الشرط بالخصوص لا يكفي في اثبات استناد الترك الى الغفلة من كونه شرطاً او جزءاً
ويتم هذا في بعض المقامات كما اذا تيقن الحدث فغفل وشك فاستصحب الطهارة وصلى ثم بان انه كان محدثاً وهاهنا سبيل
على ان من ترك شرط الصلوة ناسياً فلا اعادة عليه مثله فان قلنا بالاول فهو متعين في ترك الطهور وان قلنا بالثاني فهو ساقط من الشك
ودعوى انه لا يمكن تصحيح صلوته هاهنا اذ لا استصحاب بعد انتقاض اليقين بالطهارة باليقين بالحدث في الاثناء اذ غفل عن ان نقض فشك فيه
لان قوام الاستصحاب على الشك واليقين ووجودهما وجداناً في زمان الدخول في الصلوة فليس له استصحاب واقعي وظاهر حتى يستبين انه لم يكن
هناك استصحاب مجعولا باعتبار الواقعيات في هذه الحالة فيه لمن عرف فقه الاستصحاب بلا حاجة الى تطويل الكلام في شرح جهته ومثل هذا
الفرع ما اذا نسي الحمد ودخل في السورة فشك في انه قرء الحمد ام لا فلم يلتفت فاتم صلوته فانكشف انه لم يقرء الحمد فهل يدخل تحت ناسي
الجزء فلو دران من ترك الحمد ناسياً لا اعادة عليه كان داخلاً تحته ام لا اللهم الا ان يقال ان تركه للحمد نسياناً وحصول الشك
بعده في اثناء السورة لا ينفع في اتيانه الحمد بقصد انه جزء وانما المقصود هو الاتيان به بنفسه بداعي امر كان الاحتياط
مثلاً ومعلوم ان الاحتياط غير الاتيان بالشيء على الوجه الواقعي فتدبر ولو نسي الحكم وان السورة جزء للصلوة فتركها متعمداً
فهل يدخل تحت ناسي السورة الحق نعم لان ترك السورة نفسها مستند الى النسيان وهو المناط في دخوله تحت عنوان تارك السورة نسياناً
ان قيل لولا النسيان فلعله لم يأت بالسورة ايضاً قلنا نعم ولكنه لو لم ينس فلعله كان آتياً بها فترك السورة لا يستند الا الى النسيان والحاصل انه
متى فرض وجود دليل دال على ان من ترك السورة نسياناً فلا اعادة عليه فالنسيان لا بد ان يكون علة تامة لترك السورة حتى يشمله هذا
الدليل فلو كان الترك مستنداً الى امر آخر فلا يشمله هذا الدليل ح نعم الا ان الغفلة التي هي سبب تام لترك السورة مثلاً ربما يكون
الترك مستنداً اليها بالمناط لشمول دليل الناسي للسورة واما لو كانت الغفلة متعلقة بوصف كونها جزءاً ولم يكن سبباً لترك الجزء
بل كان سبب الترك امراً آخر فلا يشمله الدليل فحينئذ فرع لا يعتبر منها ما لو نسي حكم جزئية السورة للسورة فتركها من هذه الجهة ففي
ستم فهو داخل تحت الدليل لو فرض انه ترك السورة عن نسيان ومنها ما لو نسي الحكم الا ان السورة فتركها لا للنسيان بل لداع آخر حتى تم فهو غير داخل
تحت الدليل لان ترك السورة نفسها غير مسبب عن النسيان وانما الغفلة تعلقت بكونها جزءاً فلا يصدق انه ترك السورة نسياناً
ومنها ما لو نسي السورة مع الجهل بكونها جزءاً سواء كان قاصراً او مقصراً فترك السورة من هذه الجهة حتى تم فهل يشمله الدليل ام لا
اللهم نعم لو فرض انه ترك السورة عن نسيان غاية الامر انه حال الترك غافل عن خصوص الصحة ومن كونها جزءاً او هو لا يوجب بعد نسيانها

ترك الحمد بعد الحكم الى النسيان وحال الشك لا يقدر على الاتيان به لوجه الواقعي كما لا يخفى فالضابط هو كون الغفلة سبباً تاماً
لترك الجزء نفسه واما لو كانت متعلقة بنفس كونه جزءاً ولم تكن سبباً للترك كالناسي للحكم فقط فلا يشمله الدليل
فلا يندرج تحت الضابط المذكور ويحتمل جميع ما ذكرنا هو ان الملاك في شمول ادلة النسيان وعدمه هو كون النسيان
سبباً للترك مما يعتبر في الصلوة شطراً او شرطاً وعدمه سواء التفت الى الحكم ولم يشك فيه في اثناء الصلوة ولم يقدر على
الاتيان به على وجهه ام لا يلتفت حتى تذكر انه نسي ذلك الشيء فعلى هذا انقسم المكلف اما عالم بالحكم قبل النسيان
ام لا فان كان الاول فاما ان يتعلق نسيانه بخصوص الحكم لا المتروك بحيث يكون الترك غير مستند الى النسيان بل الى عدم
الداعي الى اتيانه مثلاً او يتعلق نسيانه بالمتروك فيكون الترك مستنداً اليه وهو على قسمين فاما ان يحصل له حالة
الشك بعد الترك نسياناً ام لا يحصل له شك اصلاً حتى يتذكر والاول خارج عن الادلة قطعاً واما القسم الاول من
الثاني فربما توهم بعض وجه البقاء نظراً الى انه وان ترك اولاً الشيء نسياناً الا انه طرء عليه حالة الشك فالترك
المطلق الحاصل بها انما هو مستند الى الشك في امر الشارع بالمضي اما لاجل الاستصحاب او لاجل امارة اخرى كقاعدة
الشك بعد تجاوز المحل فليس الترك بتمامه مطلقاً مستنداً الى الغفلة في هذه الصورة بل الى الامارة الشرعية فلا يشمله
ادلة النسيان في هذه الصورة وفيه ان هذا الشخص داخل تحت ادلة النسيان ضرورة ان تركه للفاتحة مثلاً اولاً مستند
الى النسيان الا انه بعدما حصل شكاً في انه اتى بها ام لا لا يعقل تكليفه بالاتيان بها على انها جزء لان المفروض انه شاك
في ذلك فيحتمل الاتيان بها فيكون ما ياتي به ثانياً لغواً او زائداً فالاجزاء كيف يعقل امره بالاتيان بها على انها جزء
فاذا كان كذلك فيصدق انه كان من اول الامر ترك الفاتحة التي هي جزء للصلوة نسياناً فيكون تركه في الآن المذكور
مستنداً الى النسيان ان قيل يمكنه الاتيان بها بعنوان الاحتياط لولا امر الشارع بالمضي وعدم الاعتناء بالشك قلنا امره
على الاتيان بعنوان الاحتياط غير اتيانه بها على انه جزء والمطلوب في الصلوة هو الثاني في الاول القسم الثاني بان امره الشارع حال
الشك بالاتيان بها احتياطاً فيخرج عن محل البحث اذ الثاني على وجه الاحتياط يقوم مقام الواقع فلا يصدق انه ترك نسياناً

والاصل انه لا مجال لهذا التوهم واما القسم الثاني من القسم الثاني ففيه اشكال في كونه مشمولاً لادلة الناسي وان كان الثاني فغير معلوم
اما ان يكون قاصراً في جهله بالحكم الشرعي او مقصراً وعلى التقديرين مشمول لادلة الناسي بعد فرض استناده الى نسيانه
فلو دل دليل على ان من ترك السورة ناسياً فلا اعادة عليه او من ترك الطهارة الخبثية نسياناً اعاد كان شموله لذلك
الدليل وما اتانا من يحكم بالصحة ملاحظة ودخوله تحت عموم لا اعادة عليه مثلاً لو لا خلله بالصلاة من جهة اخرى كالاخلال
بالنية وذلك كما فرضنا انه قبل طرو حالة النسيان عليه لم يكن بانياً على الاتيان بالسورة او كان متردداً والحكم لاجل عدم التصميم
النية غالباً فالحكم ببطلان صلاته لذلك لا للقصور او انه ليس في الشمول ان قيل انا اذا فرضنا استقامة النية
ح لكن مع ذلك لا يمكن ادراجه تحت ادلة الناسي ايضاً لان المعيار في الدخول وعدمه استناد الترك الى النسيان وعدمه
كما عرفت وليس مع كل لا استناد للترك ح الى النسيان عليه وهو عدم الداعي او عدم العلم قبل عروض حالة النسيان
قلنا فهذا خلاف الوجدان ضرورة ان بعد صلاحية الامرين للعلية انما يستند الترك الى احدهما او كليهما لو بقيا
على حالهما واما اذا زال الاول بطرو النسيان فلا يعقل استناد الترك الى شيء منهما فكيف لو قرر العلة بعد انعدامها
فالسبب التام ليس الا النسيان لا بل لما تقوم كونه سبق العلتين فقد تبين ثم انه اذا ترك شيئاً من اجزاء الصلاة
حتى دخل في جزء آخر فقد قيل ان مقتضى القاعدة الاولية مع قطع النظر عن القاعدة الثانوية والاخبار الواردة
في خصوص المقام هو البطلان لدوران الامر بين امور ثلثة يكون مقتضى الاصل في الكل ذلك مثلاً لو ترك الفاتحة
نسياناً حتى دخل في السورة فان مضى في صلاته ولم يلتفت لم يلزم النقص في الصلاة وهو معذور يكون مقتضى الاصل
فيه البطلان وان رجع واعاد الفاتحة فلا يخلو اما ان يعيد السورة بعدها ام لا فان كان الاول لزم زيادة السورة
والاصل يقتضي البطلان وان لم يعد السورة معها لزم الاخلال بالترتيب المعتبر بين الاجزاء والاصل فيه البطلان ايضاً
فهنا امور ثلثة يلزم احدها لا محالة ويلزم منه البطلان وربما يظهر من الذخيرة ان مقتضى استصحاب وجوب المنسي
الاتيان به لا محالة فيدور الامر بين احد الامرين اما رفع اليد عن الترتيب المعتبر بين اجزاء الصلاة بان قرء الحمد
دون السورة او رفع اليد عن عدم الزيادة فيقرء الحمد والسورة بعده فلا يلزم الاخلال بالترتيب وانما يلزم زيادة السورة

وفيه انه لا معنى لاستصحاب بقاء الامر بالمنسي ضرورة ان الامر المتعلق به غير مستقل ناشئ عن الامر بالصلاة المركبة ولا مفروض
زوال هذا الوجوب بتعذر الاتيان بالكل لدوران الامر بين امور كل منها علة تامة لزوال الكل فلا يعقل بقاء الامر المتعلق
بالجزء بعد زوال الكل لكن الانصاف ان مقتضى صحيحة زرارة لا تعاد الصلاة الا من خمسة استثناء ما عدا الخمسة عن
تحت الاصل الاولي والحكم بالصحة فيها كالحكم بالبطلان في الخمسة ان قيل ان ظاهر الصحيحة عدم اعادة الصلاة الا من خمسة
بعد الفراغ من الصلاة وبقاء الوقت فلا تكون ناظرة الى الحكم المتذكر في الاثناء ولو سلم عمومها لذلك ايضاً لزم استثناء الاكثر
ضرورة ان الخارج اكثر مما ابقي من الباقي مع ما تقدم من ان سياقها آب عن التخصيص فضلاً عن كونه كثيراً قلنا اما دعوى ظهورها في خصوص
ما بعد الفراغ فهي ممنوعة واما لزوم تخصيص الاكثر فهي كانت بعد ان ترك الشيء نسياناً انما يتحقق عرفاً اذا فات محله فلو كان
المحل باقياً فلا يصدق اصلاً مثلاً في ما يمكن الاتيان بالسبحة فيه لو سكت ولم يات بها لا يقال انه ترك السبحة وليس ذلك
الا لبقاء المحل عرفاً فيفوت الشيء وتركه يدور مدار فوت محله ومحل كل شيء عرفاً الفوت اذا دخل في شيء آخر ما يغايره مثلاً
ترك الحمد عرفاً انما يصدق بمجرد دخوله وانتقاله الى السورة فاذا امر الشارع باعادة الفاتحة بعد ما دخل في السورة كان ذلك منه
امراً بالغاء ما اتى به من السورة فيكشف ذلك عن ان محل الفاتحة لم يفت في نظر الشارع فيكون الدخول في السورة في نظره
بمنزلة السكوت في نظر العرف فكما لا يصدق الفوت في المثال عرفاً فكذلك لا يصدق شرعاً فبعد ذلك يخرج عن عموم الصحيحة
فلا يلزم طرو التخصيص بها اصلاً كما لا يخفى اذا ظهر لك ذلك فاعلم انه لو اخل بالركوع حتى سجد اعاد كما هو المشهور بل قيل
فيه الا من المدارك نقلاً للاولى الاردبيلي ره وبعض من تأخر عنه حيث ذهب الى ان مقتضى القاعدة الصحة وهذا مبني على ان
المبطل منحصر في الفرض في زيادة سجدة واحدة اذ لو رجع واعاد الركوع وسجد يلزم زيادة سجدة واحدة والمشهور ان زيادة
السجدة الواحدة عن سهو لا تبطل الصلاة للاخبار وكلمات الاخيار ولكنك قد عرفت مما ذكرنا ضعف ذلك وفساده
لان قضية الصحيحة هو البطلان لعدم فوت الركوع بعد ما دخل في السجدة ان قيل ما ذكر انما يلزم البطلان اذا اخل بالركوع
حتى اتم السجود ولم يقل احد فلعل الفوت ليس من افعال الصلاة بل هو من مقدمات السجود فلا يوجب فوت المحل
عرفاً بعد ان فوت كل شيء انما هو بالدخول في غيره مما يعتبر في الصلاة شطراً لا من باب المقدمة فلو لم يركع حتى هوى

لا يصدق انه اخل بالركوع عرفاً بخلاف ما اذا دخل في السجود الذي هو من اجزاء الصلوة المتمم الا ان يدل دليل خاص من الشارع

الغاء الشارع ما فعله من السجود فيكون ذلك الدليل كاشفاً عن عدم فوت المحل عند الشارع ومن المعلوم انتفاء مثل

البحث الدليل الموجود كما يأتي التنبيه عليه انشاء الله تعالى فيه بدل على فوت المحل وبطلان الصلوة فلاحظ وتأمل ثم ان عبارة

العنوان مشتملة على قاعدة كلية وبعض مسائل القاعدة فهو ما اشار اليه بقوله رحمه الله فمن اخل بركن اعاد وتوضيحه ان

الاخلال بالركن عن سهو ونسيان عبارة عن تركه تركاً مستنداً الى الغفلة كما تقدم مشروحاً والدليل على كون تركه كذلك

مبطلاً للصلوة وموجباً للاعادة ما مر التنبيه عليه من قوله عليه السلام لا تعاد الصلوة الا من خمسة والمراد من الاعادة في تلك

الفروع ما يعم الاعادة المطلقة وان لم يصدق عنوان الصلوة اصلاً واما المسائل فالخوض فيها موقوف على ذكر مقدمتين

الاولى ان ترك الشيء عن سهو ونسيان الذي هو المعبر عنه في كلام المحقق رحمه الله في العنوان بالاخلال بذلك الشيء

انما يصدق عرفاً اذا انتقل الى ما يليه من اجزاء الصلوة ولو بقصد الاخير لا فراغ ما اذا كان ما بعده لم يترك اثر اخلال الشيء من اجزاء

الصلوة كمقدمات الجزء المتأخر كالهوي الواقع بعد الركوع فانه من مقدمات السجود الذي هو وضع الجبهة على الارض

فاقبل الوضع ليس من اجزاء الصلوة فلو لم يركع قبل السجود فهوى للسجود لا يصدق عرفاً انه ترك الركوع نسياناً الا بعد

الوصول الى حالة الهوي شبيه امر خارج عن ماهية الصلوة ويحكم بان المصلي لما يركع بعد وهو في محل لم يتجاوز عنه

والحاصل ان الجزئين ان كانا متصلين ولم يفصل بينهما باجنبي فان علم بكونه اجنبياً لا يحكم بانه تركه نسياناً

الا بعد ما صار مشغولا بالجزء الثاني فان غفلوا عن ذلك وزعموا انه جزء فحكمهم بتحقق عنوان الترك مستند

الى غفلتهم عنه فلا عبرة به ففي هذه الصورة ايضاً صدق الترك نسياناً انما يتحقق اذا دخل المصلي في الجزء الثاني

التالي للاول فيقال انه ترك الاول عن سهو ونسيان هذا فيما اذا كان صدق الترك نسياناً على حسب متفاهم العرف

اما صدقه شرعاً فهو متبع اعتقاد الشارع بالجزء التالي للاول المدخول فيه بان كان له زيادة عند الشارع مخلة بالصلوة

ولعله يمكن كشف ان كان وجوده في نظره كعدمه فيجب الدخول فيه لا يصدق الترك بالنسبة الى ما قبله فمن ترك

التشهد ودخل في القرائة مثلا او كما ذكره ثانية مثلا لا يصدق في حقه انه ترك السجدتين سهواً في نظر الشارع لانه

لم يعتد



لم يعتد بالقرائة الواقعة في غير محلها فهي في نظره لغو صرف فالمصلي في نظره كانه لم يسجد وهو في محل السجود المتصل

المحل الا اذا ركع فيما بعد الركعة الثانية مثلا فيحكم اذ دخل في الركوع من الركعة الثانية بصدق شرعاً انه ترك السجدتين

سهواً واما قبل الركوع فلا فان الافعال الواقعة من المصلي بين حالتي الغفلة والذكر كلها لغو صرف في نظر الشارع لا اعتداد

بها اصلا الا اذا كان من الاركان كالركوع من الركعة الثانية بالنسبة الى من تحقق في حقه ترك السجود نسياناً فعلى هذا البيان

لا يلزم ارتكاب خلاف ظاهر فيما دل على ان الاخلال بالسجود مثلا مبطل للصلوة مطلقاً في جميع الاحوال التي بعد الغاء

الشارع ما فعله المصلي بين حالتي الغفلة والذكر لا يعد عنوان الاخلال بالسجود حاصلا حتى عند الشارع فخروج

هذا القسم عن عنوان ذلك الدليل العام خروج موضوعي لا حكمي فلا يسمى مثل ذلك تخصيصاً لذلك الدليل العام

بل يكون تخصصاً كما هو واضح الثانية ان النية المعتبرة في العبادات هل هي عبارة عن الداعي كما عليه المتأخرون

او خطور صورة العمل والقصد اليه بان يكون اخر النية متصلا باول اجزاء العمل كما عليه جماعة بل قيل انه المشهور بعد

اطباقهم على عدم لزوم خطور صورة العمل والالتفات اليه في الجملة حتى عن القائلين بكفاية الداعي اذ لا يعقل تحقق

الداعي الا في اختيار بعض ذلك فالقرينة الاولى يعتبرون عدم الغفلة المنافية للعارف لذلك العزم التفصيلي المفروض

لزومه اما لو اشتغل بما لا يرتبط بذلك العمل من الامور الاجنبية فلا محالة يزول ذلك المعنى المعبر عنه بالداعي

اذا اشتغل بمقدماته فانه لا ينافي ذلك وان غفل عن اصل العمل بالمرة وقد يشتبه الحال فيشتبه في بقاء الداعي وعدمه

من جهة خفاء ما فعله بين حالتي الالتفات اللاحقة والمفروض كما عزم الدخول في الحمام لاجل الغسل فغفل عن حاله فادام مشغولا

بالمقدمات يكون ذلك الداعي موجوداً قطعاً ولما دخل الماء والتذ بحرارته وارتمس لدى الالتذاذ كان ذلك

عملاً اجنبياً مستنداً الى داع اخر غير داعي الغسل اذا خرج من الحمام لا يحتسب ذلك الارتماس في حقه غسلاً وان كان في قوله

في الحمام الداعي للغسل لانشاء ذلك الى داع اخر غير داعي الغسل بخلاف ما اذا ارتمس لا للداعي الاخر وان لم يلتفت الى انه

الغسل ايضاً فانه يحتسب في حقه غسلا لاقترانه بداعي الغسل ثم ان ارباب هذا القول لا يقولون بالاستدامة الحكمية وانما هي

من مخترعات الفرقة بلا فرق حيث دل النص والاجماع على اعتبار النية في تمام العمل ودل الاجماع ايضا على عدم لزوم
الحضور الذهني والحضور الفكري في تمام العمل فاخترعوا من هذين الاجماعين عنوانا سموه بالاستدامة الحكمية
فقالوا ان المعتبر مقارنا للعمل هو الحضور الفكري على الوجه المعهود عندهم على خلاف فيه بينهم في الاول ويكفي
في باقي العمل الاستدامة الحكمية المستمرة ما دام لم يحصل فعل المنافي ونية الخلاف واما ارباب القول بالداعي فالنية
عندهم امر واحد وذلك المعنى المعهود المعبر عنه بالداعي عندهم امر مستمر ما لم يحصل الصارف على الوجه
الذي عرفته اجمالا وايضا النزاع في جزئية النية وشرطيتها مختص باصحاب القول بالاخطار واما اصحاب الداعي فلا
يتصور جزئية النية عندهم اصلا ولعل قوله عليه السلام لا عمل الا بنية يومي اليه او يدل عليه فان مقارنة التكبير

التكبير

مع تعلقه بطهور المتنزع عنه الشرطية بعد تخللها انما هي في الخارج في وجوب الاستمرار ما دام العمل
موجودا الى ان الشروع فيه الآن الفارغ عنه كالآخر والحاصل ان ارباب هذا القول مطبقون على الشرطية والنزاع
في الجزئية والشرطية انما يتفرع على القول الاخير وربما فرعوا عليه ثمرات ليس المقام مقام التعرض لها اذ ظهرت لك فلنفرض
فاعلم ان هنا مسائل الاولى ما اشير اليه في العنوان بقوله لكن اخلالها بالقيام حتى نوى وهذا التفريع مبني على القول
على الشرطية النية وركنيتها كما عليه بعض القائلين بالاخطار واما على القول بالشرطية سواء قلنا بالداعي او الاخطار
فلا وجه له اما الاول فلانه على القول بالجزئية والركنية يكون القيام من شروطها الواقعية كما دل عليه النص والاجماع
ومعلوم ان الاخلال بالشرط اخلال بالمشروط فاذا كان الاخلال بالشرط مبطلا للصلاة مطلقا كما هو مقتضى الركنية كان
الاخلال بالشرط ايضا كذلك فلو نوى قاعدا ثم تذكر وجب عليه القيام مقدمة للنية ولا ضير في تكرار النية لانه مؤكد لها
لان عدم وجوب الخطور من اول الصلاة الى آخرها رخصة وتسهيل على هذا القول فلا يعقل الزيادة في النية كما توهمه بعض
من لا خبرة له ان قيل القيام على هذا القول ليس الا من صفات الركن وهو النية وصفات الركن وشروطه داخلة تحت عموم
المستثنى منه في قوله عليه السلام لا تعاد الصلاة الا من خمسة قلنا اولا صفات كل ركن لا بد ان يكون ركنا عقلا فرورة انتفاء الموصوف
والمشروط بانتفاء شرطه ووصفه فلا نرم الالتزام بركنية النية هو الالتزام ببطلان الصلاة بنقصان القيام الذي هو شرطها

ولذا قيل ان القيام المتصل بالركوع ايضا ليس بركن وان كان الاخلال به مبطلا للصلاة بل هو شرط انما تحقق الركوع او المحقق
فليس واجبا مستقلا في الصلاة حتى يكون ركنا لكن الحق هو ان القولين معا اما الاول فلان تحقق مسمى الركوع لا
يتوقف على القيام بل يمكن تحققه من القعود وغيره واما الثاني فلان كون القيام فعلا خارجيا واجبا في الصلاة مفروغ عنه وكونه معتبرا
في الصلاة شرطا للركوع لا مستقلا يحتاج الى دليل اخر غير ما دل على اصل وجوبه في الصلاة واذ ليس فليس فالقيام المتصل بالركوع
ركن مستقل من اركان الصلاة في عرض الركوع والسجود من الذكر ونحوه فاتضح ان القيام المعتبر حال النية بما هو معتبر
في الركن ولا وجه للاكونه من احد اوصاف الركن المقيد وجوبه به عند الشارع وثانيا انه لا معنى لكونه داخلا
تحت عموم المستثنى منه في قوله عليه السلام لا تعاد الا من خمسة ضرورة انه بعد لم يحصل خلل بالقيام اذ بعد اشتراط النية به
اذا حصلت النية لا في حال القيام لم يتحقق محل القيام فيجب تداركه سواء كان ركنا ام لا واما على الثاني فلانه على القول
بشرطية النية تكون نفس النية خارجة عن الصلاة كما هو حاق معنى الشرطية فالقيام المعتبر فيها شرطا يكون خارجا عن
الصلاة فالاخلال بالقيام لا يكون اخلالا بالركن ولا كالا يخفى ومن هنا ظهر ما لو اخل بالقيام حتى كبر وحكم بالبطلان
حافظه كما اعترف به في الرياض وعليه الاجماع ويدل عليه النص الدال على عدم الاعتداد بالتكبير اذا كان المصلي قاعدا
ومن هنا امكن تصحيح المسألة السابقة بناء على كون النية شرطا كما صرح به في الرياض حيث قال في بيان المسألة
المسألة الاولى انه يتوقف على ثبوت ركنية القيام حتى حال النية ووجهه غير واضح خصوصا على مذهب من جعل النية
شرطا خارجا عن حقيقة الصلاة الا ان يوجه باشتراط مقارنتها للتكبير الذي القيام ركن فيه قطعا ومن لا تتحقق
الا حالة القيام فتدبر انتهى الثانية ما اشير اليه في العنوان بقوله او بالنية حتى كبر والدليل على البطلان ما ذكره غير
واحد قال في الرياض ووجه بطلان الصلاة بالاخلال بالنية حتى كبر على القول بجزئيتها واضح وكذا على غيره فان
التكبير جزء من الصلاة اجماعا فيعتبر فيه النية وغيرها من الشرائط لان شرط الكل شرط لجزئه ويلزم من فوات
الشرط فوات المشروط انتهى كلامه اقول وهذا ينطبق على ما ذكرنا من ان الاخلال بالمشروط والاخلال بالشرط
فلا يمكن تصوير الاخلال بالشرط منه دون حصول الخلل في المشروط فبعد فرض كون المشروط ركنا في الصلاة لا بد ان يكون

الشرط كذلك ايضا ومن هنا نقول ان النية وان كانت خارجة عن الصلوة كما هو مقتضى القول بالشرطية الا انه لما كان
الاخلال بها مستلزما للاخلال بالركن الذي هو التكبير فلا جرم يحكم ببطلان الصلوة الى العمد ما لو اخل بالتكبير حتى فرغ
فمن ثم ترى الاجماع على البطلان من سهى عن التكبير حتى قرأ وفي الجواهر اني لم اجد فيه وان الموجود الاجماع على ركنية
لا الابطال بالاخلال سهوا اقول وذلك كاف في ذلك لان المفروض ان حكم الركن اجماعي والمفروض هنا ان الصلوة
الاخلال عن لا بمجرد الانتقال الى ما يليه والحكم ببقاء المحل موقوف على الالتزام الشرعي ببطلان القرائة مع صحة الصلوة ولم يثبت
وقد قررنا في المقدمة ما يوضح ذلك فراجع وكذا عن ارشاد الجعفرية والنجيبية الاجماع على ذلك وفي ... ان هذا
الحكم مجمع عليه بين الاصحاب على ما نقله جماعة وفي الجواهر انه يظهر الخلاف في ذلك من السرائر حيث انه جعل من السهو الموجب
للاعادة الصلوة السهو عن تكبيرة الافتتاح ثم لا يذكرها حتى يركع وجعل من السهو الموجب للتلافي السهو عن التكبير ثم ذكرها
وهو في القرائة قبل الركوع فاوجب عليه ان يكبر ثم يقرأ اقول يحتمل ان يكون اختلاف التعبير في عبارته من جهة اختلافه
في الروايات الاتية فمراده من ايجاب التكبير اذا ذكر قبل الركوع التعبير باعادة الصلوة بهذه العبارة تبعا للنصوص الواردة
فالحق فلا خلاف في المسئلة بل لا يتصور فيه الخلاف كما لا يخفى مضافا الى الاخبار المستفيضة فمنها الصحيح عن الرجل ينسى
تكبيرة الافتتاح قال ابو جعفر عليه السلام يعيد ومنها رواية محمد عن احدهما عليهما السلام في الذي يذكر انه لم يكبر في اول صلوته
فقال عليه السلام اذا استيقن انه لم يكبر فليعد ولكن كيف يستيقن ومنها قول الصادق عليه السلام عن رجل سهى خلف الامام
فلم يفتتح الصلوة فقال عليه السلام يعيد الصلوة ولا صلوة بغير افتتاح ومنها قوله عليه السلام ايضا في خبر ابن ابي يعفور في
الرجل يصلي ولم يفتتح الصلوة بالتكبير هل يجزيه تكبيرة الركوع فقال عليه السلام لا بل يعيد صلوته اذا حفظ انه لم يكبر ومنها
خبر ذريح المحاربي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل ينسى ان يكبر حتى قرأ قال عليه السلام يكبر فانه لا
في الاعادة التي تحصل بالتكبيرة قطعا ومنها خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له الرجل ينسى ان يكبر حتى قرأ
او لتكبيرة الافتتاح فقال ان ذكرها وهو قائم قبل ان يركع فليكبر وان ركع فليمض في صلوته فتأمل ودعوى ان هذه
الاخبار الامرة باعادة التكبير ظاهرة في صحة الصلوة فاسدة بل المراد اعادة الصلوة كالاخبار الامرة بالاعادة

مرجحا

مرجحا وذلك لان فرض الصحة متفرع على القول بانعقاد الصلوة بالنية بغير المقارنة للتكبير وعلى القول بكونها
جزءا للصلوة واما على القول بانها الداعي المستمر وانها شرط فلا يتصور انعقاد الصلوة من دون التكبير مع ان
الاجماع واقع على وجوب مقارنة النية للتكبير من غير فرق بين كونها جزءا او شرطا ومن غير فرق بين حالتي العمد والسهو
والذكر ومن هنا حكي القول بركنية مقارنة النية للتكبير عن السيد حسن بن السيد جعفر وحاصله انه بعد الاتفاق
الاجماع على لزوم مقارنة النية للتكبير لا يتصور انعقاد الصلوة بمجرد النية وان قلنا بانها جزء فرع لو كبر
قائما وقرء جالسا سهوا فلما فرغ من القرائة تذكر انه اخل بالقيام حال القرائة فقط فهل يبطل صلوته ام لا
وعلى الثاني هل يعيد القرائة ام لا وجوه لا ريب في انه لا تبطل صلوته لانه ترك واجبا غير ركني فمقتضى القاعدة
لا انعقاد وهو الصحة واما وجوب استيناف القرائة وعدمه ففيه اشكال قد يقال ان القيام لو كان شرطا للقرائة ولم يكن
من واجبات الصلوة مستقلا وجب عليه تدارك القرائة عن قيام لان الاخلال بالقيام حينئذ اخلال بالواجب
الذي هو القرائة ومحلها باق اذ لم يركع بعد فكأنه لم يقرء اصلا ثم تذكر قبل ما يركع فانه يجب عليه تدارك القرائة
ح اجماعا فكذا هنا لان المفروض ان الاخلال بشرط القرائة اخلال بالقرائة الواجبة ولو كان القيام واجبا
مستقلا فلا يجب عليه اعادة القرائة بل لا يجوز لانه يوجب زيادة القرائة والقيام الواجب قد فات محله عرفا
ولا دليل على انه اتى به تلك القرائة الواقعة حال الجلوس والمسئلة محل اشكال ولم اعثر على مصرح بها ولا بحكمه
ان يقال ان المسئلة مبنية على الاشتباه بين كونه فعلا مخصوصا جزءا للصلوة وبين كونه مقارنا لجزء آخر من اجزائها
شرطا ولا دافع لهذا الاشتباه الا ان يقال انه اذا كان جزءا للصلوة تكون الصلوة صحيحة من دون وجوب تدارك
القرائة وان كان شرطا مقارنا كانت الصلوة صحيحة بشرط تدارك القرائة فكونه شرطا يقتضي تكليفا زائدا
على كونه جزءا مستقلا والاصل البرائة يقتضي الصحة من دون وجوب تدارك القرائة ان قيل الاصل بقاء وجوب
القرائة الواجبة في الذمة ولا يحصل الخروج عنها الا باعادة القرائة فانا قلنا الشك في اصل اشتراط القرائة
بالقيام والاصل البرائة وان لم نقطع الحكم بعدم الشرطية الا انه يرفع التكليف الزائد كما قررنا واشتغال

بسمه العزيز

الذمة بالقرائة لم يحصل من اول الامر انه جاء بفعل كما هو واضح الا اني لم اجد تصريحا في كلماتهم فالاولى هو التوقف
لعل اعتبر بعد ذلك الفحص عما يتعلق به الخامسة ما اذا اخل بالركوع وتركه عن سهو حتى دخل في سجدتي السجود
فقد اختلفوا فيها على اقوال اشبهها بالقواعد هو المشهور بينهم وقيل انه ذهب اليه عامة المتأخرين ومن
من القدماء كالمرتضى واتباعه وهو القول بالبطلان من دون فرق بين الاوليين والاخيرتين ومال بعض
تبعا للمولى الاردبيلي الى الصحة ولزوم الرجوع الى المنسي والبناء على الصلوة مع مراعاة الترتيب مستدلا
على ذلك بانه لا دليل على البطلان لان قصارى ما يلزم هو زيادة سجدة واحدة ولا دليل على بطلان الصلوة بها
بل الدليل على عدمه وهو ما دل على انه لا تعاد الصلوة من سجدة بل من ركعة اي ركوع وهذا المحمول بينهم لنا على المختار
قوله عليه السلام لا تعاد الصلوة الا من خمسة الخ ودل على ان ترك الركوع نسيانا موجب لاعادة الصلوة بعد ما تقدم
من ان ترك الركوع بمجرده لا دخل في فعل اخر وهو السجود ان قيل ان ما له تركه فاسلم الا انه في نظر الشارع
ممنوع والمعتبر هو ذلك دون العرف قلنا قد تقدم ان عدم صدق الترك شرعا مبني على الغاء الشارع فعله
المصلي بين حالتي الغفلة والذكر كالسجود في المقام وهو غير معلوم اذ لا دليل عليه فالعبرة بالعرف ان قيل لنا ما
يدل على عدم اعادة الصلوة من سجدة بل من ركعة هو الدليل على ذلك قلنا الظاهر من ذلك عدم اعادة الصلوة بزيادة
السجدة الحاصلة بعد فعل الواجب من السجدة كان سجد على السجدتين ثم زاد اخرى عليهما من سهو نظير زيادة الركوع
سهوا او لعل الان مورد الخبر هو الزيادة الحاصلة بعد فعل المزيد عليه فلا دلالة للخبر على المقصود ويدل على المختار
ايضا ما روي عن اسحق بن عمار قال سألت ابا ابراهيم عليه السلام عن الرجل ينسى ان يركع قال يستقبل حتى يضع
كل شيء موضعه وجه الدلالة ان المتبادر من الاستقبال ولو بقرينة النظائر هو استقبال الصلوة وظاهر تعليله
هو كون زيادة السجدة او هي مبطلة وذلك لان كلمة حتى هنا بمعنى كي وقوله علة غائية لما قبلها ومعنى الاستقبال
وهذا قوله هو وضع كل شيء موضعه الذي هو فعل مقيد بقيد الترتيب والمنفي منه كون المناط هو القيد
فيكون بيان القيد للاهتمام به لا لان المناط هو ذات المقيد وانما جمع بالقيد بيانا للواقع كما في قوله تعالى
يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق لان ظاهره عكس ذلك وبيان

جعل



وبيان جعله خليفة وهكذا وكون ذكر الحكم بالحق بيانا للامر وحتى فالمفهوم في المقام ليس من حمل الوضع علة للاستقبال
بل هو كون الوضع المخصوص المحصل للترتيب المعتبر بين اجزاء الصلوة علة نفي الحقيقة يكون نفس حصول الترتيب
غاية للاستقبال ولا يتم ذلك الا بعد الفرق بينه وغيره عن الاخر فيما كون زيادة الركوع مبطلة والاخر كون نقصان
الركوع كذلك ايضا والا فلا معنى للعلة المذكورة اذ لو لم يفرق نقصان الركوع لم يحصل خلل بالترتيب اذ هو يصير عدم
الركوع كوجوده فلا يوجب تركه عدم وضع اجزاء الصلوة في موضعها بل يقع كل جزء منها في موقعه وكذلك
لو لم يكن زيادة السجدة قادحة في الصلوة كان اللازم استقبال الركوع المنسي ثم فعل السجدتين بعده ولا يلزم
اخلال الترتيب اصلا لان المفروض ان زيادة السجدة غير قادحة في نظر الشارع فيكون وجودها كعدمها
فصحة هذا التعليل موقوفة على كون الزيادة قادحة وكون المنسي في الصلوة وعدم اعادة الركوع المنسي مفسدا
نعم يمكن ان يمنع ظهور الاستقبال في استقبال الصلوة بل لعل المراد منه استقبال الركوع خاصة وتعليل استقباله
الركوع بحصول الترتيب مبني على كون زيادة السجدة الواحدة غير قادحة فالخبر يفيد قدحه [illegible]
اخبار اخر بها يمكن التمسك بها كالصحيح عن الرجل ينسى ان يركع حتى يسجد ويقوم قال عليه السلام يستقبل
عن رجل نسي ان يركع قال عليه الاعادة وقصور اسنادها وضعفه مجبور بالشهرة العظيمة وقد اتضح مما ذكرنا ضعف
من ان الصحة فصحة القاعدة اذ قد عرفت تطابق النص والاصل على البطلان السادسة [illegible]
بقوله او السجدتين حتى ركع فيما بعده والمشهور شهرة عظيمة هنا البطلان ايضا [illegible] الامر بين نقصان الركن
وهو السجدتان معا او زيادة الركوع او فوات الترتيب لانه ان مضى في صلوته لزم الاول وان رجع [illegible]
المنسي مع الركوع لزم الثاني وبدونه لزم الثالث مضافا الى قاعدة لا تعاد وربما تمسك بعضهم بقاعدة اخرى
وهي ان [illegible] فيبقى في العهدة ولا يعلم البرائة الا بالاستيناف [illegible] كل
خلل في الصلوة في حال السهو بعد ثبوت البطلان [illegible] البرائة فيه كما تقدم مشروحا
[illegible] للقول باسقاط الزائد [illegible] في خصوص الاخيرتين [illegible] بعضهم [illegible]

لا معنى له ح وكذا لو زاد في الصلاة ركعة او ركوعًا او سجدتين او تكبيرة قلت ذكر زيادة الركعة
مع الاستغناء عنه بذكر زيادة الركوع انما هو لاجل النص و لاجل التنبيه على مخالفة من قال بزيادة ركعة مطلقا لا زيادة
الركوع فقط او السجدتين والاصل الاولى في الزيادة العمدية من الصحة كما هو المختار من اجراء اصل البراءة لان
مرجع الشك ح الى الشك في مانعية الزيادة وان الجزء هل اعتبر في الصلاة بشرط الوحدة او لا بشرط شيء
وعن المعتبر والمنتهى ان قاعدة توقيفية العبادة تقتضي البطلان بعد تغير الهيئة بالزيادة وفيه انه لا دليل
على كون هذا التغيير مبطلا وكون خصوص الهيئة الاصلية مطلوبة نعم بعدما ثبت الابطال بزيادة ذلك الجزء
عمدا من نص او اجماع فالاصل يقتضي البطلان عند زيادته سهوا ايضا لان مرجع الشك ح الى الشك في البدلية
واحتمال كون صلاة الناسي اقل جزءا من صلاة العامد وهو خلاف الاصل لعدم الدليل عليه لكن مقتضى صحيحة زرارة
لا تعاد الصلاة الا من خمسة هو البطلان في الخمسة والصحة في غيرها الا ما خرج كزيادة التكبير ونقصان القيام المتصل
بالركوع ان قيل ان الصحيحة مختصة بصورة النقصان (النسيان) فلا تعم الزيادة قلت قد تقدم ظهورها في عموم الاعادة
من قبل كل ما يعتبر في الصلاة ويوجب الاعادة عمدا الا من قبل الخمسة وهذا المعنى في المستثنى والمستثنى منه اعم
من الزيادة والنقيصة لان ظاهر الخمسة وان كان هو جانب الوجود لو خلي ونفسه الا انه لا يمكن ارادته والا لكان لحظ
مانعية الخمسة مطلقا وبطلانه ضروري فلا بد من تجريد الخمسة عن الوجود الى ان يكون المراد نفس الخمسة المتقررة
في الذهن مع قطع النظر عن وجودها في الخارج وعدمها بحسب حالتي الزيادة والنقيصة كما ان المراد من المستثنى منه
المقدر هو ذلك ايضا فاضافة الاخلال الى الشيء في الواقع اعم من ان يكون وجوده مخلا او عدمه الا ترى انه
لو زاد الغسل مثلا على الكعبين يقال انه افسد واخل مع ان المخل وجود الغسل لا عدمه وكذا لو قيل فسد اليوم مجلسا
من جهة زيد فيحتمل ارادة الفساد من وجوده او من عدمه فلا مانع من ان يراد من الخمسة نفس ماهيتها مع قطع النظر عن
وصف الوجود والعدم ففي جانب النقيصة يكون عدمها مخلا وفي جانب الزيادة وجودها ثانيا فلا اشكال في شمول الرواية
الصحيحة لصورة زيادة الاجزاء ايضا واما الاشكال في انها معارضة بالمعتبرة الدالة على البطلان بالزيادة مطلقا
سواء كان الزائد من الخمسة او من غيرها مثل صحيح زرارة وبكير اذا استيقن انه زاد في الصلاة المكتوبة لم يعتد بها واستقبل
الصلاة استقبالا ومعتبرة الوشاء وغيره ومثل ما ورد في تعليل النهي عن قراءة العزائم في المكتوبة بان السجود زيادة

في المكتوبة

في المكتوبة ومثل ما ورد من ان الطواف صلاة لانه مثلها في ابطال الزيادة لها ومثل ما ورد من تعليل وجوب
الاعادة فيمن لم يقصر في السفر بانه زاد في فرض الله تعالى كما عن الخصال عن لم يقصر يعيد لانه زاد في
روى
فرض الله تعالى وتلك الاخبار طائفتان طائفة منها مطلقة تعم صورتي العمد والسهو فتعارض الصحيحة تعارض
العامين من وجه ويمكن ان تكون الصحيحة حاكمة عليها واخرى مختصة بصورة السهو فقط كالصحيح
الاول فان ظاهر الاستيقان هو الاستيقان بعد الزيادة فيكون اخص مطلقا من الصحيحة لكن الصحيحة
معتضدة بالموثق لابي بصير انه ان تمم الركوع والسجود فانه تعليل لكون اتمامها مانعا للصحة مطلقا
سواء وقعت الصلاة زائدة او ناقصة كذا قيل وفيه ان الجمع بينهما يمكن بوجهين اولهما ما ذكره بعض
المعاصرين من ان الصحيحة اخص مطلقا من مرسل سفيان يسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك
لان المرسل عام يدل على ان مطلق الزيادة لا يبطل الصلاة لان كل زيادة مما يوجب سجدتي السهو وكل ما كان
كذلك لا يبطل اجماعا فلا شيء من الزيادة السهوية مبطلة وعقد المستثنى في الصحيحة يدل على ابطال زيادة بعض
فيخصص المرسل فيصير المرسل اخص مطلقا من الاخبار المذكورة الدالة على ان كل زيادة مبطلة فيحصل الجمع
بذلك بين الاخبار اللهم الا ان يقال ان الصحيحة من دون ذلك بنفسها مخصصة لتلك الاخبار على ما
بان في وجه فلا حاجة الى هذا التكلف او ان المرسل المذكور لضعفه غير قابل لتخصيص هذه الاخبار المستفيضة
بعضها او ان المرسل دلالته قاصرة على ما تقدم ويأتي فلا يخصص بمثلها وقد اورد بعض المعاصرين على هذا الوجه ايضا
بان النسبة بين عقد المستثنى في الصحيحة وبين المرسلة هو العموم من وجه فلا يمكن الجمع المذكور وذلك لان
المرسل مشتمل على عامين احدهما انه لا ابطال لشيء من الزيادة فيها والثاني لا ابطال في الصلاة لشيء من النقيصة
والمستثنى عام واحد يدل بعمومه على ان زيادة الاركان ونقيصتها مبطلة ومعلوم ان النسبة بين كل واحد من العامين
وبين المستثنى عموم من وجه وفيه ان جعل كل من العامين في الواقع مخصصا للمستثنى يستلزم الاستيعاب في التخصيص
وطرح المستثنى اصلا وجعل واحد منها مخصصا دون الاخر ترجيح بلا مرجح فتعين العكس وهو جعل المستثنى مخصصا

لكن بين العامين على ما يقتضيه قاعدة الجمع بين الأدلة مهما أمكن فإن مآل الأمر إلى أن المستثنى عام لا يقبل في الواقع
التخصيص فلا يمكن إخراج مادة الاجتماع منه لأن بعض مورده مادة الاجتماع بالنسبة إلى أحد العامين وبعضه
الآخر منه مادة الاجتماع بالنسبة إلى العام الآخر فإن جعل كل من العامين نصاً في مادة الاجتماع وارتكب
التخصيص في المستثنى لزم المحذور الأول وهو الاستيعاب وإن جعل أحدهما دون الآخر كذلك لزم المحذور الثاني
وهو الترجيح بلا مرجح إن قيل يمكن أن يكون أحدهما معيناً عند الله غير معين عندنا مخصصاً للمستثنى وحيث
لا علم به يتوقف في مقام العمل قلنا مقتضى كونهما دليلين هو العمل بهما مهما أمكن وحيث لا يمكن لورود أحد المحذورين
تعين العمل بهما على العكس وهو جعل المستثنى من جهة نصوصيته مخصصاً لكل من العامين وإبقاء مادة الاجتماع
تحت المستثنى وإخراجها عنهما فتدبر ثانيهما أن النسبة بين تلك الصحيحة وتلك الأخبار بعد حمل مطلقها
على مقيدها هو العموم من وجه لأن مفاد الصحيحة بملاحظة مجموع العقدين عدم إبطال زيادة ما عدا الأركان
وإبطال زيادة الأركان وهذا الظاهر واحد يعارض ظهور الأخبار الدالة على أن الزيادة السهوية مطلقاً مبطلة
تعارض العامين من وجه كما ترى ولا يمكن تخصيص الصحيحة وإخراج مادة الاجتماع عنها لقيام الإجماع المركب على أن
زيادة ما عدا الأركان مثل نقيصتها فمن قال بأن نقصها لا يوجب الإعادة والإبطال قال بأن زيادتها كذلك أيضاً
فالصحيحة نص في مادة الاجتماع فيخصص بها تلك الأخبار فيبقى العمل على طبق الصحيحة ويمكن أن يقال بناء على حجية
المرسلة أنهما إذا تعارضا وتساقطا في الجانبين يرجع إلى المرسلة فلاحظ وتأمل [illegible] تنبيه توهم أن مقتضى
الأصول والقواعد هو الحكم بإبطال كل زيادة وقعت في الصلاة سهواً خرج ما خرج وبقي الباقي وذلك لأن
قضية الأصل الأولي بعد الفراغ عن الحكم بإبطال كل زيادة وقعت عمداً هو الحكم بالإبطال بوقوع الزيادة سهواً
لأن احتمال عدم الإبطال ناشئ عن احتمال كون الصلاة المأمور بها في حق الناسي مغايرة لها في حق الذاكر فتكون الزيادة
مانعة في صلاة الذاكر دون الناسي والأصل يدفع هذا الاحتمال كما لا يخفى وكذا قضية الأخبار المستفيضة الواردة
في الباب الصريحة أو الظاهرة في إبطال كل زيادة وقعت سهواً وذلك لأن الأخبار الدالة على ذلك هي
ما لا يختص مورده بصورة وقوع الزيادة سهواً كصحيح زرارة وبكير من استيقن أنه زاد في صلاة المكتوبة فليستقبل

صلوته استقبالاً وكالخبر المنقول عن الخصال المعلل وجوب الإعادة في حق المسافر الذي أتم ناسياً بأنه زاد
في فرض الله تعالى المعتضد بذلك كما تقدم وبين ما يدل على إبطال مطلق الزيادة سواء وقعت عمداً أو سهواً أو كيف كان
فإذا لوحظت النسبة بينها وبين ما يدل على عدم إبطال الزيادة سهواً في غير الخمسة وهو الصحيح المتقدم ذكره
كانت النسبة العموم والخصوص المطلق لأن الطائفة الأولى من الأخبار المذكورة مخصصة لما دل على عدم الإبطال في زيادة
غير الخمسة لأن التعارض بين عموم المستثنى منه المقتضي بعمومه إبطال الإخلال في غير الخمسة سواء كان بالنقيصة
أو بالزيادة وتلك الأخبار بعد حمل مطلقها على مقيدها تعارض العموم والخصوص المطلق تدل على الإبطال بالزيادة
السهوية وهي أخص مطلقاً من الصحيح المتقدم لكن التحقيق فساد هذا التوهم وذلك لأن النسبة بين
صحيحة زرارة المتقدمة وبين تلك الأخبار الدالة على إبطال كل زيادة سهوية هو العموم من وجه لما تقرر
في الأصول من أن الاستثناء في الكلام قيد لكبرى القيودات المتصلة بالكلام من الوصف وبدل البعض
ونحوهما فتجعل ملاحظة القيودات المتصلة بالكلام ليس للكلام ظهور حتى يلاحظ مع معارضه فلابد من ملاحظة الظهور
الناشئ من القيد والمقيد معاً مع ما هو ناشئ من معارضه ثم يلاحظ النسبة بين الظهورين فإذا لوحظ المستثنى
والمستثنى منه معاً ظهر منهما حصر المبطل في الإخلال بما عدا الخمسة سواء كان الإخلال بالزيادة أو بالنقيصة
وإن كان عند التحقيق يرجع الأول إلى الثاني فتكون الصحيحة ناطقة بأن الإخلال بالخمسة مطلقاً مبطل وبغيرها
ليس بمبطل فإذا لوحظت النسبة بين هذا الظاهر وبين ظاهر ما دل على أن مطلق الزيادة السهوية مبطلة
سواء كانت في الخمسة أو في غيرها كانت النسبة العموم من وجه لأعمية الصحيحة من جهة شمولها لحكم الزيادة
والنقيصة وأعمية تلك الأخبار من جهة شمولها لزيادة الخمسة وغيرها وحينئذ فالترجيح للصحيحة إذ كل من
قال بأن نقيصة غير الخمسة ليست مبطلة قال أن العمدة هو الإجماع المركب المحقق هنا والمحكي في كلام بعضهم
فإذن لابد من تخصيص الأخبار المذكورة وإخراج مادة الاجتماع وهي زيادة غير الخمسة منها فتكون مختصة
بالزيادة إذا كانت من الخمسة خاصة بل قيل لو سلم الإجماع المركب أيضاً لابد من الرجوع إلى ما دل على أن مطلق
الزيادة لا يبطل كمرسلة سفيان يسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك فإن هذا المرسل حقيق

من مطلقات الاخبار الدالة على الابطال بمطلق الزيادة عمدا كانت او سهوا فان مورد المرسل مزيد صورة السهو فقط
وان كانت النسبة بين المرسل وخصوص مبطلات الزيادة السهوية تباين الكلي الذان يقال ان المرسل ضعيف
وان كان اخص فلا يصلح ان يكون مقيدا لتلك المطلقات فيكون مرجعا في المقام بل تقدم سابقا انه نفسه في الدلالة
على عدم ابطال الزيادة بدعوى ان سوق قوله تسجد لكل الخ ظاهر في وجوب سجدتي السهو الكلام عن علم من الخارج
مطلقية كغير المغصوب فلا يدل على وجوب سجدتي كل سهو حتى المغصوب فيكون مفاد المرسل وجوب السجود لكل زيادة ونقيصة
وقعتا في الصلوة غير مبطلة ثم يكفي اقامة موثقة منصور بن حازم المتضمن للقراءة التي فقد اتممت الركوع والسجود
مقام ذلك المرسل فانه يدل على ان المصلي اذا احرز الركوع والسجود لا مانع من صحة صلوته وان زاد في الصلوة
او نقص سهوا غير الركوع والسجود فيكون هو المرجع بعد سقوط القاعدتين من وجه الا انه لا وجه الى ذلك لا لان
من انه لا مناص عن تخصيص الاخبار المقابلة للصحيحة وادخال موارد الاجماع تحت الصحيحة بعد ملاحظة الاجماع
المركب بل مع الاولوية كما قيل ومع تخصيص عمومات الاخبار الدالة على ابطال كل زيادة بغير صورة السهو ايضا
مع ان عمدة تلك الاخبار المعارضة للصحيحة هو الخبر المعلل الوارد في حق صلوة من قرء سورة من العزائم
الدال على ان من لم يقرء لم يجز صلوته لانه زاد في فرض الله تعالى وهذا الخبر بعد التامل فيه مع قطع النظر عن حكومة
الصحيحة عليه بظهوره معنى لا ينافي الصحيحة بل يطابقها وذلك لان المراد من فرض الله تعالى هو خصوص الركوع
والسجود ولا يشمل سائر اجزاء الصلوة ولذا لا يقال انها من فرض الله تعالى بل هي من السنة ويشهد على ذلك
ما ورد من ان الصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود وبعد ملاحظة تلك الاخبار وغيرها
مما دل على ان ذكر الركوع والسجود وغيره من الاذكار والواجبات غير الركوع والسجود من السنة وليست منها
من فرض الله سبحانه وانما فرض الله جل ذكره منحصر في الركوع والسجود يعلم ان محصل التعليل ومرجعه الى ان
الاعادة واجبة لان المصلي الذي اتم في موضع القصر زاد الركوع والسجود الذين هما من فرض الله تعالى
فلا بد ان لا يكون زيادة غير الركوع والسجود من واجبات الصلوة مبطلة والا لما صح هذا التعليل ضرورة ان
المسافر الذي اتم قد زاد القرائة او التسبيحات الاربع قبل ان يزيد الركوع والسجود فلو كان زيادة غير
الركوع

الركوع والسجود مبطلة ايضا لكان الانسب التعليل بزيادة ما وقع قبل الركوع والسجود لان الانسب الامرين اذا كان مناطا
للعلية كان التعليل بغيره قبيحا ومستهجنا القدح ما فيما ربما يتوهم من ان العلة المنصوصة انما هي علة لوجود الحكم وليس
عدمها علة لعدم الحكم حتى تفيد العموم وجه الاندفاع ان الحال في المنصوص العلة وان كان ذلك بالنظر الى اللفظ في
مع قطع النظر عن القرائن الخارجية الا انه لا ينافي فهم العلية التامة والانحصار وانتفاء الحكم عند انتفاء العلة
المنصوصة بحسب القرائن الخارجية من العقل والنقل وهنا قرينة عقلية على ارادة انتفاء الحكم عند انتفائه
العلة فيكون زيادة غير الركوع والسجود غير مبطلة فيكون مفاد الخبر كمفاد الصحيحة في مسئلة الزيادة
فهما متطابقان على عدم ابطال ما عدا الركوع والسجود وابطال زيادتهما بل نقول ان صحيحة زرارة عند التحقيق
حاكمة وان قلنا بان المراد من فرض الله مطلق الفرض فيكون العمل على الصحيحة مضافا الى مرسل سفيان
المتقدم ورواية منصور بن حازم بناء على دلالتها على عدم ابطال الزيادة اما الاول فبان يقال انه
يدل على ان كل زيادة وقعت في الصلوة فهي توجب سجدتي السهو وكل ما يوجب سجدتي السهو لا بد ان
لا يكون مبطلا للصلوة بالضرورة فينتج المطلوب وهو واضح واما الثاني فبان يقال ان المصلي متى احرز الركوع
والسجود واتمهما فلا مانع من صلوته وان زاد في صلوته سهوا او نقص تحقيق فقال توضيح الحال وهو انك
قد عرفت ان الصحيحة حاكمة على كافة العمومات الواردة في بيان اثبات الجزئية والشرطية والمانعية التي تقتضيها
الابطال عند الاخلال بها ولو سهوا الدالة وردت في بيان حكم الاعادة من غير نظر الى جهة الجزئية والشرطية والمانعية
فيكون كالصحيحة في ورودها مورد بيان حكم الاعادة نفيا واثباتا وكان ذلك الدليل مكافئا للصحيحة عموما
وخصوصا ولم يكن لاحدهما جهة توجب الجمع بينهما الجمع الحاصل بين العام والخاص والمطلق والمقيد وقع التعارض بينهما
الا ما كان اخص مطلقا من الصحيحة فلا بد من تخصيص الصحيحة به كما لا يخفى واذا ظهر ذلك فاعلم ان الاخبار الواردة
الواردة في الطرفين على طوائف اربع طائفتان لنا وطائفتان علينا اما الاوليان فاحديهما ما يقضي بعدم ابطال
كل زيادة وقعت في الصلوة عدا زيادة الاركان والاخرى عثر عليه منها خبران احدهما الصحيح وهو لا تعاد الخ

والآخر موثق منصور بن حازم ومورده السهو خاصة والثانية منها ما يقتضي بعدم ابطال كل زيادة سهوية سواء كانت
بالنسبة الى الاركان او غيرها والذي عثرنا عليه منها خبر واحد وهو مرسل سفيان بناء على التعميم ودلالته كما نبهنا عليه مرارا
واما الاخيرتان فاحديهما ما دل على ابطال كل زيادة سهوا كانت او عمدا من الاركان او غيرها والثانية ما دل على
ابطال الزيادة السهوية والذي عثرنا عليه رواية زرارة وبكير في احد الطريقين اذ في الطريق الآخر مقتصر على
على زيادة الركعة وهو خارج عن المقام ولا ريب ان النسبة بين الطائفة الاولى من الطائفتين اللتين لنا وبين الطائفة
الثانية مما علينا هو العموم من وجه كما عرفت مفصلا وبين الثانية مما لنا والثانية مما علينا هو التباين الكلي وبين
لنا وبين الاولى مما علينا هو العموم والخصوص المطلق فما لنا خاص وما علينا عام مطلق والنسبة بين الطائفة الاولى مما لنا
والثانية مما لنا التي هو العموم والخصوص المطلق لما عرفت من انه لا يمكن في الواقع تخصيص عقد المستثنى في لا تعاد
بالعامين المدلول عليهما بالمرسلة وفي السهو بالاركان على حده ما هو المقرر في مقامه ان تخصص عمومات ما لنا
بخصوص ما لنا فيتحقق مورد العمومات بالعمد ولا يلزم احد المحذورين اما الاستيعاب او الترجيح بلا مرجح على ما تقدم
فسقطت الطائفة الاولى مما علينا من البين ومن جملتها خبر فضال فان صحيح لا تعاد وموثق منصور بن حازم
حاكما عليه ومع ... مثل كما لا يخفى فلا يبقى للخصم الا الطائفة الثانية مما له وقد عرفت ان الطائفة الاولى مما لنا
مخصص لها بعد ملاحظة الاجماع المركب المثبت لما الذي يجعل الصحيح والموثق كالنص في مورد الاجماع فيكونان كالاخص
المطلق فصارت الطائفة الثانية مما للخصم ايضا ساقطة من البين فبقي ما لنا من الطائفتين سليما عن المعارض وبقي
التعارض بينهما انفسهما وقد عرفت ان الطائفة الاولى مخصصة للثانية فدار رحى الباب على صحيح لا تعاد ومنطوقه
عدم الابطال بزيادة الخمسة والابطال بزيادة الركوع والسجود ومفهوم موثقة منصور ومما ذكرنا ظهر حكم زيادة
جميع اجزاء الصلوة من الاركان وغيرها فالاصل في كل زيادة عدم الابطال الا زيادة الركنين وبقي حكم زيادة تكبيرة
الاحرام موكولا الى الاجماع والنصوص الخاصة من مطلقات الزيادة فيحكم فيها بالبطلان من هذه الجهة فزيادة السجدتين
معا مبطلة وزيادة السجدة الواحدة غير مبطلة فافهم واغتنم ولكن منه لشكرت بقي الكلام فيما في العنوان من مسئلة زيادة
الركعة فاذا زاد ركعة فالمشهور فيه شهرة عظيمة بل عن الغنية عليه الاجماع هو الابطال سواء كان في الفريضة او غيرها رباعية

كانت

كانت او ثلثية او ثنائية جلس مقدار التشهد ام لا تشهد ام لا سواء قلنا بان التسليم واجب ام لا والدليل على ذلك
الاخبار المتقدمة جميعا فان صحيح زرارة وموثقة منصور واخبار بطلان الزيادة مطلقا او في خصوص السهو ومرسلة
سفيان بعد تقييدها بلا تعاد وكلها يدل على بطلان الصلوة بزيادة الركعة المشتملة على زيادة الركوع والسجدتين
ولا ينافي هذه الحكم الحكومة بعضها على بعض في غير الاركان كما لا يخفى فتدبر لكن مع ذلك كله الاولى تأسيس الاصل
حتى يكون هو المعول بعد تكافؤ الاخبار الواردة في الجانبين فنقول مقتضى الاصل هو الصحة بعد ما اتفقوا عليه
من عدم البطلان بنقصان التشهد والتسليم سهوا او يدل عليه جملة من الاخبار الآتية انشاء الله وذلك لان من
المقرر ان الماهية المتحققة بين الاقل والاكثر لابد فيها من كون الاقل ماخوذا لا بشرط والا لما تحققت الماهية
بما هو جامع بينهما فاذا فرض ان نسيان التشهد والتسليم لا ينافي تحقق ماهية الصلوة المتحققة في ضمن صلوة الذاكر لهما
الآتي بهما فناسي التشهد والتسليم آت بالماهية في ضمن فرد فيتحقق الامتثال من غير فرق بين وجوب التسليم وعدمه فيجوز
الاتيان بالاقل المتحقق للصلوة لناسيه فيحصل الامتثال فرضت الاتيان بها والاتيان بالركعة الزائدة لا ينافي الامتثال
الحاصل ولا يبطله ضرورة ان الاتيان بشيء بعد تحقق الامتثال مما لا يعقل في حقه الابطال الا ان قيل لا نسلم انه نسي التشهد
والتسليم بل محلهما باق لانه لم يدخل بعد في ركن وصدق النسيان موقوف على احد امرين اما بالفراغ عن الصلوة ولا يحصل
الا بالتسليم واما الدخول بالركن المتأخر ولا محل له لان الركوع من الركعة الزائدة ليس ركنا في هذه الصلوة بالفرض
قلنا صدق النسيان عرفي ولا يحتاج الى شيء منها اذ بمجرد استمرار السهو والدخول في العمل الاجنبي كاف في ذلك فهو
آت بالمأمور به كملا بعد فرض عدم اخلال نسيان التشهد والتسليم بالصلوة مع ان الشك ح راجع الى الشك في مانعية

نه

فعل الزيادة والاصل عدمها فاتضح ان مقتضى الاصل هو الصحة مع قطع النظر عن الاخبار وان مجرد الدخول في العمل
الاجنبي عرفا كاف في الحكم بتحقق النسيان من التشهد والتسليم الغير المبطل للصلوة نصا وفتوى ان قيل فعل الصلوة في نظر الشرع
عبارة عن تلك الافعال بشرط عدم الحاق ركعة زائدة عليها فبمجرد الحاقها تتغير ماهية الصلوة وتخرج عما كانت عليه في نفس

بعض نسخ

الامر فلا يحصل الامتثال بما اتى به وان كان مجرد ترك التشهد والتسليم غير قادح لان الاخلال على هذا التقدير مستندا
الى فعل الركعة الزائدة قبل التشهد والتسليم مع مجرد قيام هذا الاحتمال يقف العقل عن الحكم بحصول الامتثال لانه يحتمل عدم

الإتيان بالمأمور به على وجهه اذ لو كان بشرط لا كان الإتيان بالركعة الزائدة مخلاً قلنا لو سلّم ذلك
فغايته الشك في المانعية ومقتضى الأصل هو العدم ان قيل اطلاق اخبار زيادة الأركان الصريحة في كونها
مبطلة كما عرفت سابقاً شامل لزيادة الركوع بعد نسيان التشهد والتسليم كما تشمل زيادته في الاثناء
قلنا وان كان ذلك مقتضى الاطلاق ايضاً الا ان الاطلاق المذكور منزّل على زيادة الأركان في الاثناء
ودعوى شكه في المقام لاحتمال ان تكون الصلاة بالقياس الى الركعة الزائدة المشتملة على الركوع والسجدتين
لا بشرط فلا يتحقق عنوان زيادة الأركان والتي لم يأت بها كونها بالقياس اليها بشرط لا حتى يصدق
ذلك لان قيل ان شمولها واطلاقها لصورة زيادة الأركان بعد رفع الرأس من السجدة الأخيرة كما في المقام
لا يستقيم الا اذا كانت الصلاة بالنسبة الى الركعة الزائدة بشرط لا لما مر من ان الصلاة لو كانت لا بشرط
لم يتحقق موضوع الزيادة قلنا صدق زيادة الركن بعد الحاق الركعة ممنوع وليس المورد من موارد التمسك
بالاطلاق لرفع الاجمال لان ذلك فيما اذا لزم من ترك العمل بالاطلاق تقييد وليس كذلك هنا اذ على
تقدير كون الصلاة لا بشرط لا زيادة اصلاً حتى يكون الحكم بالصحة موجباً لتقييد الاطلاقات وهذا بخلاف
اخبار زيادة الركعة فان موردها خصوص ما نحن فيه فلا بد من ان يكون الصلاة بشرط لا تصحيحاً لتلك الاخبار
اذ لو كانت لا بشرط لزم خلو تلك الاخبار عن الفائدة وبقاؤها بلا مورد وهذا بخلاف اخبار زيادة الأركان
لامكان حملها على الزيادة في الاثناء فلا محذور لو منع شمولها للمقام ومنه انقدح ان الاصل الثانوي الذي
سنقرره ان شاء الله تعالى هو الشك في كون الصلاة عبارة عن الافعال المعينة بشرط لا من تلك الاخبار
الدالة على البطلان بزيادة ركعة فان زاد كما هو واضح لمن تأمل وملخص المقال ان من رفع رأسه عن السجدة
الاخيرة سواء جلس بمقدار التشهد والتسليم او التشهد فقط ام لا واتى بركعة زائدة فان زاد فما دام
لم يركع ولم يأت بالمنافي لا يبعد انه نسي التشهد والتسليم شرعاً وان صدق عرفاً لبقاء محل المنسي
وبمجرد ما ركع فكأنه قد احدث فخرج عن الصلاة قهراً وبنفس هذا الركوع دخل في عنوان من نسي جميع
اجزاء الصلاة وشرائطها الا التشهد والتسليم فانه تركهما نسياناً مع قيام الاجماع والنص على ان تركهما

نسياناً غير قادح فكأنه قد اتى بهما ايضاً فصدق عليه انه اتم المأمور به وكل من اتى كذلك فهو مطيع ممتثل للامر فلا
عند الاعادة والقضاء سواء قلنا بوجوب ارتكاب التشهد والتسليم بعد ذلك ام لا من غير فرق في ذلك
بين الاتيان بالركوع او الاشتغال بشيء من المنافيات كالاستدبار او الحدث او الفعل الكثير الماحي
لصدق الخروج في الجميع وتحقق عنوان نسيان التشهد والتسليم وكشفهما عن حصول الامتثال التام وسقوط
الاعادة والقضاء عنه ولا نعني بالصحة الا ذلك ومما يمكن الاستيناس به لهذا المطلب هو ورود بعض
الاخبار بصحة صلاة من احدث في التشهد معللاً بأن التشهد سنة ونحوه وان لم نقل بها الا انها ترشد
الى ان الركوع الزائد في المقام لم يقع بين الصلاة حتى يكون مبطلاً بل بنفس الركوع خرج عنها فغاية
ما يمكن ان يقال في هذا المقام ولكن الاخبار ردّها وان الاخبار قاضية بانقلاب هذا الاصل وان الاصل الثانوي
في المقام هو الفساد من ان ما وقع في الاخبار المعتبرة من ان زيادة الركعة موجبة للاعادة لا يستقيم الا بان تكون
وقوع الركعة في الاثناء والا فلا وجه للحكم بالاعادة الا بمجرد العقوبة وكون ذلك تكليفاً مستقلاً لا اعادة
فالتعبير بالاعادة كاشف عن طرو خلل في الصلاة ونقصان عليها ولا وجه له الا كون الصلاة بشرط لا بمعنى
كون الركعة مانعة رجعة الى الاعتبار عدمها فيها فتكون الركعة حقيقة منقصة للصلاة المأمور بها بل كشف
تلك الاخبار عن ان التسليم جار مجرى الاذن فيترتب عليه آثاره وقد قيل باستفاضة تلك الاخبار ونحوها
عثرنا عليه ما ورد في باب نسيان القصر واتمام الصلاة من خبر فضال وغيره وهو ان من لم يقصر لم تجز صلوته لانه
زاد في فرض الله تعالى وحسنة زرارة وابراهيم بن هاشم الجارية مجرى الصحيح بل هو اقوى من بعض الصحاح كما قيل
عن ابي جعفر عليه السلام قال في جواب سؤال زيادة الركعة من استيقن انه زاد في صلوته فعليه الاعادة
ومضمرة الشحام سألته عن الرجل صلى العصر ست ركعات او خمس ركعات قال عليه السلام ان استيقن انه
صلى خمساً او ستاً فليعد وفي الفقيه عنه عليه السلام رواية زرارة وبكير بن اعين ما يقرب منه والاخبار المتقدمة
صحيحة بما مر على حمل الركعة على معناه الحقيقي فالحكم بالبطلان مما لا مناص عنه

مضافاً الى الاجماع المحقق في بعض صور المسئلة وهو ما اذا لم يجلس بقدر التشهد والتسليم في الرابعة والى
الاجماع المنقول عن الشيخ ره في خصوص المغرب وعن غيره في غيره معتضداً بالشهرة العظيمة بين القدماء
وان قيل ان التفصيل الاتي مذهب اكثر المتاخرين فلذلك كله لا اشكال في المسئلة بل لا اشكال في فقه
الاخبار الواردة في التفصيل بين الجلوس بمقدار التشهد وعدمه القاضية بالصحة في الاول دون الثاني
كما افاده الفاضلان في المعتبر والمنتهى وغيرهما في غيرها بل نسبه بعضهم الى اكثر المتاخرين وان لم نتحققه بل يمكن
ان يقال ان ذكر المحقق ره هذه الاخبار في المعتبر واظهار العمل بها انما هو في مقابل العامة اظهاراً لانه
غير تارك للاخبار المأثورة عن ائمتنا لا انه مستند اليها حقيقة ولذا ترك العمل بها في كتبه في مختصر
الفقه خصوصاً بعد ادعاء القدماء على خلافه وعدم نقل خلاف فيه بينهم الا عن الاسكافي ره القائل باستحباب
التشهد كما عليه بعض العامة وكيف كان فهذه الاخبار اربعة اولها صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام
عن رجل صلى خمساً فقال عليه السلام ان كان قد جلس في الرابعة بقدر التشهد فقد تمت صلوته الثاني خبر محمد بن مسلم
سئلت ابا جعفر عليه السلام عن رجل استيقن بعد ما صلى الظهر انه صلى خمساً قال وكيف استيقن قلت علم
قال عليه السلام ان كان جلس في الرابعة فصلوة الظهر تامة فليقم وليضف الى الركعة الخامسة ركعة وسجدتين فتكونا
ركعتين نافلة ولا شيء عليه الثالث خبر جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام في رجل صلى خمساً انه ان كان
جلس بقدر التشهد فعبادته جائزة الرابع خبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن رجل صلى الظهر خمساً
قال عليه السلام ان كان لا يدري جلس عقيب الرابعة ام لم يجلس فليجعل اربع ركعات منها الظهر ويجلس ويتشهد
ثم يصلي وهو جالس ركعتين واربع سجدات فيضيفها الى الخامسة فتكون نافلة ويحتمل في هذه الاخبار
وجوه منها ان يكون المراد من الجلوس بقدر التشهد مجرد الجلوس كما فهمه الجماعة العاملون بها سواء تشهد
ام لا ومنها ان يكون المراد نفس التشهد بان يكون المراد من مقدار التشهد مقدار ما يتشهد ومنها ان
يكون المراد به نفس التشهد والتسليم تغليباً لانهما في العادة متلازمان ولا ريب ان الاخير ابعد لفظاً
ومعناً ضرورة ان جعل الجلوس بقدر التشهد عبارة عن نفس التشهد فلا

خلاف فيه الا من الاخبار وزيادة الركعة موقوفة على جعل التشهد والتسليم اللذين اتى بهما والداخل في الركعة
الزائدة بظن انه بعد في الصلوة وهذا نادر والاول وان كان ظاهر الاخبار سابق العبارة الا انه خلاف
المعهود المتعارف اذ قلما يتفق الجلوس بقدر التشهد من دون التشهد والثاني وان كان خلاف الظاهر
للفرق البين بين قولك جلس زيد عندي بقدر ما ياكل رغيفاً وبين قولك جلس عندي بقدر اكل رغيف
ضرورة ظهور الاول في صدور الاكل دون الثاني لظهوره في تحديد الزمان بالفعل فيكون المراد من الفعل
الفعل الفرضي دون المحقق والمقام من قبيل الثاني كما ان ما ورد في باب صلوة الجماعة من لبث مقدار
ما يتشهد من قبيل الاول فما ذكره بعضهم من تنظير المقام به كما ترى الا انه مع ذلك اقرب من المعنى
الاخير اما من الثالث فواضح واما من الاول فلانه مطابق لما هو المعهود المتعارف من عدم حصول
الانفكاك بين الجلوس بقدر التشهد والتشهد ولما في الاول من معارضة الاخبار مع الاخبار الواردة
في وجوب قضاء التشهد المنسي ومعلوم ان هذه الاخبار ساكتة عن قضاء التشهد من جهة ورودها في مقام
البيان تدل على عدم وجوبه فيعارض تلك الاخبار الدالة على الوجوب وان كان في الثاني ايضاً كلام
فانه انما يستقيم على مذهب من يقول باستحباب التسليم ولا يقول به مع ان العامل عليه يوجب احداث قول
ربما يكون خرقاً للاجماع المركب فان منشأ التفصيل بين التشهد وغيره فان تشهد صحت صلوته
والا فلا ولعله مما لم يقل احد لان التفصيل المعروف انما هو بين الجلوس بمقدار التشهد وعدمه لا التشهد
وعدمه نعم التفصيل على هذا الوجه بناء على استحباب التسليم موجود في السرائر حكاه عنه الاستبصار واختاره
واما بناء على وجوبه فلم نعثر عليه لا قولاً ولا حكاية الا ان يقال ان التفصيل في امثال المسئلة التي نعلم
فيها استناد الاصحاب الى اجتهاداتهم وفهمهم من الخطاب مما لا مانع منه وهو حسن والحاصل ان المراد من الجلوس
بقدر التشهد في هذه الاخبار هو معنى الثاني فيكون دليلاً على معنى قول المفصل ويمكن ان يكون

ويمكن ان يكون الجلوس للتشهد علامة لنفس التشهد فعبّر الامام عليه السلام بالعلامة مريداً ذا العلامة للملازمة
بينهما بحسب العادة لا انه استعمل لفظ الجلوس بقدر التشهد في التشهد فانه مجاز يأباه فهم اهل اللسان
ولا انه جعل الجلوس بقدر التشهد كناية عن التشهد من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم فانه يكون الفاظ
بل المراد انه استعمل لفظ الجلوس في معناه الحقيقي وهو ما يقابل القيام واراد به الجلوس لاجل التشهد من
باب ان الغالب ان يكون جلوس المصلي بقدر التشهد لاجله لا لغاية اخرى فهو من باب اطلاق الكلي على الفرد
المتعارف الشايع فالجلوس بقدر التشهد منصرف من جهة الغلبة الى الجلوس المقارن للتشهد لا مطلق الجلوس
ويحتمل ضعيفا ان يكون المراد من الجلوس بقدر التشهد الجلوس المقرون بالتشهد والتسليم والتأمل التام
في الروايات يعطي المعنى الثاني وتوضيحه موقوف على مقدمة وهي ان يعلم ان على القول بالتفصيل المذكور
اذا وجد المصلي نفسه في الركعة الخامسة وشك انه جلس في الرابعة بقدر التشهد ام لا فهل الاصل يقتضي
الصحة او الفساد الظاهر انه بناء على هذا القول يجب الحكم بالصحة لانه شك في الصحة والفساد بعد ما دخل
في شيء آخر ومقتضى الاخبار الآمرة بالمضي اذا شككت في شيء وقد دخلت في شيء آخر فشكك ليس بشيء
ذلك كما لا يخفى ومقتضى العمل باخبار الباب الحكم بعدم وجوب قضاء التشهد في صورة العلم بالجلوس و[illegible]
ففي صورة الشك في الجلوس لا بد ان نحكم بالصحة ايضا وعدم وجوب قضاء التشهد فاختيار هذا القول لا يجامع
القول بوجوب قضاء التشهد لان الجزء المنسي في نفسه في عدم وجوب شيء عليه فلو كان هناك دليل دال على وجوب
قضاء التشهد كان معارضا لتلك الاخبار ان قيل مقتضى استصحاب عدم الجلوس هو الحكم بفساد الصلوة
في صورة الشك في الجلوس وعدمه فلا وجه للحكم بالصحة قلنا نعم الا ان قاعدة الشك المشار اليها حاكمة
على الاستصحاب نعم لو وجد المصلي نفسه في الركعة الخامسة وشك في انه هل تشهد وسلم وفرغ من الصلوة
وهذه الركعة صلوة ابتدائية ام لا بل هي زيادة في الاولى فمقتضى الاصل هو الحكم بالصحة لانه شك
في الصحة بعد الدخول في شيء آخر والحكم بوجوب قضاء التشهد والتسليم لاستصحاب عدمهما فالقاعدة المقررة

تقتضي

تقتضي الجمع بين الاصلين والسر في ذلك ان اصل الصحة لا يثبت الا كون الصلوة صحيحة لا انها مقرونة بالتشهد
والتسليم ايضا حتى لا يجري استصحاب عدمهما فلا بد من اجراء الاصلين والحكم بصحة الصلوة ووجوب قضائهما فتم اذا
ظهرت تلك المقدمة فاعلم ان الخبر الرابع وهو خبر محمد بن مسلم صريح في ان المصلي اذا شك وهو في الخامسة
انه جلس في الرابعة ام لا يجب عليه البناء على صحة صلوته وجعل اربع ركعات منها الظهر ووجب ايضا قضاء التشهد المنسي
وهذا لا ينطبق على قول المفصل العامل بالاخبار الثلثة لانها كما عرفت ظاهرة في ان المصلي ان علم وهو في الخامسة
انه جلس بقدر التشهد وجب عليه البناء على صحة صلوته ولا شيء عليه من قضاء التشهد وغيره ومقتضاه ان يكون
في صورة الشك في الجلوس وعدمه بعد البناء على صحة الصلوة انه لا يجب عليه قضاء التشهد لان المفروض سقوط
التشهد في حقه في صورة العلم بالجلوس فكيف لا يسقط عنه في صورة الشك المساوق لها في البناء على صحة الصلوة فحكم الامام
عليه السلام بوجوب التشهد في صورة الشك في الجلوس وعدمه يكشف وضوحا عن ان المراد الشك في الجلوس المقرون
مع التشهد وعدمه الذي يرجع الى الشك في التشهد وعدمه فالحكم بصحة الصلوة ينطبق على قاعدة الشك في الشيء
وقد دخل في غيره والحكم بوجوب التشهد ينطبق على [استصحاب] عدم التشهد فهذا الخبر بمفهومه يدل على عدم
وجوب التشهد عند العلم بالجلوس فان كان المراد منه الجلوس المجرد لزم القول بان المصلي اذا علم انه جلس لا يجب عليه
التشهد ولا يكون استصحاب عدم التشهد معتبرا في حقه فيكون التشهد عنه ساقطا بخلاف ما اذا شك في الجلوس
فانه يجب عليه التشهد مراعاة لاستصحاب عدمه فلا يسقط عنه التشهد ويكون وجوبه عقوبة عليه بعد انه لا يجب
عليه في صورة العلم دون صورة الشك وهذا كما تراه مما لا يرضى به احد فنعلم ان لا وجه في عدم وجوب التشهد عليه
في صورة العلم بالجلوس كما هو مقتضى مفهوم هذا الخبر ومنطوق الاخبار الثلثة الاول سيما قوله عليه السلام في خبر محمد
بن مسلم ان كان علم انه جلس في الرابعة فصلوة الظهر تامة فليقم وليضف الى الركعة الخامسة ركعة وسجدتين
فيكونان ركعتين نافلة ولا شيء عليه هو انه تشهد قطعا فعدم وجوب التشهد من جهة انه تشهد

لا من جهة سقوطه عنه والحاصل ان التأمل التام في الاخبار يعطي ان المراد من الجلوس هو الجلوس لاجل التشهد
وان العلم به عبارة عن العلم بالتشهد والشك فيه شك فيه ولذا اوجب عليه التشهد في صورة الشك لاستصحاب
العدم ولم يوجب عليه ذلك في صورة العلم به لاجل الامتثال واتيان التشهد فتحصل من ذلك كله ان المراد
هو المتعارف منه اي الجلوس المقارن للتشهد لما تقدم من القرائن المذكورة من ندرة الجلوس المجرد وغلبة المقارن
وهذا المجرد كالمعدوم في العرف كما في قوله رأيت اسداً في الحمام المحكوم بارادة الرجل الشجاع لندرة وجود الحيوان
المفترس فيه ومن ظهور الاخبار الاربعة في عدم وجوب التشهد مع العلم بالجلوس فان كان المراد هو الجلوس المجرد كان
الحكم بعدم قضاء التشهد مع ان الاصل عدمه فيجب قضاؤه على خلاف القاعدة بخلاف ما اذا اريد الجلوس المقارن
اذ بعد العلم بالتشهد لا معنى لقضائه ومن ان الحمل على الجلوس المجرد لازمه تعارض هذه الاخبار للاخبار الآمرة
بقضاء التشهد المنسي المعتضدة بعمل الاصحاب فيلزم طرحها بخلاف الحمل على الجلوس المقارن اذ لا تعارض معه
ومن ان لازم الحمل على الجلوس المجرد هو التعارض بين نفس هذه الاخبار ايضاً لما تقدم من ان مقتضى الثلث الاول
عدم وجوب التشهد مع العلم بالجلوس ومقتضى الرابع وجوب التشهد مع الشك في الجلوس المستلزم للوجوب مع العلم بالاولوية
القطعية بخلاف الحمل على المقارن فان وجوب التشهد في صورة الشك كما هو منطوق الخبر الرابع ومفهوم الخبر الثاني
لاجل الشك في التشهد المحكوم معه بالعدم استصحاباً وعدم الوجوب في صورة العلم لاجل الامتثال المقتضي للاجزاء عقلاً
وشرعاً فاتضح بذلك كله ان مفاد الاخبار المذكورة هو الحكم بالصحة في صورة نسيان التسليم خاصة وفعل المنافي
الذي هو فعل الركوع والسجود لان فعل الركن كفعل سائر المنافيات في هذا الحكم بناءً على استحباب التسليم مما لا غبار عليه
واما على وجوبه فلان الكلام فيه في مسئلة نسيان التسليم فهذه الاخبار اما تدل على استحباب التسليم او على ان فعل
المنافي الذي هو الركن غير قادح في الصحة ثم ان للشيخ ره في الاستبصار كلاماً ربما يؤمي الى ما ذكرنا من الحمل
على التشهد المقارن وحاصله انا ان قلنا بوجوب التسليم في الصلاة فانه بخلاف ما لو قلنا باستحبابه وتبعه في السرائر

وذلك

وذلك لان المراد من الجلوس فيها لو كان هو الجلوس المجرد لكانت هذه الاخبار اخص مطلق بالنسبة الى الاخبار الدالة
على ان زيادة الركن مطلقاً مبطلة فكانت دالة على الصحة ولو على القول بوجوب التسليم اذ لو جلس بمقدار التشهد
فالظاهر انه حمل الجلوس فيها على ما ذكرنا من الجلوس المقارن مع التشهد فاراد انه اذا جلس وتشهد فصلاته صحيحة
سواء سلّم ام لا واما اذا لم يجلس للتشهد فالصلاة باطلة لانه زاد في اثناء الصلاة ركعة فتبطل كما هو مفاد اخبار
زيادة الركعة فكانه فرق العامل بتلك الاخبار على القول باستحباب التسليم اذ لم يقع ح زيادة في اثناء الصلاة فلا تبطل
بخلاف القول بالوجوب فلم يعمل عليه بها لوقوع الزيادة في الاثناء فالحكم بالصحة ح مما يخالف الاجماع اذ لا تفصيل على
هذا الوجه في كلماتهم مع ان الخبر الثاني ظاهر في ان الظهر وقعت تامة ولازمه وقوع التسليم منه ايضاً فيكون [illegible]
الاخبار مجملة من هذه الجهة فلا يمكن تخصيص الاخبار الدالة على ان مطلق زيادة الركعة فاسدة بهذه الاخبار
والحاصل ان هذه الاخبار ظاهرة في ان المصلي تشهد واما انه سلّم ام لا فهي مجملة بالنسبة اليه لا انها ظاهرة
في الحكم بالصحة ولو لم يسلم حتى تكون مطلقة لاطلاق مبطلية زيادة الركعة والاركان فلا بد من الحكم بالبطلان
مع العلم بعدم التسليم الواجب في الصلاة اذ لا دليل على الصحة اصلاً في مقابل اطلاق ادلة المبطلات فالحق ما عليه
الشيخ ره في الاستبصار هذا ويمكن ان يقال بان ظاهر الاخبار توجب الاطمئنان بان المراد من الجلوس هو المقارن
مع التشهد والتسليم معاً فلا شهادة لهذه الاخبار على عدم وجوب التسليم كما زعمه بعضهم بل تنطبق على القول
المشهور من وجوبه فتدبّر ثم انه قد يتراءى من الخبر الرابع وهو خبر محمد بن مسلم المتقدم لقوله عليه السلام ان كان
لا يدري انه جلس في الرابعة ام لم يجلس الخ لا يمكن العمل كما هو ظاهره لانه خلاف الاجماع على ما صرّح به بعضهم لان
مفاده ان المصلي اذا شك وهو في الخامسة انه جلس وتشهد ام لا فيجب عليه ح ان يجعل الاربع ركعات تماماً للظهر
ومعناه انه يبني على صحة صلاته لانه شك في شيء وقد دخل في شيء آخر وبعد البناء على صحة صلاته يجب عليه ان يجلس
ويتشهد قضاءً لما علله فانه مضى التشهد بناءً على اصالة عدم وقوع التشهد منه مع ان العامل بالاصل المزبور
لا معنى في حقه العمل بالاستصحاب لما قرر في الاصول من ان الاصل المزبور حاكم على الاستصحاب فتدارك

بسمه تعالى

المشكوك بعد قضاء الاجماع مع التعويل على هذا الاصل لان مقتضاه انه حين الفعل كان اذكر كما يشهد به بعض الاخبار
فيبني على وقوع الجزء المشكوك لانه مبني على الصحة ولقضى المشكوك الثابت عليه بالاصلين فانه خلاف الاجماع في موارد
جريان هذا الاصل الذي لا يجري في مجاريه اصالة عدم المشكوك ليترتب عليها وجوب تداركه بل الاستقراء في مجاريه يعطي
عدم جريان اصالة العدم معه فلا بد من طرح الخبر فلا يكون شاهدا للجمع بين الاخبار فالاخبار الثلثة الباقية باقية
على ظهورها في مطلق الجلوس سواء قارن التشهد ام لا ويدفع بان شواهد الجمع المذكور مع انها غير منحصرة في هذا الخبر
كما عرفت ان ظاهر الخبر حصول الشك في حال القيام قبل الركوع من الخامسة ولا ينافي هذا فرض انه صلى الظهر خمسا اذ بمجرد
الدخول في الخامسة يصدق عرفا انه صلى الظهر خمسا فلا يتوقف على وقوع الركعة من الخامسة بتمامها وشاهد على ذلك
قوله ع يجلس ويتشهد اذ لو فرغ من الخامسة كان جالسا فلا معنى للامر بالجلوس وارادة استمرار الجلوس بعيدة جدا فالمفروض
انه قائم فامره بالجلوس والتشهد انما هو لاجل انه شك في شيء باق محله فيجب تداركه كما لو قام للثالثة وشك في التشهد
اذ يجب عليه ح هدم القيام وتدارك التشهد المشكوك والقيام للثالثة ولا يقال ح انه شك في شيء وقد دخل في اخر لان
محل التشهد المشكوك باق بعد فكذلك في المقام يجب عليه هدم القيام فيتشهد بل ويسلم على وجه فالجلوس والتشهد
ليس شيء منهما قضاء بل تدارك المشكوك الذي يقتضي الاستصحاب عدمه وح فالمقام مجرى استصحاب عدم الجلوس والتشهد
ولا مسرح للاصل المزبور هنا وعقاب عدم الحمل المذكور امره عليه السلام بالاتيان بالركعتين من جلوس مع انه امران
الاول الاتيان بركعة واحدة من قيام لاجل الاضافة الى الخامسة والثاني في الكتاب ان عند المحقق من الزيادة لعل الله
بعض الركعة فاذا انضم اليه ركعة واحدة حصل ركعتان ونصف ومنه لا يكون نافلة قطعا بخلاف ما اذا اضيف الى البعض
ركعتان من جلوس فان المجموع يمكن ان يكون نافلة ولو سلم انه فرغ من الخامسة وشك في انه جلس وتشهد ام لا
فلا نسلم انه ح يكون التشهد عليه خلاف الاجماع لان القاعدة تقتضي ذلك وذلك لان الحكم بجعل اربع ركعات
منها الظهر بناء على انه فرغ من الصلوة من جهة بعد ورانها عنه وهو الركوع والاصل يقتضي صحة صلوته لكن لما
شك في انه جلس وتشهد ام لا فمقتضى اصالة العدم الحكم بوجوب قضاء التشهد ولا يجري الاصل المزبور هنا فانه

الشك

بسمه تعالى

الشك في شيء وقد دخل في شيء اخر غيره لان مجراه ما اذا كان المدخول فيه من افعال الصلوة كما لو شك في التشهد الاول
وقد ركع في الثالثة واما لو كان المدخول فيه مما لا يرتبط بالصلوة ح فلا يجري هذا الاصل حتى يقال انه حاكم على اصالة عدم التشهد
فلا معارض لاصل العدم فيعمل ح ويحكم بمقتضاه من وجوب قضاء التشهد المشكوك فان ابيت عن ذلك وادعيت انه
خلاف الاجماع او ان الاصل المزبور الحاكم على اصالة العدم يجري وان لم يكن المدخول فيه من اجزاء الصلوة ولذا
لم يفت احد من الاصحاب بالشك في فعل من افعال الصلوة اذا فرغ عن الصلوة وهو مشغول بالتعقيب او بالنافلة
او بغيرها فانهم يبنون على فعل المشكوك ففيه اختصاص هذا الاصل بما اذا كان المدخول فيه فعلا من افعال
الصلوة فنقول فلا تحمل الخبر على ارادة استحباب التشهد مراعاة لجانب المشكوك فغاية الامر ان حمل الخبر على وجوب
قضاء التشهد خلاف الاجماع وخلاف ما يقتضيه الاصل المذكور فالحكم بما يقتضيه ذلك الاصل وابن على صحة الصلوة
كما امر الامام عليه السلام واحمل قوله ع يجلس ويتشهد على الاستحباب فلا ينافي الاصل ولا يخالف الاجماع وهذا اولى
من طرح الاخبار فيكون مفاد الخبر استحباب التشهد عند الشك في الجلوس وليس المراد منه الجلوس المجرد اذ لا معنى
لاستحباب التشهد ح مع عدم استحبابه او وجوبه عند العلم بالجلوس وعدم التشهد كما هو مفاد الاخبار الثلثة فهو ح ان
الثاني المقتضي لقوله عليه السلام ان كان علم انه جلس في الرابعة وصلى الظهر تامة الخ وذلك لانه اذا كان
الجلوس والتشهد عند الشك في الجلوس المجرد مستحبا كان اللازم ان يكون التشهد عند العلم بالجلوس وعدم التشهد
واجبا لا ندبا فالحكم بالسقوط في صورة العلم بالجلوس في الرابعة وبالاستحباب في صورة الشك فيه يكشف كشفا قطعيا
عن ان المراد من الجلوس المعلوم في الخبر الثاني والمشكوك في الخبر الرابع هو الجلوس المقرون مع التشهد لا مطلق الجلوس
والحاصل انه اذا ثبت الامر بالتشهد في صورة الشك في الجلوس في الرابعة وعدمه سواء كان الامر اقتضائيا او تداركيا
وجوبيا او ندبيا فيكشف ذلك عن ان المراد من الجلوس المشكوك المفروض في الخبر الرابع والمعلوم المفروض
في الخبر الثاني هو الجلوس المقرون بالتشهد ولا يمكن حمله على مجرد الجلوس لان مطلوبية التشهد حال الشك

على ان وجوبه كان لا يجامع عدم مطلوبيته حال العلم بخلاف ما لو حمل على ما ذكرنا لان عدم مطلوبية التشهد حال العلم انما لاجل وقوعه
ومن هنا امكن جعل الوجه الذى نستقربه سابقا قريبا وجه للحكم وذلك لان الامام عليه السلام حيث امر
باستحباب الجلوس والتشهد حال الشك في الجلوس المقرون بالتشهد انما حكم بذلك لاحراز المكلف الفراغ منه
وهو لا ينحصر في خصوص التشهد على المختار من وجوب التسليم بل يشمل التشهد والتسليم معا فمراده ع من قوله تشهد
ما يعم التسليم ايضا فعلى هذا يكون المراد من قوله ع في الخبر الثانى ان كان علم انه جلس في الرابعة فصلوة الظهر تامة اى
ان كان علم انه جلس وتشهد وسلم فتكون صلوة الظهر تامة فحكم الامام عليه السلام بعد ذلك بانه لا شئ عليه
ايضا يرشد الى هذا المعنى وح فلا مانع من حمل قوله ع فصلوة الظهر تامة جزاء الشرط ايضا وان استضعفناه
سابقا لان مفهوم الجزء ان كان لم يعلم ذلك فليست صلوة الظهر تامة وهو يحتمل الوجوه الكثيرة ويكون منطوق
الجزء الرابع مبينا له وهو انه ان كان شك فعليه شئ وهو استحباب التشهد او وجوبه اما تداركا او قضاء او
على الوجوه الثلثة المتقدمة ويمكن حمل الجزء الرابع على الجلوس مع التشهد والتسليم بوجه آخر وهو ان الحكم باستحباب
عندهم القيام هو وجوب الجلوس مع التشهد ولا دلالة على اعتبار التسليم ولا على عدمه لانه ساكت من هذه الجهة فنتمسك
بالاخبار الدالة على وجوب التسليم ح ونحكم بانه يجب عليه ح بعد القيام والجلوس مع التشهد والتسليم فاذا كان المراد
في مورد الشك معلوما بهذا الوجه نقول ان المراد من قوله ع ان كان علم انه جلس في الرابعة هو الجلوس بعينه اعنى ما يكون
مقرونا بالتشهد والتسليم فبعد قيام هذه القرينة ينقلب ما كان استضعفناه سابقا من الوجوه الثلثة في معنى الرواية
قريبا فهذا الوجه ان لوحظ مجردا عن القرينة فهو بعيد وان لوحظ مع ما استظهرناه من الجزء الرابع بضميمة الاخبار الدالة
على وجوب التسليم كان قريبا فتدبر وافهم واستقم لان المقام مما زلت فيه الاقدام والله الهادى كلام معترض في نفع

وقيل لو شك في الركوع فركع ثم ذكر انه كان ركع ارسل نفسه ذكره الشيخ ره وعلم الهدى ره والاشبه البطلان
قلت هذا القول منسوب الى اكثر القدماء ومال اليه بعض المتاخرين ايضا كصاحب ... ره وغيره واقصى ما يمكن ان يوجه به

مقالتهم وما قالا في وجهه هو ان المستفاد من الادلة الدالة على البطلان بزيادة الاركان سهوا هو حصول زيادة في جملة
اجزاء الصلوة حقيقة وصورة في نظر المراقب لحال المصلى المحاسب لما اتى به على اجزاء الصلوة المعهودة في الشرع لان زيادة
المركب الخارجى في الخارج لا تتصور الا على هذا الوجه فلو كان للمركب عشرة اجزاء فزيادته انما تكون فيما اذا اتى به وهو مشتمل
على ازيد من العشرة ومقابل هذا امور احدها النقيصة وهو ما اذا اتى به وهو فاقد لجزء او ازيد منه ثانيها الاتيان به تاما
من غير تبديل كما اذا اتى بكل جزء في محله المقرر له في نظر الشارع ان كان شرعيا كما في الفرض ثالثها الاتيان مع التبديل
كما اذا اتى به تاما لكن وضع بعض الاجزاء في محل الاخر كان وضع سبحان ربي العظيم وبحمده مكان سبحان ربي الاعلى
او اتى بالاول في مكانه وبمكان الثانى معا ولم يات بالثانى في محله فانه في الجميع تبديل عرفا لا زيادة والحاصل ان الزيادة في الحقيقة
انما هي من المركبات الخارجية تمكن النقص عنها فكما ان الثانى لا يعد عرفا الا اذا اهمل المكلف الاتيان باحد اجزائها
من غير بدل فكذا الاول لا يعد عرفا الا اذا اكثر المكلف الاجزاء من غير بدل بان يكون ما اتى به ثانيا معدودا او كونه
مكان الجزء الاخر فكل زيادة وقعت في الصلوة وكان الزائد من جنس الاركان على هذا النحو فقضية النصوص الحكم بالبطلان
وما لم يكن من هذا القبيل لا دليل على بطلان الصلوة بها وان كان من الاركان اذا ظهر ذلك فاعلم ان المقام غير داخل
تحت هذه الكلية لان اقل مراتب ما يحكم هؤلاء فيه بوجوب الارسال وعدم الابطال وحكم الاخرون فيه بالابطال هو ما
اذا انحنى طوعا والانحناء بنيته في الوجود الخارجي الانحناء الظاهر بعنوان كونه هويا للسجود بحيث اذا قيس احدهما بالاخر
لا يرجح احدهما على صاحبه في اشكاله الصورية الا ان احدهما مقرون بنية الركوع دون الاخر فلو انحنى هذا النوع
من الانحناء من غير وضع اليد على الركبتين ومن غير طمأنينة معتد بها بقصد الركوع فتذكر من عينه انه كان قد ركع فتعجل
فارسل نفسه للسجود فلا يعد ذلك زيادة في الصلوة عرفا وذلك لان المراقب المحاسب الغير الواقف على الامر الموهم
وهو القصد يعد هذا الفعل منه هويا للسجود لانه وقع في محل الهوى ولا يخطر بباله انه ركع في صلوته ركوعا زائدا
بحيث زادت اجزاء الصلوة على العدد المعهود فلو سئل عن ان المصلى المتقدم تامة او ناقصة او زائدا في صلوته فيقول

فاستعجل

لو اطمأن انه زاد في صلوته اصلا لانه كنت هو اقبل جميعها من اول التكبير الى اخر التسليم فوجد انه اتى بكل جزء في محله من دون
اخلال بالصلوة زيادة او نقصا وح فلا دليل على بطلان الصلوة بل لا فرق بعد التأمل بين من اتى بهذا الفعل المشترك
بين الركوع والهوى للسجود ناويا به الركوع وبين من اتى به ناويا الهوى للسجود بحسب الوجدان بحسب نظر الحس وانما
الفارق هو القصد الفارق بين المشتركات والمفروض ان مجرد القصد الذي هو من الذهنيات لا يؤثر في تحقق عنوان
الزيادة في الصلوة التي هي من الخارجيات فالمطرح اوضح من حال من اتى بذكر الركوع في السجود بلا بدل مع انه لا يقال
في الثاني انه زاد او نقص في الصلوة معاني الجزء فكذلك لا يقال انه بدل بعض الاذكار ببعض اخر مع ان الذكرين متباينان
وفي المقام صورة العمل واحدة وانما الاثر الامر الذهني الغير المؤثر في عنوان الزيادة الحسية والصورية اصلا ورأسا
والحاصل ان ما دل على ابطال الزيادة من الاجماع والنص لا يستفاد منه ازيد من كون الزيادة مغيرة لهيئة العمل في نظر
الحس ولا يكفي مجرد تكرار ما لو فرض عليه لكان ممتثلا واتيا بالمأمور به كما لا بد بعده من تغيير هيئة المأمور به بحسب الحس
ايضا فهو المناط في الابطال وفي الاول في المقام وان كرر الركوع حقيقة الا انه بمجرده غير كاف في الابطال لان
التغيير غير حاصل لان التكرار المذكور امر مشتبه في نظر الحس بالهوى للسجود اذ لا يخل بالهوى الطمأنينة بل الذكر سهوا ايضا
فلو ارسل نفسه قاصدا للهوى فاتى بالطمأنينة والذكر سهوا لم يخرج عن كونه مقدمة للسجود وايضا ليس اللازم في مفروض
المسئلة كون المصلي آتيا بالطمأنينة والذكر حتى يقال ان الهوى يخرج بها عن الهوى المقدمي للسجود بل يفرض الكلام في الهوى
المجرد عنهما قاصدا به الركوع فلا بد فيه من الحكم بالصحة مع ان لنا ان نلتزم بالصحة فيه ايضا بالبطلان فظهر ان الهوى كما انه
ليس متقوما بعدم الطمأنينة فقد يجامع معهما ولو سهوا كذلك الركوع ليس متقوما بهما بل قد يحصل بدونهما هذا غاية ما يوجه به كلام
واما توجيهه تارة بمنع عنوان الركوع واخرى بمنع ابطال كل زيادة الاركان كما في بعض الكتب فهو كما ترى فان الاولى
تنبيهها ومنع كون هذا زيادة الركوع في الصلوة واقصى ما يمكن ان يجاب هو ان المستفاد من الادلة خصوصا
لا تعاد الخ والاخبار الواردة في انه لا تعيد الصلوة من سجدة بل من ركعة بناء على ان المراد من الركعة الركوع بقرينة
المقابلة هو ان تكرر العمل الركني وفعله مرتين او ازيد مبطل للصلوة كما ان الاخلال به كذلك ايضا من غير نظر الى الحس



زيادة الركن في الصلوة وعمده وبعبارة اخرى المبطل هو فعل الواجب الركني مرتين او ازيد سواء قام الثاني مقام واجب آخر
من واجبات الصلوة في نظر الحس كما في المقام ام لا كما اذا رفع الرأس عن الركوع الزائد في المقام وتذكر او رفع الرأس من السجدة
في المقام وفرض زيادة السجدة مثلا او كرر السورة مرتين والتشهد مرتين والتسليم مرتين في مقام فرق زيادة الاجزاء والاذكار
ولا شك ان المقام مندرج تحت هذه الكلية لانه اتى ناويا بالركوع حال الانحناء فقد صدق انه فعل الواجب الركني وهو الركوع
مرتين فلا بد من الحكم ببطلان صلوته والحاصل انه ليس مناط الابطال صدق انه زاد شيئا في صلوته في نظر العرف من قبيل
تكرار بعض الاركان بل المناط مجرد صدق تكرير بعض الاركان سواء صادف مع عنوان زيادة بعض اجزاء الصلوة ام لا
كيف ولو كان المناط هو صدق عنوان الزيادة الحسية في الصلوة لم يمكن فرض زيادة التكبير الذي هو من الاركان اجماعا
وتكون زيادته مبطلة اتفاقا لان الامتياز بين التكبير الواجب وغيره ليس الا بمجرد القصد فالمصلي المراقب اذا رأى
ان المصلي حال الافتتاح كبر مرتين لا يمكنه الحكم بانه زاد تكبيرة الافتتاح اصلا فلا بد ان لا يحكم ببطلان صلوته مع انها
باطلة اجماعا فعلم ان المستفاد من الادلة هو صدق عنوان فعل الركن مرتين او ازيد في الواقع سواء صدق الزيادة
الحسية ام لا ومن هنا يمكن ان يقال انه لو غفل عن حاله واتى بذكر الركوع في السجود باعتقاد انه في الركوع صدق انه
زاد واجبا من واجبات الصلوة وهو ذكر الركوع مرتين فمقتضى القاعدة الحكم ببطلان صلوته لصدق انه زاد في صلوته
متعمدا لان الغفلة انما هي عن المحل لا عن الذكر ولا عن الصلوة ولا دليل على معذورية من غفل عن محل الواجب
مع تذكره بنفس الواجب وباصل الصلوة لان المتيقن كما عرفت في صدر الباب هو الدليل على الدليل انما دل
على ان من زاد في صلوته عمدا وجبت عليه الاعادة والمراد من الزيادة هو فعل الواجب مرتين متعمدا او لو
دل دليل على اعتبار تذكر المحل في صدق الزيادة العمدية نقول بموجبه ونحكم في الفرض بالصحة لان المفروض
ان هذا الشخص غافل عن المحل فيظن انه في الركوع وهو في السجود ولعل ان المنساق من النص والفتوى هو ان
المبطل للصلوة من الزيادة هو فعل الواجب من افعال الصلوة مكررا بحيث لو اقتصر عليه كان العمل تاما صحيحا وذلك
موقوف على ان يكون العمل المكرر من اجزاء الصلوة نوعا او صنفا فلا عبرة بالافعال الاجنبية التي لا دخل لها

بالصلوة اصلا كما لو انحنى لقتل الحية او العقرب فانه فعل خارجي لا يقصد الجزئية لها ولا لقصد صلوة اخرى
متحدة معها صنفا او نوعا ولا لقصد العبادة المتحدة معها نوعا فلو كان العمل معدودا من اجزاء هذه الصلوة فهو من اجل
افراد هذه الزيادة ولو لم يكن اتيانه لقصد الجزئية لهذه الصلوة بل اتى به لقصد فريضة اخرى متحدة معها صنفا فهو
ايضا مما يتحقق به الزيادة جزما او لما اتى به لقصد النافلة المتحدة مع هذه الصلوة نوعا فهو ايضا محقق عنوان الزيادة
بلا تامل ولو اتى به لقصد كونه واجبا من العبادات المتحدة مع هذه الصلوة في عنوان العبادتية فالمستفاد من بعض الاخبار
انه ايضا محقق لعنوان الزيادة فالاول كما لو كرر الركوع لقصد هذه الصلوة والثانى كما لو نسى وسلم في الثانية ودخل
في فريضة اخرى لظنه الفراغ من الاولى فان التكبير زيادة في الاولى مبطل لها لانه من الاركان والثالث كما لو نسى
لكن دخل في نافلة فالتكبير زيادة في الفرض الاول مبطل له قطعا والرابع كما لو قرء العزيمة فسجد لها فان السجود
زيادة في المكتوبة فان كان عامدا فقد بطل صلوته قطعا كما يشهد به بعض الاخبار الدال على النهي عن قرائة
العزيمة معللا بانه زيادة ذلك بان السجود زيادة في المكتوبة فظهر مما ذكرنا انه لو انحنى لدواع خارجية بحيث
صار كهيئة الراكع فلا يصدق انه ركع اصلا فلو كان هذا ابعد مما ركع لا يقال انه زاد في صلوته ركوعا وان وقع ...
ولا زم من يقول ابطال زيادة الاجزاء صورة وفي نظر العرف الحكم بالابطال ح ولا اظنهم يلتزمون بذلك فانه من
فلا عبرة بهذا عندنا فانه عمل خارجي لا يعد من اجزاء هذه الصلوة فلا عبرة بتغير الصورة الحسية عندنا اصلا بل المعتبر
انما هو تحقق عنوان زيادة الجزء ولا يتحقق الا بما ذكرنا من اعتبار احد الامور الاربعة اما كونه من اجزاء هذه الصلوة
بالخصوص واما كونه من اجزاء ما يتحد معها صنفا واما كونه من اجزاء ما يتحد معها نوعا واما كونه من العمل المتحد معها
عبادة بعد ما شركة في الصورة كسجدة العزيمة بالنسبة الى سجدة الصلوة فمتى تحققت الزيادة على الوجه المذكور
نحكم بالبطلان مطلقا في صورة العمد وفي صورة السهو ايضا اذا كان الزائد من سنخ الاركان كما في المقام فتحصل من جميع
ما ذكرنا ان في زيادة الركوع في الفرض فمقتضى الاخبار الحكم بالبطلان كما ان مقتضى الاصل ايضا ذلك فلا وجه لما ذكره
والاستناد بمجرد تغير الهيئة حينئذ مما لا دليل عليه مع انهم لا يلتزمون قطعا في بعض المقامات كما مرت اليه الاشارة

الاترى وورود بعض الاخبار على جواز قتل الحية والعقرب في الصلوة مع انه قد يؤدى الى التغير لصورة بحيث يقضى عرفا انه
الى هيئة الركوع فعليهم ان يحكموا ح بالبطلان لزيادة الركن مع انهم لا يلتزمون به فبان مما ذكرنا فعلى هذا لو اتى
بذكر الركوع مكان ذكر السجود فقد يصدق انه زاد في صلوته لان المفروض انه اتى بذكر الركوع فيها باتيانه به ثانيا عند السجود
نكرر الواجب الصلوتي قطعا مع انه لو كان المناط تغير الهيئة حينئذ لا يقال انه زاد وغير الهيئة كما لا يقال انه بدل ...
وغير مكانه خاصة بل ربما يجب ويسجد سجدتي السهو ايضا اذا ظن انه بعد رفع الرأس من السجدة الاخيرة فيأتى
بالدعاء المأثور قبل التشهد من قوله بسم الله وبالله الخ فيكشف انه في التشهد مع ان هذا الدعاء وارد في التشهد الاول
ايضا الا انه لما كان قاصدا عنوانيا بانه للتشهد الاخير ففيه ربيبة الزيادة فيسجد سجدتي السهو ح احتياطا ولو كان المناط
تغير الهيئة لم يكن له وجه اصلا كما لا يخفى والله العالم ذكر كلام صاحب ... وان نقص فان ذكر قبل فعل ما يبطل
الصلوة اتم ولو كانت ثنائية وان ذكر بعد فعل ما يبطلها عمدا وسهوا اعاد وان كان ما يبطلها عمدا
لا سهوا كالكلام فيه تردد والاشبه هو الصحة الخ قلت قيل المفروض نقص الركعة فما زاد ودون الركن
ان المفروض تمام الركعة او الركوع والاظهر الاول وكيف كان فالاصل في نقص الركعة فما زاد على ما قرره بعضهم هو البطلان
اما الاصل العملي فواضح واما القاعدة المستفادة من ادلة نقص الاركان من قولهم لا تعاد الخ وغيره فمن الفراغ بالتسليم
عرفا محلا بالركعة المشتملة على الركنين فضلا عن انه اخل بالركوع والسجود فوجب عليه الاعادة وربما اورد على ذلك
بوجهين احدهما ان الصلوة لما كانت مركبة من اجزاء معهودة مرتبة فالامر بها امر بتلك الاجزاء على الوجه المعهود
المشتملة على هيئات خاصة واوضاع معينة فتلك الاجزاء ليست مطلوبة على اى وجه اتفقت بل كل جزء منها مطلوب
بوجه خاص من كون هذا قبل ذاك او بعده فالسورة مطلوبة بشرط وقوعها بعد الفاتحة وكذلك العكس بالعكس فاذا اتى
بها على هذا الوجه حصل الامتثال لا على غيره اذ لا امتثال معه اصلا بل هو لغو صرف كما لو اتى بها وبالجملة ان المطلوب ليس ذات
الفاتحة والسورة بل هما متصفين بوصفها الذي مر فالاخلال بالقيد والوصف اخلال بالمقيد والموصوف من حيث

المطلوبية وعلى فالتشهد والتسليم في المقام ليسا مطلوبين في الصلوة لا بشرط بل بشرط كونهما متعقبين عن الركعة الفائتة ولو فرض
حصول الاخلال بالشرط فيلزم منه الاخلال بالمشروط من حيث المطلوبية فالاتي بهما لغو صرف من حيث المطلوبية
فالمكلف بعد في الصلوة لم يخرج منها ولازم ذلك عدم كون الركعة لبقاء محلها شرعا بل وعرفا بعد الالتفات الى عدم
الامتثال للامر المتعلق بالتشهد والتسليم فلا مسرح لقاعدة لا تعاد لانتفاء موضوعها في هذا الباب فلا بد من الحكم بصحة الصلوة
ووجوب تدارك المنسي واعادة التسليم ولزوم زيادة صورة التشهد والتسليم غير قادح كما هو مقتضى قاعدة لا تعاد الخ
والاجماع وهذا الايراد مستفاد من كلام غير واحد منهم الشيخ صاحب الجواهر حيث انكر على من توهم كون التسليم
مخرجا وقال انه ممنوع اشد المنع واقع في غير محله اذ الدليل انما دل على ان التسليم الواقع في محله مخرج لا مطلق التسليم فيه
ان الامر بالصلوة المركبة بنفسه لا يقتضي الترتيب فان كان الامر بالمركب امرا بالاجزاء اذ غايته افادة مطلوبية الاجزاء
لا بشرط واما شرط الترتيب الخارجي فلا فالمأمور بالمركب مخير في الاتيان بالاجزاء باي نحو اراد وشاء من الانحاء الممكنة
بل الامر بالصلوة مع ملاحظة الامر بالترتيب المعهود ايضا لا يقتضي كون كل جزء مأمورا به بشرط اتصافه بالاوصاف
الاعتبارية الناشئة من اعتبار تدرج الاجزاء في الوجود الخارجي بحيث اذا اخل بالجزء الاول فقد اخل بالجزء الاخر
وبالجميع وبالعكس بل الاجزاء في عالم المطلوبية لم يلاحظ فيها شيء من هذه الاوصاف الاعتبارية من القبلية والبعدية
وانما الوضع لما هو المطلوب للشارع مطلوب آخر في الصلوة فيقال ان للصلوة وضعا خاصا في الصلوة عند بعض جزءا
صورتها فاذا اخل بها لا يوجب الاخلال بما اخل الا بالاجزاء المادية الا ترى انه اذا قدم السورة واخر الفاتحة
لم يكن هناك خلل الا في الجزء الصوري وهو الوضع الخاص والا فكل من الفاتحة والسورة لا اخلال فيهما في عالم كونهما
جزئيا مادتيا للصلوة ولذا لا يقال انه اخل بالفاتحة ولا بالسورة بل يقال انه اخل بالترتيب فيكون الترتيب مطلوبا
في الصلوة في عرض كون الفاتحة والسورة مطلوبين فيها فكما ان الامر الغيري المتعلق بالترتيب لا يوجب كون الترتيب مقيدا
بهما من حيث المطلوبية فكذلك العكس فالامر الغيري المتعلق بهما لا يكون مقيدا بالترتيب فاذا اكثر وترك الفاتحة
واتى بالسورة فالسورة وقعت في محلها ولم يخل الا بالفاتحة فاذا اتى بها ثم لم يخل الا بالترتيب ففي المقام الا

من جانب

من جانب الاتيان بالتشهد والتسليم ولا من جانب الترتيب فان الترتيب لا يفوت الا اذا اتى بالركعة بعد التسليم وقد فرض عليه ولم
يحصل الاخلال من جانب عدم الاتيان بالركعة قبلهما ليس الا وح فالمستدل يقول حينئذ عرفا انه ترك الركوع والسجود
من اجزاء الصلوة ومقتضى لا تعاد هو البطلان ثانيهما ما حكي عن الذخيرة وحاصله ان مقتضى استصحاب بقاء الامر بالركعة
المنسية ومقتضى وجوب اتمام الصلوة الموقوف على الاتيان بالركعة المنسية مع ادلة وجوب الترتيب هو الحكم بوجوب
تدارك المنسي مع ما بعدها من التشهد والتسليم فيرجع الى الحكم بزيادة التشهد والتسليم نسيانا ومقتضى لا تعاد وغيره من النص
والاجماع عدم الاخلال بزيادتهما كذلك فلا مسرح لقاعدة لا تعاد في الحكم بالبطلان من جهة ترك الركعة نسيانا الا ان يقل
فهو تركها عرفا فحاصل مقتضى لا تعاد الخ وجوب الاعادة فلا مجرى لاستصحاب وجوب الاتمام بل اثبات وجوب تدارك
المنسي بالاستصحاب لان وجوب تداركه موقوف على اثبات كونه في الصلوة وان التشهد والتسليم كليهما ملغى
في نظر الشارع واثبات ذلك موقوف على بقاء الامر بالمنسي والترتيب فلما جرى قاعدة لا تعاد موقوف على احراز
امتناع تدارك المنسي وذلك لانه في حكم الاتيان بالركعتين حكم تركهما عمدا كما هو قضية الاستثناء فلو فرض في حال
العمد انه ترك الركوع واتى بسجدة واحدة فبعد ذلك لا يمكن ان يقال ان مجرد الترك موجب للاعادة مع قطع
النظر عن احراز امتناع التدارك وذلك لان للمصلي ح ان يقول ما تركت الركوع وانما اتيت بالسجدة قبله فالان
اتي بالركوع ولا يقطع دعواه الا ان يقال له انه في هذا الحال لا تقدر على تدارك الركوع لانك ان تداركته
فقد زدت سجدة واحدة ان راعيت الترتيب ايضا وزيادة السجدة الواحدة عمدا مبطلة وان اتيت بالركوع دون
السجود فقد اخللت بالترتيب العمدي فهو ايضا مبطل فامتنع تدارك الفائت فوجب الاعادة وكذا الحال في حال النسيان
بلا فرق فثبت ان جريان قاعدة لا تعاد موقوف على احراز امتناع تدارك المنسي ولو شرعا واحراز ذلك موقوف
على عدم بقاء الامر بالمنسي والا لم يمتنع تداركه والمفروض انه بالاستصحاب ثبت وجوب تدارك المنسي ومعه لا مجرى
لقاعدة لا تعاد اصلا فالاستصحاب يخرج ما نحن فيه عن مجرى القاعدة وليسقط توهم لزوم الدور بالكلية اذ ينفي
الاستصحاب يثبت بقاء محل المنسي ولزوم تداركه وبمعونته بقاء الامر بالترتيب تثبت لغوية التشهد والتسليم فيرجع الى الحكم

زيادة الأجزاء ومع نفي قاعدة لا تعاد بضميمة الإجماع توجب الحكم بعدم قدح زيادتها سهواً كما لا يخفى فدعوى أن مجرد ترك
الركنين عرفاً ماحٍ كما ترى إذ لا حكم للعرف في مقابل حكم الشرع في أمثال الفرض فإذا حكم الشارع بحكم الاستصحاب ببقاء
الأمر وعدم فوت المنسي وعدم مضي زمانه فالعرف كيف يعارضه فحكم العرف بإخلال الركن ومضي المحل إنما هو من جهة
عدم اطلاعه على بقاء الأمر عند الشارع فالشبهة إنما وقعت في المصداق بعد موافقة العرف للشرع فبعد الالتفات
إلى بقاء الأمر زالت الشبهة بالكلية في حكم العرف أيضاً فهو في شرعاً وعرفاً ببقاء الأمر بالمنسي وعدم مضي زمانه بل بقاء
الأمر بالترتيب وعدم قدح زيادة التشهد والتسليم كما لا يخفى على المتدرب في صنعة الفقه مما في إيرادنا المتقدم على المدارك
في المسئلة السابقة حيث أوردنا على الأصحاب بأن القاعدة في نسيان الركوع حتى سجد سجدة واحدة تقتضي الصحة ونحن تمسكنا
بقاعدة لا تعاد في ردّه وإثبات البطلان والحاصل أنه لا أصل لما هنالك الصحة هذا ويمكن الجواب عن الاستصحاب بأن لا مجرى له
وذلك لأن الأمر بالجزء تابع للأمر بالكل والمأمور به أولاً وبالذات هو الكل فاستصحاب الأمر بالصلاة بل القطع ببقائه
في إثبات إتمام هذه الصلاة كي يترتب عليه لزوم تدارك المنسي لا يجوز أن يكون الأمر بالصلاة باقياً في ضمن لزوم الإعادة
الذي يدعيه المستدل اللهم إلا أن يضم إليه حرمة قطع هذه الصلاة لو دل عليها بقوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم وحرمته ممنوع
ضرورة أن الشك حاصل في حصول الانقطاع بنفس حصول نسيان الركعة فالتمسك بحرمة قطع الصلاة فتقطعت بذلك فإذا كان
الشك في الانقطاع وعدمه فلا مساغ للتمسك بحرمة القطع التي تستلزم لوجوب الإتمام وتقتضي لوجوب تدارك المنسي
فالتمسك بالاستصحاب بنحوه في حرمة القطع في أمثاله كما ترى وإذ لا دليل على تدارك المنسي فيجب إلى ما يفهمه العرف من ترك
الركنين الركوع والسجدتين وقضية لا تعاد هو البطلان إلا أن الموضوع إتمام المطلب وتصحيح حالة الصحة بمقدمة هي ضرورية
وهي أن قضية الخلاف ما دل على وجوب الإتيان بالركعة في الصلاة لزوم تداركها في المقام ومع ما تراه من دليل لزوم
الترتيب إنما لا جائز أن لا دليل له إلا ما يمنع منه فيجب إعادة التشهد والتسليم فأقصى ما في الباب لزوم زيادتهما في الصلاة
سهواً وهو غير قادح لنفي قوله لا تعاد ونحوه من النص والإجماع ألا ترى أنه لو ترك الفاتحة حتى دخل في السورة لا يحكم
ببطلان الصلاة بمجرده ضرورة أنه لو ترك الفاتحة نسياناً ولم يتذكر حتى ركع فقد تمت صلاته إجماعاً فكيف يحكم ببطلان الصلاة

إذا تركها نسياناً وقد دخل في السورة فإذا ثبت صحة الصلاة فيدور الأمر بين أمور المضي في الصلاة من دون تدارك الفاتحة المنسية فيركع
ويسجد إلى آخر الصلاة وهو صحيح فإما أن يقضي الفاتحة بعد الفراغ من الصلاة أم لا وعلى التقديرين إما يسجد سجدتي السهو أو لا وبالعود
إلى الفاتحة وتداركها من دون تدارك للسورة بعدها والعود إلى الفاتحة مع إعادة السورة بعدها والأول ينافي ما دل على أن الفاتحة جزء
وأنه لا صلاة إلا بها والثاني ما دل على لزوم الترتيب بين الأجزاء في الوقوع الخارجي والثالث هو المتعين فيجب الحكم به وهو المطلوب
وهذا بخلاف ما إذا ترك السجدتين حتى ركع فيما بعد فإنه لا بد فيه من الحكم بالبطلان وذلك لأنه لو أخذ بظاهر الأمر بالسجدتين
ولزوم تداركهما دون إعادة الركوع لزم رفع اليد عن أدلة الترتيب بين الأجزاء وإن قيل بتداركهما مع إعادة الركوع مراعاة
للترتيب لزم زيادة الركن وهو الركوع وقضية النص والإجماع بل نفس قاعدة لا تعاد البطلان وإن قيل بالمضي
في الصلاة وعدم العود إلى تدارك السجدتين إما مع قضائهما بعد الصلاة أو لا مع سجدتي السهو أو لا لزم فوت الركن
نسياناً وهو مبطل إجماعاً كما يدل عليه لا تعاد أيضاً فيدور الأمر في هذا الفرض بين أمور كلها مبطل فلا وجه للصحة ولا
نقول بالبطلان بمجرد ترك كل ركن والدخول في الركن الذي بعده [illegible] إلا في المقام لو التزم بالأخذ بما دل
على لزوم الإتيان بالركعة في الصلاة لا يلزم محذور إذ بعد الأخذ بما دل على لزوم الترتيب فيحكم بإعادة ما وقع
نسياناً بعد ترك المنسي فإذا أتى به لا يلزم هناك محذور زيادة الأركان التي فالحكم بالصحة على النحو المذكور لا مانع منه
فظهر مما ذكرنا أن مجرد ترك الركن والانتقال إلى ما بعده لا يوجب بطلان الصلاة إلا إذا انضم إليه بعض المقدمات
ودوران الأمر بين أمور كلها يستعقب محذوراً فإن حصل في الكل حكم بالبطلان قضية لقاعدة لا تعاد ونحوها من النص
والإجماع وإلا فلا وجه للبطلان ألا ترى أنه لو ترك الركوع أيضاً وسكت وسكن ولم يفعل شيئاً بحيث لم يوجد
إلا السكون الطويل القاطع للصلاة فبمجرد حصول الترك هكذا لا يحكم بالبطلان تمسكاً بقاعدة لا تعاد إذ لا يلزم
من جهة تدارك الركوع والعود إليه محذور أصلاً فيأتي به ويبني على صلاته ويضع كل شيء منها موضعه وكذا الحال
فيما إذا دخل في مستحب السجود كما أفاده في [illegible] إذ لا يلزم في إعادة الركوع والسجود محذور أصلاً كما لو كان زيادة سجدة ونحوه
والأخبار والقواعد العامة كلها قاضية بعدم القدح بذلك فمجرد ترك الركوع هكذا لا يوجب بطلان الصلاة

فلولا الاخبار الخاصة القاضية بالبطلان في تلك المسئلة لم نقل به لان مقتضى الاصل هو الصحة فالحكم بالبطلان عند ترك
الاركان انما يستقيم اذا كان تداركها موجبا لمحذور من زيادة ركن او نقص ركن او فوت ترتيب ونحوها والا فلا وجه
للبطلان بمجرد حصول ترك الركن في زمان ما لا يوجب تداركه محذورا فنقص الاركان الممتنع التدارك لا يوجب بطلان
الصلوة وان امتنع تداركها فغاية الامر انه يلزم ح قضاء المنسي خارج الصلوة اما مع سجدتي السهو ام لا ثم لا يذهب عليك
ان في باب الخلل مسالك في كل مسئلة مع قطع النظر عن الاخبار او الخبر الوارد في تلك المسئلة منها ما سلكه معظم الاصحاب
كما قيل وهو ان نقص كل جزء من اجزاء الصلوة او زيادته لا يقدح في صحة الصلوة الا بالنسبة الى الاركان ونقص كل جزء
منها مما يجب تداركه اذا كان لا يلزم من تداركه احد المحاذير الثلثة فوت الركن وزيادته وعكس الترتيب وكل نقص يلزم
من تداركه احد هذه المحاذير الثلثة فهو مبطل للصلوة اذا كان الجزء من الاركان والا فلا يبطل سواء كان الجزء لا يقضى ام لا
فلو نسي الفاتحة حتى دخل في السورة فهذا النقص مما لا يوجب الاخلال في الصلوة ويجب تداركه في الصلوة اذ من تداركه
لا يلزم محذور حينئذ الا زيادة السورة وهي غير مبطلة اجماعا وكذا لو نسي السجدتين حتى قام للركعة الثالثة فهذا النقص
ايضا مما يجب تداركه جزما اذ لا يوجب ذلك محذورا من المحاذير الثلثة الا زيادة التشهد والقيام ولا تقدح اجماعا
ولو نسي السجدتين حتى ركع في الثالثة بطلت صلوته لان تدارك هذا النقص مما يوجب احد المحاذير الثلثة لانه ان مضى
في صلوته لزم نقص الركن وان عاد اليه تداركه من دون ان يركع لزم عكس الترتيب وان تداركه مع الركوع لزم زيادة
الركوع وهو الركن والمستند لهذه الطريقة الجمع بين قواعد ثلثة قاعدة بقاء الامر بالمنسي في محل التدارك وهذه
القاعدة مستفادة من استصحاب الامر بالمنسي او من اطلاق الامر به او من وجوب الاتمام نهاية من حرمة القطع ثابتة
بالاية او بغيرها وقاعدة بقاء الامر بالترتيب وقاعدة عدم اخلال زيادة ما عدا الاركان ومستندها في محل الحكم بالبطلان
قاعدة ابطال احد الامور الثلثة ولو سهوا وهذه الطريقة جارية فيما بينهم مسلمة عندهم وقد اخذ بها في بعض المسائل
السابقة وتبعهم فيه جملة الخراسانية في مسئلة نقص الركوع حتى دخل في السجدة الواحدة واوردوا على الاصحاب
القائلين بالابطال في تلك المسئلة بان قضية الطريقة الجارية المسلمة هو الحكم بالصحة ولزوم تدارك الركوع المنسي

اذ لا يلزم من تداركه محذور من المحاذير الثلثة وضعفها مسلكنا في مسئلتنا سابقا وحاصله ان المعيار في باب الخلل هو
قوله عليه السلام لا تعاد الخ ونحوه ففي مقام النقص من اجزاء الصلوة نفصل بين الاركان فنحكم بالبطلان وفي غيرها فالصحة
والنقص هو عدم عرفي لا شرعي فاذا نقص جزء في موضعه وانتقل الى غيره من واجبات الصلوة يصدق عرفا انه نقص
ذلك ولا يرفع اليد عن هذا الصدق العرفي الا اذا ورد دليل خاص على انه شرع هذا الانتقال الى الغير فجعله كالعدم في
كل موضع علم ذلك من نص او اجماع نحكم به والا فنحكم بالصدق العرفي فيلاحظ حكم المنقص في قوله لا تعاد فان كان
المنسي من غير الاركان نحكم بالصحة وان كان من الاركان نحكم بالبطلان فعلى هذا يكون وجوب التدارك في المواضع الثابتة
فيها ذلك انما هو من قبيل الدليل الخارج والا فمقتضى القاعدة عدم لزوم التدارك بعد الحكم بصحة الصلوة وتظهر الثمرة بين
المسلكين فيما اذا لم يرد دليل خاص على التدارك فعلى المسلك الاول يحكم بلزوم التدارك بخلافه على هذا المسلك الثاني
مثلا لو نسي ذكر السجود حتى رفع رأسه فعلى الاول لا بد من التدارك اذ لا يلزم من تداركه محذور من المحاذير الثلثة وقضية
قاعدة بقاء الامر بالمنسي لزومه حتى يرد دليل على سقوطه واما على هذا المسلك فلا يجب التدارك كما هو المصرح به في كلماتهم
وذلك لان قضية لا تعاد الصحة لانه ترك واجبا غير ركن ولا دليل على لزوم التدارك وقد سلكنا في السابق هذا
المسلك وصححنا قولهم بالبطلان واجبنا عما اورده في ذلك عليهم ومنها مسلك اخر سلكناه في الفقه وقررناه وحاصله
ان نقص الاركان مبطل ونقص غير الاركان غير مبطل كما هو نص قوله لا تعاد الخ الا ان المراد من النقص ليس هو
مجرد الترك في موضعه والانتقال الى ما يليه من الاجزاء الواجبة في الصلوة بل المراد ما يمكن تداركه شرعا فكل نقص
لا يمكن تداركه شرعا بان اوجب تداركه واحدا من المحاذير الثلثة فهو مبطل للصلوة ان كان من الاركان والا فيسقط
تداركه في الصلوة وكل نقص لا يمتنع تداركه وجب تداركه ومستند هذا المسلك ملاحظة حديث لا تعاد فانه حاكم حقيقة
على ادلة الاجزاء التي يكون الاخلال بها مبطلا عمدا فمفاده ان كل اخلال يوجب البطلان عمدا فهو بعينه لا يوجب سهوا
الا في الاركان فان الاخلال بها عمدا وسهوا سواء ومعلوم ان ترك الشيء عمدا بمجرده لا يوجب البطلان مع قطع النظر
عن ملاحظة كون تداركه موجبا لمحذور مثلا اذا ترك الفاتحة عمدا ودخل في السورة فبمجرد ترك الفاتحة لا يوجب البطلان

بل هو من حيث كون تداركه مع مراعاة الترتيب موجبا لزيادة الصورة عمدا مبطل فلولا هذا المحذور لم نقل بالبطلان بمجرد
الترك فاذا كان الحال كذلك عمدا فلا بد ان يكون كذلك سهوا ايضا فكل ترك امتنع تداركه شرعا بان كان تداركه موجبا
لمحذور فهو مبطل ان كان ركنا وغير مبطل ان كان غير ركن فالمعيار صحة وبطلانا حديث لا تعاد لكن بعد ملاحظة امتناع
التدارك لا مطلقا ولا يحتاج في اصل تصحيح الصلوة او ابطالها الى قاعدة اخرى وانما المحتاج الى قاعدة اخرى لزوم التدارك
وعدمه وبهذا يفرق بين هذا وبين المسلك الاول فمستند المسلك الاول القواعد الثلث المذكورة ومستند هذا المسلك
خصوص حديث لا تعاد الخ نعم لا فرق بينهما اصلا في المؤدى فعلى هذا المسلك يبطل المسلك الثاني بالكلية فلا يمكن الجواب
عن ايراده على الاصحاب فعلى المسلك المشهور وهذا المسلك لا بد من الحكم بصحة الصلوة عند ترك الركوع والدخول في السجدة
الواحدة اذ لا مانع من تدارك المنسي كما هو شرعا فلو ركع واتى بالسجدة ايضا لاجل مراعاة الترتيب لا يلزم الا زيادة
سجدة واحدة وهي غير قادحة فالحكم بالابطال يحتاج الى دليل خاص وقد اشرنا الى الاخبار الخاصة القاضية بالبطلان
باطلاقها هناك فراجع وايضا يلزم على هذين المسلكين في مسئلتنا اذا نسي ذكر السجود حتى رفع رأسه فان مقتضاهما
لزوم التدارك مع انهم لم يقولوا به بل قالوا بسقوطه فعليهم اقامة الدليل على السقوط اذا عرفت هذا علمت وعرفت
بطلان المسلك الثاني من راسه وانحصار الامر في هذين المسلكين الذين مفادهما واحد وان كان الوجه في استخراجهما
مختلفا من بعض الوجوه فاعلم ان شيئا منهما لا يمكن سلوكه في المقام وذلك لان المسلك المشهور مبتني على قواعد ثلث
وجوب تدارك المنسي في الصلوة وهو متعذر فيما نحن فيه لان بالتسليم قد انمحت صورة الصلوة عرفا فليس في الصلوة حتى
يقال يجب تدارك المنسي في الصلوة الا ترى ان ما دل على لزوم تدارك المنسي في الصلوة من استصحاب بقاء الامر بالركعة
المنسية ومن اطلاق الامر بها او من لزوم اتمام الصلوة المستفاد من قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم لا يجري شيء منها فيما اذا بعد خروج
المصلي عن الصلوة بالتسليم الواقع عقيب الركعتين مثلا لا يقال ان الصلوة قد نقصت بل يقال خرج من الصلوة تاركا لركعتين
منها او مقتصرا على ركعتين ولذا قال ذو الشمالين اقصرت الصلوة ولم يقل انقصت والحاصل ان الخروج عن الصلوة بالتسليم
الواقع عقيب رفع الرأس من السجدتين مقرونا بالتشهد محقق بلا ريب وجدانا فيلغو بعد مراجعة الوجدان ومن تتبع
كلمات الاصحاب علم ان ذلك عندهم من المسلمات فارسله غير واحد في مسئلة من نسي السجدتين الاخيرتين حتى سلم القول

بالبطلان ارسال المسلمات وعللوه بفوات الركن ولا يستقيم الا بكون التسليم موجبا للانصراف كما تشهد به الاخبار
نعم يحتمل ثاني الشهيدين ره في الذكرى والمقاصد العلية الصحة لفحوى الاخبار الواردة فيما نحن فيه واسناده الى الفحوى يشهد
الى ان القاعدة تقتضي البطلان وذكروا في مسئلة نسيان التشهد الاخير والسجدة الاخيرة وجوب القضاء ولو كان التسليم
غير مخرج كان اللازم الحكم بوجوب التدارك ايضا ولو كان التسليم غير مخرج لاطبقوا على القول بالبطلان في ما بين المسئلتين
عند تخلل الحدث بين التشهد المنسي مثلا وبين الصلوة وليس كذلك بل جماعة منهم حكموا ايضا بالصحة ولا يستقيم الا بكون
التسليم مخرجا حتى يدخل تحت مسئلة خلافية فتدبر وبعد ذلك فلا ينفع استصحاب بقاء الامر بالمنسي اذ هو لا يثبت
التدارك خارج الصلوة والمقصود منه تداركه في الصلوة وهو لا يمكن فالاخذ بالقواعد الثلث مع المستند لمن سلك
المسلك المشهور لا ينفع في محل البحث وكذا لا ينفع الاخذ بالمسلك الاخر اذ بعد تحقق الخروج عن الصلوة وحصول
محو صورة الصلوة بالتسليم كيف يقال لم يمتنع تدارك المنسي بعد ما كان المقصود من التدارك هو التدارك في الصلوة
الذي لا موضوع له عرفا ففرق بين حصول ترك الركن والدخول في جزء غير ركني في اثناء الصلوة كما لو نسي
ركوعا حتى سجد وبين نقص الركن حتى فرغ من الصلوة بالتسليم والحاصل ان التسليم يعامل معه معاملة الركن اذا
وقع عقيب الركعة بخلاف ما اذا وقع حال القيام والقراءة او في حال القنوت فانه ليس كذلك قطعا بل هو واقع
في الاثناء وليس ماحيا لصورة الصلوة فعلى هذا لا بد من الحكم في مسئلتنا هذه بالبطلان لان مقتضى قولهم لا تعاد
بعد عدم جريان المسلكين هو ذلك كما لا يخفى ثم ان المذكور في العنوان انه ان ذكر قبل فعل ما يبطل الصلوة
اتم ولو ذكر بعد فعل ما يبطلها عمدا او سهوا اعاد فاعلم انه لا خلاف بينهم في الصحة في الاول فان قلنا
بجريان الطريقة المشهورة هنا كما صرح به غير واحد فلا اشكال لان مقتضى القواعد ح ذلك على القواعد
الثلث من بقاء الامر بالمنسي وبقاء الامر بالترتيب وعدم اخلال زيادة التشهد والتسليم وليس التسليم عند هذه
الطريقة مخرجا من الصلوة فهو والتشهد لغو صرف فيجب الاتيان بالفائت مع ما بعده فانه الامر لزوم كون

التشهد والتسليم الأولين زيادة في المكتوبة سهواً ولا تقدح قطعاً ويكون الأخبار المذكورة المستفيضة
الآمرة بالإتمام مؤيدة للقاعدة وإن قلنا بعد جريان تلك الطريقة هنا وإن التسليم مخرج عن الصلاة فمقتضى
القاعدة كما عرفت هو البطلان ومخرجية التسليم كما يظهر من جماعة منهم العلامة ره في التذكرة فحكم في صورة
تخلل المنافي في المحلين بالبطلان معللاً ذلك بأنه الحدث كالواقع في الأثناء حيث قال بعد الحكم بأن
البطلان تخلل الحدث إجماعاً وبالاستدبار وسلم الأول للشافعي كما لو سلم في الأوليين من الرباعية أو الثلاثية
أو تشهد في الأولى من الثنائية وسلم ناسياً ثم أحدث أو استدبر لأن ذلك يبطل صلاة المختار حقيقة فكيف
من هو في حكمه ومراده أن الجزء المنسي جزء حقيقي للصلاة نظير صلاة الاحتياط على تقدير النقص فإذا كان
كذلك فيتخلل مثل الحدث والاستدبار مبطل لأنه بمنزلة كونه واقعاً في الأثناء لا أنه واقع في الأثناء حقيقة
وهذا منه ظاهر بل صريح في أن التسليم مخرج عن صورة الصلاة وقد عرفت كلماتهم في مسألة نسيان السجدتين الأخيرتين
ومسألة نسيان التشهد والسجدة الأخيرة ويشهد لذلك حكم أهل العرف فإنهم يحكمون بالفراغ ولعل السر في ذلك
أن الصلاة حقيقة عبارة عن مجموع الركعات في الأثناء فيها بأنفسها فقد يتحقق الصلاة في ضمن ركعة واحدة كما
في صلاة الاحتياط وقد تتحقق في ضمن ركعتين أو في ضمن ثلاث أو أربع ركعات فإذا ترك ركعة من الفرض وسلم بعد
الفراغ من ركعة أو ركعتين أو ثلاث فالفعل بعد صلاة كاملة في العرف فإنها نظير الصلاة المقصورة في السفر ويشهد
على ذلك أيضاً حكمة جعل الشارع صلاة الاحتياط بعد التسليم لتصلح أن تكون نافلة على تقدير عدم النقص ولو جعلها
قبل التسليم كانت من أجزاء الصلاة في الصورة فلم تصلح لأن تكون نافلة أصلاً فجعل التسليم مخرجاً عن الصلاة وجعل صلاة
الاحتياط متممة لها على تقدير النقص في الواقع ويشهد عليه أيضاً قول ذي اليدين للمتقدم أقصرت الصلاة دون
دون النقص وذلك لما كان مركوزاً في خاطره من كون التسليم مخرجاً ويدل على ذلك أيضاً ما ورد في الأخبار
من حصول الانصراف بمجرد التسليم ففي عيون الأخبار بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه
إلى المأمون قال ع ولا يجوز أن يقول في التشهد الأول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين لأن تحليل الصلاة التسليم

فان قلت

فإن قلت هذا فقد سلمت وروى الصدوق ره بإسناده عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الركعتين الأوليين
إذا جلست فيهما للتشهد فقلت وأنا جالس السلام عليك أيها النبي إلخ انصراف هو قال لا ولكن إذا قلت السلام علينا إلخ
فهو الانصراف وفي رواية معمر عن أبي جعفر عليه السلام قال ع شيئان يفسد الناس بهما صلاتهم أحدهما قول الرجل السلام علينا إلخ
يعني في التشهد الأول إلى غير ذلك من الأخبار والانصراف الوارد فيها لم يرد منه مثل تقليب الوجه بل المراد منه الخروج عن الصلاة
غاية الأمر أنه إذا وقع التسليم في أثناء الركعات كما إذا سلم حال الركوع والقراءة أو القنوت أو بين السجدتين نقول إنه واقع
في الأثناء وغير مخرج لصورة الصلاة بل هو فعل أنه في الصلاة غير فعل لها لكونه من الزيادات السهوية الغير المبطلة
إجماعاً وأما في مثل ما نحن فيه فلا مناص عن الحكم بمجموع صورة الصلاة بالتسليم فإذا ثبت المخرجية فالأصل بطلان الصلاة
ح فالحكم بالصحة كما هو المتفق عليه يحتاج إلى دليل مخرج عن الأصل وهو أخبار كثيرة دال بعضها على عدم البطلان وبعضها
على البطلان عند تخلل الاستدبار ونحوه وقد عقد لها باباً في الوسائل فقال باب عدم بطلان صلاة من نسي ركعة وسلم في غير محلها
ثم تيقن وتكلم ناسياً أو مع ظن الفراغ وبطلانها بالاستدبار للقبلة ونحوه محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن عبيد بن زرارة عن
أبي عبد الله عليه السلام في رجل صلى مع الإمام في الصلاة وقد سبقه بركعة فلما فرغ الإمام خرج مع الناس ثم ذكر أنه فاتته ركعة
قال يعيدها ركعة واحدة إلى غير ما ذكره من الأخبار فراجع وفيه أيضاً باب حكم من صلى في العصر ركعتين ثم تيقن أنه كان
صلى الظهر ركعتين أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان
عجل الله فرجه أنه كتب إليه يسأله عن رجل صلى الظهر فلما صلى من صلاة العصر ركعتين استيقن أنه صلى الظهر ركعتين
كيف يصنع فأجاب عليه السلام إن كان أحدث بين الصلاتين حادثة يقطع بها الصلاة أعاد الصلاتين وإن لم يكن أحدث
حادثة جعل الركعتين الأخيرتين تتمة لصلاة الظهر وصلى العصر بعد ذلك وكيف كان فبعد ما قررناه من أن مقتضى
الأصل البطلان للصلاة بمجرد ترك الركعتين أو الركعة نسياناً حتى سلم سواء فعل المنافي في المحلين أو في محل البعد
فقط أو لم يفعل منافياً في الصلاة أصلاً ولاحظنا تلك الأخبار المعتبرة كثيرة منها فوجدنا كلها واردة على الأصل

المذكور فلا بد لنا من الحمل على مقتضى هذه الاخبار لكن على هذا النهج ففي صورة عدم تخلل المنافي الحكم بالصحة ونقول
ان الشارع جعل ما يأتي به من الركعة او الركعتين مع التشهد والتسليم في حكم الجزء للصلاة التي نقصت منها ركعة او
ركعتان نسيانا كما انه جعل صلاة الاحتياط في حكم الجزء للصلاة المشكوك عدد ركعاتها على تقدير النقص في الواقع
واطلاق لفظ المتمم او الاتمام او الاضافة او القضاء في الاخبار المشار اليها لا ينافي ذلك ولذا اطلق لفظ التمام
في الاخبار الواردة في صلاة الاحتياط ايضا كما في رواية عمار الساباطي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شيء من السهو
في الصلاة فقال الا اعلمك شيئا اذا فعلته ثم ذكرت انك اتممت او نقصت لم يكن عليك شيء قلت بلى قال
اذا سهوت فابن على الاكثر فاذا فرغت وسلمت فقم فصل ما ظننت انك نقصت مع ان صلاة الاحتياط ليس جزءا
حقيقيا فان كنت قد اتممت لم يكن عليك في هذه شيء وان ذكرت انك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت
وفي رواية اخرى فاذا انصرفت فاتم ما ظننت انك نقصت مع ان صلاة الاحتياط ليس جزءا حقيقيا واما في صورة
تخلل المنافي فنقول فان كان الكلام او الفعل الكثير الغير الماحي لصورة الصلاة عرفا وما شابه ذلك من المنافيات المختصة
بحال العمد نحكم بالصحة ايضا جزما نظرا الى اطلاق جملة من تلك الاخبار وصريح جملة اخرى منها فلا فائدة في الحكم بالصحة
اصلا وان كان مثل الحدث والاستدبار فنحكم بالبطلان للاصل والاجماع في خصوص الحدث ولبعض هذه الاخبار في خصوص
الاستدبار المقيدة لاطلاق البعض الاخر ولما دل على الصحة ولو مع الاستدبار وان كان مثل الفعل الماحي لصورة الصلاة
كالتعقيب والمشي والفصل الطويل ونحوها مما اشتمل عليه بعض هذه الاخبار فمقتضى القاعدة الحكم بالصحة ايضا لان هذا
الفعل بناء على ما ذكرنا غير واقع في اثناء الصلاة حتى يقال ان الفعل الماحي لصورة الصلاة يبطل الصلاة في الاثناء عقلا
كما ادعاه المولى الاردبيلي ره او شرعا كما ادعاه غيره من المتأخرين فاذا لم يكن واقعا في الاثناء بل كان واقعا بين الصلاة
وبين ما جعله الشارع في حكم الجزء لها فلا اجماع فيه يقتضي الحكم بالبطلان مع ان الاخبار المعتبرة المشتملة على الصحيح
ناطقة بالصحة فلا وجه لطرحها والحاصل ان هذا التفصيل من جهة نفي العمل بهذه الاخبار بعد طرح ما هو مخالف
للاجماع والادلة التي تخالف الاجماع لا وجه لطرحه واما من كان يظن ان الاصل يقتضي الصحة فلا مخرج له من اكثر

هذه الاخبار المعتبرة بل لا بد له ان يلتزم بطرح هذه الاخبار وذلك لانه ان كان يفصل بين صورة تخلل المنافي في الحالين
وعدمه فيحكم بالبطلان في الاول وبالصحة في الثاني فيطالب بالدليل فان ظن ان اطلاق هذه الاخبار الدالة على الصحة محمول
وان تخلل المنافي معارض لاطلاق ما دل على ان وقوع المنافي في الصلاة هو المبطل فيجمع بينهما ويؤخذ بادلة المنافيات
ويطرح هذه الاخبار المعتبرة فيرد عليه اولا انه لا تعارض بين ما دل على ابطال فعل المنافي في الاثناء وبين اطلاق هذه
الاخبار لاحتمال ان يكون التسليم مخرجا من الصلاة فيكون المنافي واقعا بين الصلاة وبين ما هو في حكم جزئها ولا تنافي
بين ابطال المنافي في الاثناء وبين ابطاله هنا كما لا يخفى الا ترى ان الفعل الماحي اذا وقع في الاثناء يبطل لكن
علمة المتأخرين بخلافه فيما اذا وقع بين الصلاة وبين الركعة المتممة اذ لا دليل على البطلان هنا في مقابل هذه الاخبار
المعتبرة كما هو واضح وثانيا ان النسبة بين هذه الاخبار وادلة ابطال وقوع المنافي في الاثناء عموم من وجه وهذه
الاخبار اصرح دلالة فهي كالخاص المطلق بالنسبة الى تلك الادلة وثالثا لو بني على الترجيح فالقاعدة تقتضي
ترجيح تلك الادلة على هذه الاخبار الكثيرة المعتبرة لان هذه الاخبار موافقة للعامة بخلاف ادلة المنافيات فيلزم
طرح جميع هذه الاخبار وهو ما ذكرنا من اللازم وان من ظن ان الحامل هو الصحة لا مخرج له بالنسبة الى هذه الاخبار
والحاصل ان المستريحين من جهة العمل بهذه الاخبار فلا يلزم علينا محذور اصلا بخلاف ارباب اصالة الصحة في المقام فانهم
بين احد المحاذير الثلاثة فلا ضبط وتأمل ويمكن ان يقال انه لا حاجة في التفصيل المذكور الى مرجحية ادلة المنافيات
اذ في هذه الاخبار ما يظهر منه هذا التفصيل وهو الخبر المروي في الاحتجاج عن صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه فانه
المراد من الحادثة مطلق القاطع كما يرشد اليه توصيفها بقوله يقطع بها الصلاة والمراد من قوله اعاد الصلاتين
انه يجب العود اليها فيعدل الى الاولى ويجعل الركعتين للظهر فيتمها ثم يصلي العصر وهو العود اليها وان لم يحدث حادثة
فيجعل الركعتين اللتين صلاهما اخيرتي الظهر فتكون متممة لها ثم يصلي العصر هذا اذا كانت الحادثة مثل الاستدبار
واما اذا كانت مثل الحدث فان احدث يجب عليه اعادة الصلاتين وجوبا فيهما مع تجديد الطهارة كما لا يخفى وعلى هذا

يكون قوله جعل الركعتين الاخيرتين محمولا على كون الاخيرتين مفصولتين بالجعل فتتمة مفصولة لاجله فلا يلزم الا[عادة] ونحو
التكبير ولا تقدح كما نص عليه الشهيد ره في كره وقد ثم ان من الاخبار المشار اليها ما يدل على صحة الفريضة
ووجوب اتمامها ولو مع اليقين او تذكره قدس سره في البقية اخرس [illegible] ولا بد من طرحها او حملها على استحباب فعل
الباقي او على ان ذلك لا انها غير معمول بها على ظاهرها كما لا يخفى ومنها ما دل على وجوب الاتمام مع انه بعد ما تكلم ناسيا
مع الناسي لا ينفك عادة عن الاستدبار وهو خبر علي بن محمد بن ابي جعفر عليه السلام وخبر عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام
في صلاة الغداة وخبر ابن ابي عمير الوارد في صلاة الغداة ايضا وهذه الاخبار ايضا لا بد من طرحها لما دل من الاخبار على ان
ان انصرف او تحول وجهه عن القبلة او انتقل من مكانه او برح عن مجلسه استقبل صلاته وهي كثيرة مثل خبر محمد بن مسلم عن احدهما
المفصل بين صورتي تحويل الوجه عن القبلة وعدمه وخبر الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام المفصل بين صورة الكون
في مقامه وصورة الانصراف عنه وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل صلى ركعتين ثم قام فذهب في حاجته قال عليه السلام
يستقبل الصلوة وفيه التعليل على ان رسول الله ص لم ينتقل عن موضعه وخبر زرعة عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام وفيه ان كان
لم يبرح من مجلسه فان كان لم يبرح من مجلسه فليتم ما نقص اذا كان حفظ الركعتين الاولتين ونحوه المشتمل على التفصيل بين
الاولتين وغيرهما لا يخرج عن الحجية كما ان اشتماله على قصة ذي الشمالين كذلك وخبر جميل عن ابي عبد الله عليه السلام المفصل
بين صورة ما برح عن مكانه وعدمه وفيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يبرح من مكانه ولو برح استقبل ومنها ما دل على
او بترك الاستفصال على الصحة والاتمام وان استدبر وفعل المنافي من كثرة ولا بد من تقييدها بصورة عدم الاستدبار
وعدم الانتقال عن موضعه كما لا يخفى ومنها ما يدل على الاتمام مع الفصل الطويل الماحي ولكن مع عدم الانتقال عن موضعه
وهذه اخبار خبر الحسين بن العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام وخبر علي بن النعمان ومثله والاخبار الدالة على الصحة ان
لم يحول وجهه عن القبلة او انه لم ينتقل عن موضعه فانها باطلاقها تدل على ذلك وهذه الاخبار لا بد من حملها
على طريقتنا من ان الفصل الطويل ليس بمخل في الصلوة واما على طريقة من يرى كونه مبطلا فلا بد من طرحها او تاويلها فان الفصل
الطويل الماحي مخل كما هو مذهب المتأخرين ومنها ما يدل على بطلانها او صراحتها على الصحة وان تكلم وهذه ايضا كثيرة
بل جميع الاخبار الدالة على الاتمام يدل على ذلك ولو بالاطلاق وهذه الاخبار لا بد ان يعمل بها ايضا اذ لا مانع

سواء

سواء قلنا بانه في الاثناء كما هو مذهب من يرى ان الاصل الصحة او قلنا بانه خارج عن الصلوة كما هو الحق ومنها ما دل على وجوب
الاتمام ولو مع التكلم عمدا [illegible] رحمه الله وهو خبر علي بن النعمان الرازي سواء قلنا بان قوله ان كنت اصبت منهم فلا يدل على
كما هو قضية المفضل التفصيل او قلنا بان معناه ان كنت مصيبا وهذا الخبر لا بد من طرحه لان ظاهره غير معمول به او تاويله
ومنها اخبار كثيرة دالة على الصحة لكنها مشتملة على قضية ذي الشمالين وكونها غير معمول بها من هذه الجهة لا ينافي الاستدلال
بها من جهة اخرى كما صرح به الشيخ ره وغيره والحاصل ان العمل بهذه الاخبار في غير صورة تخلل الحدث فان الظاهر ان الابطال
ح اجماعي وان قلنا بان المصلي ليس في الاثناء بل هو بمنزلة من كان في الاثناء فلا يمكن الحكم بالصحة وان دل كثير من الاخبار على الصحة
ح وكذا لا عمل بها في صورة تخلل الاستدبار فان كثيرا من تلك الاخبار صريح في الحكم بوجوب الاعادة ح وكذا لا عمل
بها في صورة الانتقال عن موضعه والمشي في هذا الحد وان دل بعض هذه الاخبار على الصحة الا انها معارضة باكثر منها
كما عرفت سابقا ونعمل بها في صورة تخلل الفصل الطويل وان انمحت صورة الصلوة بشرط كونه في موضعه لما دل عليه
من تلك الاخبار صريحة او اطلاقا وكذا نعمل بها في صورة تخلل المنافي عمدا فقط كالتكلم والضحك القليل والاكل
والشرب القليلين ونحو ذلك لمكان كثير من هذه الاخبار فهذه طريقة الجمع بين هذه الاخبار فافهم وتبصر
الهادي لا صحة [illegible] في نع وكذا لو ترك التسليم ثم ذكر قلت ظاهر العبارة الحكمية عن [illegible] كعبارة العنوان
اتحاد حكم هذه المسئلة وسابقتها فلو ذكر قبل فعل المنافي في الحالين او فعل المنافي عمدا فقط صحت صلوته ولعل الوجه فيه
هو ان جماعة قرروا وجه الصحة هناك بان الحاصل من المكلف ليس الا زيادة التشهد والتسليم نسيانا وهي غير قادحة
لعدم كونها من الاركان وهذا الوجه جار هنا بعينه اذ الحاصل هنا من المكلف ليس الا ترك التسليم نسيانا وهو ليس
قادحا اذ ليس من الاركان ويمكن التفرقة بين المسئلتين بوجهين احدهما الحكم ببطلان الصلوة في المسئلة الاولى
لما تقدم من لزوم نقص الركعة فما زاد من جهة مخرجية السلام وهو موجب للبطلان نصا واجماعا وليس [illegible] هنا
من جهة زيادة التشهد والتسليم سهوا كما توهم الجماعة بل من جهة فوت الركن او الاركان وهذا غير جار هنا اذ
ليس الا نقص التسليم نسيانا وهو ليس قادحا فالمكلف بعد في الصلوة فلو لم يفعل المنافي يتم ويمضي في صلوته

بخلاف المسئلة السابقة فان مقتضى القاعدة فيها البطلان مطلقا وان لم يفعل المنافي في غاية الامر انا خرجنا عن تلك القاعدة في صورة
عدم المنافي او المنافي عمدا بالاخبار المتواترة وبالاجماع في الجملة ولولاهما لكنا قاطعين بالبطلان هنالك في جميع صور
المسئلة ومن بينها الحكم بالصحة في مسئلتنا هذه ولو بعد فعل المنافي لان ما دل على ان التسليم محلل يكون مخصصا بحال العمد
والذكر واما لو تركه ناسيا فهو يخرج عن الصلوة بمجرد التشهد وذلك لان لفعل المنافي مدخلا في تحقق عنوان نسيان التسليم
وهو غير مطلوب في الناسي لقاعدة لا تعاد الخ وقوله في الناسي قد اتممت الركوع والسجود كما عرفته وليس الحال في المسئلة
السابقة كذلك لان البطلان هناك مفروغ عنه اما من جهة وقوع المنافي في الاثناء بناء على عدم كون التسليم محللا
واما من جهة ان التسليم مخرج فيلزم فوت الركن او الاركان ففي هذا ترك التسليم نسيانا حتى فعل المنافي مثلا لا توجب
بطلان الصلوة وان قلنا بكون التسليم واجبا بخلاف فوت الركعة او الركعتين حتى سلم وفعل المنافي في الحين فانه
مبطل بلا فرق وهذا الوجه باطل لان مبناها كما عرفت جريان قاعدة لا تعاد في مسئلتنا هذه فيكون مقتضاها صحة الصلوة
وان فعل ما فعل من المنافيات الكثيرة لانها واقعة خارج الصلوة وفيه اولا ان مفاد الحديث ان كل ما يبطل الصلوة فعله
او تركه عمدا فهو لا يبطل في حال النسيان الا الخمسة ولا يتصور استناد الابطال الى ترك التسليم عمدا في وقت
من الاوقات لانه حين ترك التسليم ان فعل المنافي فالابطال مستند اليه لا الى ترك التسليم عمدا وان لم يفعل
المنافي فيجب عليه فعله وهذا من خواص التسليم فان ساير الاجزاء لها محل يتحقق تركها بتجاوز ذلك المحل
واما ثانيا فلان مفاد الحديث ليس انه فرغ عن التمام فيما اذا كان المنسي من غير الخمسة اذا امتنع تداركه وتعذر
بعد الالتفات في هذا المعنى في الاثناء يحصل بالدخول في الركن المتاخر واما بالنسبة الى التسليم فهو يمكن تحققه
اذ قبل فعل المنافي لا يتعذر وبعده تبطل الصلوة به لا محالة مثلا وقوع الحدث في الاثناء مبطل لا محالة ولا يمكن
اثبات وقوعه خارج الصلوة بالحديث لما عرفت ان المطلوب هو المركب الناقص فهو لان جريان الحديث موقوف على تحقق
امتناع التدارك المنفي بعد الالتفات المتوقف على وجود المبطل وهو شبه دور ويأتي لذلك مزيد بيان فيما تقدم
وبالجملة حكم المسئلة يدور بين امرين الاول اتحاد حكمها مع حكم المسئلة السابقة في التفصيل المتقدم هناك وهذا هو

المستفاد من المحقق ره وجماعة والثاني افتراق الحكم للمسئلتين كما هو المستفاد من الذكرى وصريح ره وربما يستفاد
من الشيخ ايضا واستدل على الثاني بوجهين الاول ما مر غير مرة من ان قضية قاعدة لا تعاد خروج غير الاركان
عن المطلوبية اذا ترك نسيانا ومنه التسليم فلا يكون مطلوبا من الناسي فاذن يقع المنافي في خارج الصلوة المطلوبة
من الناسي فلا يكون مبطلا ولا مبطل سواه فتصح الصلوة حتى لو ترك التسليم بعد فعل المنافي في الحين كالحدث
والاستدبار وفعل الماحي واورد عليه تارة بان المنوي هو المركب التام ولم يات به والغرض ان المركب الناقص غير
منوي من اول الامر فكيف المطلوب في حق الناسي هو المركب الناقص وقد تقدم الجواب عنه بان الناسي قاصد
على قصد الامتثال لانه قاصد للقدر المشترك وان اعتقد انه التام وليس كذلك واخرى والحاصل ان ارباب القول
ان الشارع جعل الناقص في مقام التام في حال النسيان غير الاركان اذ لا يمكن امر الناسي بما لا يأتي بالمنسي
ولو حال الالتفات لان فعل المنافي يمنع عن التدارك في الاجزاء كما ان الدخول في الركن المتاخر موجب لامتناع
التدارك فليست هذه المسئلة نظير المسئلة السابقة بل هي نظير زيادة الركعة مع نسيان التشهد والتسليم او التسليم فقط
فان الحكم بالصحة فيها موقوف على ما عرفت كما تقدم مستقصى ومن هنا اورد في ذلك على المحقق ره فقال
التسليم ليس ركنا فلا تبطل الصلوة بتركه سهوا وان فعل المنافي ثم قال اللهم الا ان يقال باختصاص الخروج من الصلوة
فيه وهو في حيز المنع ثم ان لازم هذه المقالة عدم بطلان الصلوة لو احدث بعد السجدة الاخيرة ناسيا للتشهد
ايضا وقد صرح به بعضهم وهو عجيب وفي الذكرى في هذا الوجه ما اشار اليه في ذلك بقوله اللهم الا ان يقال كذا في الفريع
والتشهد في ذكرى وحاصله انا نتعقل لما ورد في التسليم عنوانا آخر غير عنوان الجزئية وهو كونه محللا وهو
المخرجية فيه فقاعدة لا تعاد حاكمة على الاجزاء والشرائط من حيث الجزئية والشرطية لا مطلقا وهذان العنوانان
وان كانا متحدين الذات الا انه لا ينافي في منع الحكومة هنا الا ترى ان الدليل دل على العفو عن الدم في الصلوة اذا
كان دون الدرهم ولا ينافي هذا عدم الحكم بالعفو اذا كان ذلك الدم متنجسا فافهم التنظير ومن هنا يندفع ما

من انّ الحديث ليس حاكمًا الّا على الاجزاء والشرائط الّا انه مستلزم لكونه مما هو لازم الجزئية كالمطلقية فيما
نحن فيه ان قيل على هذا يكون التسليم من الاركان ولا يقول به احد قلنا هو مثل النية على القول بالشرطية مع
ان فاقد النية باطل وان كان الفقد نسيانًا ومع ذلك انها ركن بل لا معنى للركنية على هذا القول فرب امر
غير ركن مشارك معه في الحكم فليكن التسليم كذلك بل لولا الاجماع لقلنا بان التكبير ايضا كذلك فهذا كله مضافًا
الى ان حديث لا تعاد مورده كما عرفت مرارًا صورة تعذر تدارك المنسي بعد الالتفات وحصول هذا المعنى
في التسليم انما هو بعد المنافي المبطل وهذا لا يمكن ان يكون منافيًا للصحة والّا لزم شبه الدور وهو استلزام
وجود الشيء عدمه فدعوى ان تحقق الامتناع بالحدث مثلًا كاشف عن عدم قدرته على التسليم من اول الامر فلا يكون
مطلوبًا منه من اول الامر فاسدة لانه من اول الامر مكلف بالاعادة في علم الله وذلك لان سبب الامتناع
هو المنافي فان اريد ان الله تعالى يعلم انه سيمتنع في حقه التسليم بالحدث فهو مسلّم الا انه لا يوجب امره بالناقص
وان اريد علمه بان التسليم بالفعل ممتنع مع قطع سبب الامتناع فهو غير معقول ومن هنا يظهر الفرق بين نسيان
وبين نسيان ما عدا التسليم من الاجزاء الغير الركنية بعد الدخول في الركن المتأخر فان الدخول في الركن ليس
من المبطل في شيء حتى يدخل في المنافي فافهم وربما يجاب ايضا عن الاول بان حديث لا تعاد يعم كل ما يعتبر في الصلاة
وجودًا وعدمًا ومن جملته القواطع ومن جملته المحلل والمحرم فنقول مقتضى عموم المستثنى منه عدم كون التسليم محللًا
الا في حال الذكر واما في صورة نسيانه فلا يكون محللًا فلا يكون الحدث الواقع وقتًا في الاثناء حتى يكون مبطلًا
بل الخروج عن الصلاة يحصل بنفس الحدث وغيره من المنافيات وح لا تكون الصلاة باطلة لعدم وجوب [illegible] بعدها
لان التسليم الفائت ليس من الاركان ويمكن ان يقال ايضا بان ما دل على ابطال الحدث في الاثناء مختص بما اذا
وقع قبل الاركان واما اذا وقع بعد جميع الاركان كما في الفرض فلا او يقال بان مقتضى الحديث اختصاص ابطال جميع
المنافيات بحال العمد الا اذا خرجنا عن ذلك في صورة وقوعه قبل الاركان بالنص والاجماع وكيف كان فلا دليل
على كون الصلاة باطلة في الفرض كما قطع به في الذكرى ويظهر من الشهيد وغيره ايضا واورد على هذا الجواب انه مبني

على شمول

على شمول الحديث للقواطع ولا يصح اما لان ذلك يقتضي الحكم بعدم وجود قاطع في الدين اصلًا وهو بعيد والتزام
بالتخصيص في انه لو وقع قبل الاركان يبطل لاطلاق ما بعده كما لا يخفى واما لان ذلك يقتضي الاتيان بالمنافي
وهو بعد وقوع الحدث لا الحكم بصحة الصلاة مطلقًا واما عن الثاني فبان ما دل على ان الحدث مبطل اذا وقع قبل الفراغ
لا يشمل الحدث المتحقق لموضوع ما يقتضي الصحة ويندفع بما عرفت من عدم المانع لشمول ادلة القواطع للفرض فان تحقق
طبعًا متأخر عن وجود القواطع واثبات تحقق الفراغ بها شبه دور فقد تبيّن انه لا يبعد الكلام في الوجه الاول من
الاستدلال على الصحة الوجه الثاني الاخبار المستفيضة منها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام
في الرجل يحدث بعد ان يرفع رأسه من السجدة الاخيرة وقبل ان يتشهد قال ثم ينصرف فيتوضأ فان شاء رجع الى المسجد
وان شاء ففي بيته وان شاء حيث شاء فيقعد فيتشهد ثم يسلم وان كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته وهذا
الحديث وان دل على عدم ابطال الحدث الواقع بعد الشهادتين ولو عمدًا الا انه يجب حمله على صورة النسيان جمعًا بين الاخبار
ومنها ما رواه في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل يصلي ثم يجلس فيحدث قبل ان يسلم
قال تمت صلاته وهذا كان بين في [illegible] ويحمل على صورة النسيان جمعًا ومنها ما في الحسن عن الحلبي عن
الصادق عليه السلام اذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلاة اذا كان الالتفات فاحشًا وان
كنت قد تشهدت فلا تعد وهذا وان كان مطلقًا ايضًا الا انه يجب حمله على صورة النسيان جمعًا ومنها ما في الحسن
عن الحلبي عنه ع اذا نسي ان يسلّم خلف الامام اجزأه تسليم الامام ومنها ما عن غالب بن عثمان عن الصادق عليه السلام
قال سألته عن الرجل يصلي المكتوبة فيقضي صلاته ويتشهد ثم ينام قبل ان يسلم قال عليه السلام تمت صلاته وان كان رعافًا
فاغسله وارجع وسلّم ومنها ما عن عبيد بن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يحدث بعدما يرفع رأسه من السجود
الاخير فقال قد تمت صلاته وانما التشهد سنة في الصلاة فيتوضأ ويجلس مكانه او مكانًا نظيفًا فيتشهد ومنها
خبر آخر مثل سابقه مرويّ عن ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام والجواب ان هذه الاخبار من الاخبار الدالة على
استحباب التسليم والكلام بعد الفراغ من وجوبه وحمل هذه الاخبار على التقية كما نقل جماعة فلا تنفع في المقام لما ذكر

وما ذكر من حملها على صورة النسيان فهو حمل لا شاهد عليه وما في بعضها من تمامية الصلاة بعد التشهد منطبق على مذهب بعض
العامة او بعد التسليم فعلى مذهب القائل باستحبابه او ان المكلف في قضاء التشهد مخير بين ان يكون في صلاته او غيره لا انه لازم
فورية قضاء التشهد فهو مردود من هذه الجهة واما قوله عليه السلام في حسنة الحلبي فان كنت نسيت فلا تعد فهو نسيان لقوله عليه السلام
من غير فراغ فالتشهد كناية عن الفراغ فليس ارتباطا من جهة عدم الفراغ كما هو مبنى الاستدلال ومن هنا استدل الشهيد
الثاني رحمه الله به على استحباب التسليم في روض كما استدل به بالمعتبرة المشتملة على تمامية الصلاة على استحبابه مع ان المستفاد
من صحيحة زرارة عدم وجوب التدارك للمنسي وهو خلاف الاجماع ان قيل بحمل قوله عليه السلام تمت صلاته على معنى لا يعاد في
وجوب قضاء المنسي ويحمل اطلاقه على صورة النسيان جمعا بين الاخبار قلنا اما الحمل الاول فهو خلاف الظاهر
وليس اولى من الاستحباب او التقية واما الثاني فكذلك ايضا لا ايجاد لاحتمال عدم القاعدة الاولية المحكمة المقتضية لعدم
بطلان الصلاة بتخلل المنافي كما هو مقتضى ادلة ابطال المنافيات ثم انا لو قلنا باستحباب التسليم كما يتاتى من ظاهر
هذا المعنى من هذه الاخبار فلا اشكال في عدم بطلان الصلاة بوقوع المنافي فيما بينها وبين التسليم لان هذا انما يتاتى
في هذا الفرد من الصلاة المشتملة على التسليم واما في ماهية الصلاة الكلية الحاصلة بدون التسليم فلا فهذا نظير
المشي الذي امر به فمشيت قليلا بين ذلك وان حصل المانع عن المشي بعد ذلك لان المانع
يمنع عن تحقق الفرد الآخر من المشي هو الفرد الزائد لا انه يمنع عن اصل المشي لان المفروض انك مشيت
في المشي قليلا وكذلك المقام فان المفروض انك صليت صلاة تامة الاجزاء والشرائط المعتبرة في حقائق الماهية
وانما المانع منع عن تحقق الفرد المشتمل على التسليم كما لا يخفى ومنه القدح في توهم بطلان اصل الصلاة على هذا
القول ايضا فتلخص مما ذكرنا ان المحقق رحمه الله الحاق هذه المسألة بالمسألة السابقة كما هو المستفاد من العنوان وجهان
وذلك لان المنافي حاصل في الاثناء وكل ما هو حاصل في الاثناء فهو قاطع عن الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة
اما الصغرى فلما عرفت من ان الخروج عن الصلاة في نظر الشارع منحصر في التسليم ولا يحصل بسواه كما يدل عليه قوله عليه السلام
تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وقوله عليه السلام في رواية العيون والعلل باسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام

انما جعل التسليم تحليل الصلاة ولم يجعل بدلها تكبيرا او تسبيحا او ضربا آخر لانه لما كان الدخول في الصلاة تحريم كلام
المخلوقين والتوجه الى الخالق كان تحليلها كلام المخلوقين والانتقال عنها وابتداء المخلوقين في الكلام اولا
بالتسليم ودعوى ان الظاهر من الحصر هو الحصر الاضافي لا الحقيقي فلا ينافي دعوى الخروج عن الصلاة بنفس المنافي
كما هو مختار ابي حنيفة في الحدث في حال العمد الا انا اعرضنا عنه في حال العمد لا في حال السهو وبالجملة ان هذه الدعوى
في كشف اللثام بل يستفاد من الذكرى والمقاصد العلية في شرح الالفية فراجع فاسدة جدا لما عرفت من انه لا دليل
على الاكتفاء بالصلاة الفاقدة للتسليم في حق الناسي الا حديث لا تعاد وحديث الميسر قد تمت الركوع والسجود
بناء على اختصاصه بصورة النسيان كما حققناه سابقا عند الكلام في فقه هذا الحديث ولا شيء فيهما يدل على ذلك لما عرفت
من ان التسليم غير داخل تحت الحديثين بالوجهين السابقين وذكرنا ان التسليم ملحق بالاركان فتركه مطلقا موجب
للبطلان غاية الامر ان عنوان الترك لا يتحقق الا بالمنافي واما الكبرى فظاهرة ولا دليل على ان الحدث في الفرض غير
قاطع عدا ما يتوهم من دعوى العموم في حديث لا تعاد بحيث يشمل القواطع ايضا وهي فاسدة اما اولا فلاقتضائها القول بعدم
قاطعية الحدث الواقع قبل الاركان سهوا وهو خلاف الاجماع والاخبار فيكشف ذلك عن خروج القواطع
عن عموم الحديث واما ثانيا فلان تسليم العموم ودعوى خروج ما خرج بعيد في الغاية فيكشف ذلك عن التخصص لا التخصيص
ايضا واما ثالثا فلان مقتضى ذلك نفي اركانية التسليم بعد الحدث ولم يلتزم به القائلون بالصحة فيما نحن فيه فانهم ذهبوا
الى تمامية الصلاة بدون التسليم وان الخروج انما حصل بالحدث واما رابعا فلان القول بالخروج عن الصلاة
بالحدث قول ابي حنيفة وقد اجمعنا على خلافه وما في كشف اللثام وغيره من الالتزام بالموجب حال النسيان
لا يخرجه عن موافقة ابي حنيفة وبالجملة فهذا القول ضعيف جدا لضعف مستنده ومما ذكرنا ظهر ان
الحق ما في الذكرى مورد الحكم على ما اورده الشهيد رحمه الله في الذكرى على ما نقل عنه من ان التسليم ليس بركن فلا تبطل الصلاة
بتركه سهوا وان فعل المنافي اللهم الا ان يقال بانحصار الخروج من الصلاة فيه وهو في حيز المنع انتهى فقال المحكي
دفعه بان المقتضي للبطلان على هذا التقدير ليس هو الاخلال بالتسليم وانما هو وقوع المنافي في اثناء الصلاة
فان ذلك يتحقق بفعله قبل الفراغ من الافعال الواجبة وان لم يتعقبه تركه كما في حال التشهد انتهى وهو جيد جدا

ولا يرد عليه ما في كلام بعض المعاصرين من انا نمنع جزئية التسليم في محل الفرض لقاعدة لا تعاد ومعه لا معنى لوقوع
الحدث في اثناء الصلاة وفيه اولاً ان النقض بصورة وقوع الحدث قبل التشهد وتركه نسياناً فان قضية
القاعدة عدم جزئية التشهد ح فلا يكون الحدث واقعاً في الاثناء فيلزم القول بصحة الصلاة وهذا قول ضعيف
والتزام المعترض لا يخرجه عن الضعف كما لا يخفى وثانياً الحل وبيانه كما سبق بعض الكلام فيه ان حديث لا تعاد
ونحوه حاكم على الاجزاء والشرائط والمحللية صفة اخرى للتسليم غير وصف الجزئية وحكومة الحديث
على عنوان المحللية غير ثابت ولا معهود في كلماتهم بل قضية الحصر المستفاد من قوله تحليلها التسليم
من غيره من الاخبار كما عرفت بعضها منها عدم اختصاص المحللية بحال دون حال فان الرجل قبل ان يسلم داخل
في الصلاة شرعاً فاذا احدث فقد احدث في الصلاة فمنع هذا الحصر كما يستفاد من لا تعاد ونحوه في غير محله
فلا يقاس حال التسليم بحال ما عداه من الاجزاء من جهة اتصافه بوصف المحللية دونها فلو لم يكن التسليم محللاً
بل كان وصفه منحصراً في الجزئية غاية الامر انه منتهى الاجزاء واخرها كان لهذا الكلام وجه صحة ولكن
ان بعضهم قال في فقه قوله تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ان وصف المحرمية للتكبير والمحللية للتسليم
ليس وصفين زائدين على ان التكبير اول الصلاة والتسليم اخرها كما نقل عليه بعض الاخبار لكنا اثبتنا
في محله انهما وصفان زائدان على وصف الاولية والاخرية الحسية الوجدانية فلهما جهة تعبدية غير هذه
الجهة تثمر في المقام وامثاله ومن هنا تعرف ضعف قياس التسليم على غسل الرجل اليسرى في باب الوضوء
بجامع ان غسل الرجل اليسرى اخر اجزاء الوضوء فكما ان التكليف بغسل الرجل اليسرى ثابت في حق القادر
والواجد للرجل اليسرى دون العاجز او المقطوع الرجل اليسرى فانه يخرج عن الوضوء بغسل الرجل اليمنى
فكذلك الحال في التسليم فان التكليف به مختص بالذاكر الملتفت اما الناسي له فلا يكون مكلفاً به فيخرج
عن الصلاة بمجرد التشهد فلو احدث بعد ذلك كان حدثه واقعاً بعد الفراغ عن الصلاة توضيح الفساد
ان الفرق ظاهر بين الامرين فان للتسليم عنواناً اخر وهو عنوان المحللية ولا حكومة لحديث لا تعاد على هذا
العنوان وان كان حاكماً على عنوان الجزء فهذا نظير ما ذكرنا من ان الدليل دل على ان الدم معفو في الصلاة

اذا كان دون الدرهم فيستكشف من هذا الدليل ان هذا القسم من النجاسة القائمة بالدم ما دون الدرهم لا يمنع
وجوده في الصلاة في الثوب او البدن فلو كان هذا الدم بعينه عليه اثر نجاسة اخرى من النجاسات فلا يمكن القول بالعفو عنه
تمسكاً باطلاق الدليل المزبور فان هذا الاطلاق وارد مورد بيان ان النجاسة القائمة بالدم ما دون الدرهم لا يمنع
وجوده في الصلاة في الثوب والبدن لا مطلقاً فالتمسك بالاطلاق كما ترى فكذلك الحال في المقام فان قضية ما يستفاد
من حديث لا تعاد انه حاكم على الجزء من حيث انه جزء فلو اجتمع في الجزء عنوان اخر فلا وجه للتمسك باطلاق الحديث
الحاكم على الاجزاء بل الوجه في امثاله عدم التمسك بالاطلاق والعمل بما يقتضيه القواعد ولذلك حكمنا في مسئلة الدم بعدم
المعفو اذا كان متنجساً بنجاسة اخرى غير الدم ولو كان مقدار رأس ابرة فنحكم ببطلان الصلاة ولزوم الاعادة كما تقدم في
باب الطهارة والنقض مورد الحديث كما عرفت صورة امتناع التدارك كما اذا دخل في الركن الذي بعده كما لو نسي التشهد حتى ركع
فانه يحكم بالصحة لان تدارك التشهد موجب اما لزيادة الركن او نقصه وكلاهما مبطلان فيقتضي عدم
لزوم التدارك الا قضاء خارج الصلاة والامتناع هنا حاصل بنفس عروض المبطل وهو الحدث مثلا الذي هو اخر
كالدخول في الركن فلو كان مثل هذا الامتناع كافياً في الحكم بالصحة لزم من فرض الصحة انضمام بيان ذلك ان
عدم كون التسليم مأموراً به وتمامية الصلاة بدونه موقوف على امتناع تدارك التسليم وامتناعه مسبوق بتحقق المبطل
~~وهو الحدث مثلا الذي هو اخر كالدخول في الركن فلو كان مثل هذا الامتناع كافياً في الحكم بالصحة فيلزم~~ وقوع
الصلاة لسبق رتبة العلة عن المعلول لا يقال يمكن قلب هذا الدليل بان مبطلية الحدث فرع كونه في الاثناء
واثبات كونه في الاثناء فرع بقاء التكليف بالمنسي وهو لا يمكن الا بعد اثبات تأخر الامتناع عنه وجهة النفي
والمفروض حصوله بنفس المنافي لانا نقول الامتناع مسبب عن وقوع الحدث والمسبب متأخر عن السبب بالفورة
فالامتناع بعد المنافي المطلوب لا بعد فالمعية معية زمانية ولا عبرة بها في باب العلة والمعلول كما تقرر في محله
المعقول بل العبرة بالمعية في الرتبة ولا يعقل فرضها في المقام فليس الامتناع في رتبة عروض المبطل
بل متأخر عنه رتبة وهو محقق لما قلناه فقلب الدليل غير خاطر وبما ان الصحة متفرعة على الفراغ فقبل الفراغ

يكون الحدث مبطلا بالضرورة فالصحة لا تكون الا مع الفراغ والفراغ لا يكون الا مع الاتساع والاتساع بعد البطلان
وبعد وقوع الحدث لا مع الحدث او قبله فالصحة بعد البطلان وهو خلف كما لا يخفى وتم الجواد لا احصر في التوضيح
ولو ترك السجدتين ولم يدر انهما من ركعتين او ركعة رجحنا جانب الاحتياط فلعل نقل الحكم
بوجوب مطابق الاحتياط مشهور بينهم كما صرح به في الكفاية وان كان تامل في دليله كما يأتي وهذا هو المصرح به في تذكرة
ونهاية الاحكام والتحرير والذكرى ودحض على ما حكي وتنقيح البحث يستدعي رسم مقدمة وهي ان المسئلة من جزئيات
مسئلة ما اذا انتقض في اثناء الصلوة بشك جزء نسيانا وتردد ذلك الجزء بين الركن وغيره مما يتدارك
في الصلوة او يقضى خارج الصلوة ولتحقيق هذه المسئلة امور كثيرة ربما تنقح الحق وذلك لانه فرض فيها صفات
ثلث اليقين الاجمالي بترك الجزء المردد ونسيان ذلك الجزء والشك في كونه من ركعة او ركعتين فقد يحصل
ذلك اليقين في محل لم يتجاوز محل الشك والنسيان كما اذا كان ذلك في حال النهوض للركعة الثالثة او الرابعة
وقد يحصل ذلك في حال بقاء محل النسيان دون الشك كما اذا كان ذلك في حال القيام للركعة الثالثة او الرابعة
وقد يحصل ذلك في حال عدم بقاء محلها كما اذا كان بعد الركوع للثالثة او الرابعة وكل واحد من الاقسام الثلثة ينقسم
الى ثلثة اقسام لانه قد يشك في انهما معا من الركعة السابقة او من الركعة اللاحقة او احدهما من السابقة والاخر
من اللاحقة وقد يعلم ان احدهما من السابقة ويشك في الاخر انه من السابقة ايضا او من اللاحقة وقد يكون
الامر بعكس ذلك وظاهر الجماعة انهم فرضوا الكلام في صورة عدم بقاء محل الشك والنسيان وتردد الامر بين كونهما
معا من الركعة السابقة او من الركعة اللاحقة او احدهما من السابقة والاخر من اللاحقة فحكموا بلزوم مراعاة
الاحتياط وبعضهم كالعلامة في تذكرة وذكره صرح ببطلان الصلوة وفي حاشية الشرائع للكركي
ان المراد من ترجيح جانب الاحتياط الحكم ببطلان الصلوة وكيف كان فقد استدلوا للبطلان بما في خبره
من انه يجب عليه الاتيان بالصلوة تامة الافعال ولم يحصل العلم بذلك بل ولا الظن فيبقى تحت عهدة التكليف

ثم قال في الذخيرة بهذا التعليل لا يثبت وجوب القضاء وسيجيء ان التحقيق عدم وجوبه فلا فائدة في التعليل وتوضيح
هذا التعليل انا نعلم تفصيلا بعدم الاجتزاء بهذه الصلوة اما لاجل كونها باطلة محضة من جهة فوت ركنها وهو
ترك السجدتين من ركعة واحدة بعد الدخول في الركن الذي بعدهما واما لاجل انقضاء جزء من اجزائها لغير الركنية
اللازم تداركها ولو قضاء ثم فاذن لا يصح لنا ان يحكم بقطعها والاكتفاء بها بالخروج عن عهدة التكليف بكلي
الصلوة فيجب احد امرين اما الحكم بقطعها واعادتها من غير وجوب القضاء للسجدتين او الحكم باتمامها وقضاء
السجدتين بعد بطلانه وسيجيء ان الاول هو الاظهر بل هو الاقوى وهو الاحوط والاقرب قوله عليه السلام في موثقة سماعة الركوع والسجود
دال على ان اتمام الركوع والسجود شرط لصحة الصلوة فما لم يحرز هذا الشرط كما في المقام يحكم بالبطلان ومن هنا يظهر
ومن احتمال الصحة وقضاء السجدتين قبل لان ذلك من قبيل الشك في حصول المبطل بعد مجاوزة المحل وقد دلت
الاخبار على ان مثل هذا الشك غير موجب للبطلان وفيه نظر اما اولا فلان مجرد العلم الاجمالي بانه اما فات
منه الركن فيبطل او فات منه ما يجب قضاؤه مانع عن اعمال قاعدة الشك في الشيء بعد مجاوزة المحل كما
هو المصرح به في موارد منها ما اذا علم اجمالا بانه ترك عضوا في احدى الطهارتين فانه ما غير صحيحة للدخول بها
في الصلوة فان المشهور عدم جواز الدخول في الصلوة بشيء من الطهارتين مع انه يجري في الطهارة الاولى قاعدة
الشك في الشيء بعد تجاوز المحل فعدم اجرائها مما لا مانع منه الا وجود العلم الاجمالي بترك العضو من احدهما
فيعلم من ذلك ان نفس وجود العلم الاجمالي مانع عن اجراء الاصول في احد طرفيه كما انه مانع عن اجرائها في الطرفين
معا ولعل الوجه في ذلك اعتبار الاصل لخصوص هذه القاعدة من باب الظهور الناشئ عن الغلبة ومعلوم ان
مجرد العلم الاجمالي مانع عن صيرورة احد الطرفين ظاهرا دون الاخر لانه ترجيح بلا مرجح سواء كان كلا الطرفين
مجرى الاصل كما هنا وفيما لو صلى خمس صلوات بخمس طهارات وعلم اجمالا بوقوع خلل في احدى الطهارات فانه لا يجري
لاجراء الاصل في قاعدة الشك بعد مجاوزة المحل في شيء من الطهارات الخمس لعدم الترجيح بلا مرجح واجرائها في الكل
مستحيل لاستلزامه ابطال نافية جميع الطهارات مع العلم الاجمالي المذكور او كان احد الطرفين مجرى الاصل والقاعدة

دون الآخر كما في المثال السابق واما ثانيا فلانه لو سلّم ان نفس العلم الاجمالي غير مانع عن اجراء الاصل في احد طرفيه لكن لا ريب
في كونه مانعا عن اجرائه في كلا طرفيه بحيث يلزم منه طرح المعلوم بالاجمال سواء تولد من العلم الاجمالي مخالفة خطاب تفصيلي
كما في اكثر موارد الشبهة المحصورة ام لا كما لو علم اجمالا من اجراء الاصل فيهما طرح احد خطاب الشرع وذلك لان
جريان الاصل في احد الطرفين معارض لجريانه في الطرف الآخر فاجراؤه في احد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح وفيهما
طرح للعلم الاجمالي ومخالفة قطعية للمعلوم بالاجمال واما ثالثا فهذا الدليل لا ينهض لاثبات قضاء السجدتين فان
قضية قاعدة الشك بعد مجاوزة المحل صحة الصلاة وعدم لزوم قضاء السجدتين غاية الامر انه يلزم طرح العلم الاجمالي والمانع
عنه عندهم يجري الاصل مع العلم الاجمالي فلو سلّم ذلك كان اللازم الحكم بالصحة وعدم لزوم قضاء السجدتين ولذا احتمل
الصحة في الذخيرة من دون تعرض لقضاء السجدتين وحكي ذلك عن [illegible] وغاية المرام ومجمع البرهان ايضا وقد تمسّك
للصحة بوجوه اخر منها ان الاصل عدم تحقق المبطل في هذه الصلاة وفيه ان المبطل ترك الركن وهو ترك السجدتين
وهو مطابق للاصل فلا يقال للاصل عدمه ومنها اصالة صحة الصلاة وفيه ان المراد ان كان استصحاب صحة الاجزاء
السابقة فقد مر في محله انه لا يثمر ولا ينتج وان اريد غيره فلا بد ان يبيّنه حتى ننظر فيه مع ان الاصل [illegible] الشك في اتمام
السجدتين من ركعة واحدة ومنها ما ذكره في الذخيرة من بعد نسيان السجود [illegible] من ركعة بعيد في السجدة الواحدة من كل
منها وفيه ان هذا الظهور [illegible] لو وصل الى حد الظن فهو متبع قطعا لكنه خارج عن محل البحث لانه في حال [illegible]
والا فلا دليل على اعتباره الا في موارد خاصة كحفظ الامام مع نسيان المأموم مثلا ثم ان [illegible] في متنه مجاوز
في بعض الاخبار من ان ترك السجدتين [illegible] موجب للاعادة فرع منه ما اذا علم نسيان السجدة الواحدة وبقي الباقي
وفيه انه معارض بما دل من الاخبار على ان من علم انه فاتت منه صلاته شيء فليصنع الذي فاته فرع منه ما اذا فات منه ركن
وبقي الباقي فلا مستند للبطلان الا ما اشار اليه الجماعة من عدم العلم بالمسقط للذمة وقضية ذلك قطع الصلاة واعادتها
لا اتمامها مع قضاء السجدتين ثم الاعادة بالقربة المطلقة لانه لا دليل على وجوب اتمامها وحرمة قطعها لان الاصل براءته
وان كانت الشبهة موضوعية تحريمية ابتدائية فلا العلم الاجمالي يوجب الاحتياط ومعنى الاحتياط فعل ما يحصل معه البراءة
اليقينية ولا شك ان رفع اليد عن هذه الصلاة وفعل صلاة اخرى مبرئ للذمة يقينا فلا يبقى الا مجرد احتمال كون القطع حراما
وهو منفي بالاصل والحاصل ان الاتمام احد طرفي الشبهة والطرف الآخر اعادة الصلاة ولكن كون الاتمام

[illegible]

كون الاتمام

كون الاتمام واجبا وكون القطع حراما فهو امر زائد لا مدخل له في الامتثال ولذا لو قطعها واعاد الصلاة امتثل قطعا فكيف
ذلك مع ان الشك في حرمة القطع شك ابتدائي يكون مجرى لقاعدة البراءة فتدبر مع ان مراعاة الاحتياط في نية
الامر الذي اما بالقطع او الاعادة يحصل بنيته الوجوب بخلاف الاتمام والاعادة وذلك واضح فتلخص من جميع ما ذكرنا ان القاعدة
تقتضي الحكم ببطلان هذه الصلاة فيجب الاعادة بقي الكلام في [illegible] صور المسألة فنتعرض لها في ضمن امور الاول لو علم بعد مجاوزة [illegible]
والتشهد بنقصان سجدتين وعلم ان احدهما من الركعة السابقة وشك في الاخرى او كان الامر بالعكس فالحكم بطلان الصلاة للعلم الاجمالي
المقتضي للاحتياط وجريان قاعدة الشك بعد مجاوزة المحل في احد الطرفين معارض بجريانها في الطرف الآخر فلا يجري في شيء منهما و[illegible] تقتضي
استصحاب عدم اتمام الركعة البطلان كما مر الثاني لو علم قبل مجاوزة محل الشك بنقصان سجدتين سواء علم ان احدهما من الركعة السابقة او شك
في انهما معا من السابقة او اللاحقة او ترك من كل منهما سجدة واحدة كما تقتضيه قاعدة البطلان والاعادة وذلك لانه [illegible] وان استنتج
من العلم الاجمالي شكان احدهما شك في الشيء بعد مجاوزة المحل كما اذا احتمل انهما من الركعة السابقة والآخر شك في الشيء قبل مجاوزة
المحل لاحتمال كون السجدتين من الركعة اللاحقة ومحلهما باق كما لو فرض العلم حال النهوض للثالثة [illegible] الا انه لا اثر للتكليف فلا يمكن اجراء
الاصل مع فعل السجدتين في الركعة اللاحقة فيترتب عليه فعلهما واتمام الصلاة كما لا يمكن اجراء قاعدة الشك في الشيء بعد مجاوزة المحل
بالنسبة الى الركعة السابقة فيترتب عليها صحة الصلاة لان العلم الاجمالي المذكور بنفسه اما موجب للاحتياط وتدارك السجدتين في الركعة
اللاحقة واتمام الصلاة ثم الاعادة واما موجب لتحصيل البراءة اليقينية الحاصلة بقطع الصلاة ثم الاعادة الثالث لو علم نسيان السجدتين
وشك انهما من السابقة او اللاحقة بعد العلم بان احدهما من اللاحقة وهو في محل التعرض لما بعد اللاحقة صحت صلاته ويأتي بالسجدتين
في اللاحقة ويتم صلاته واحتمال كون السجدتين من السابقة منفي بقاعدة الشك في الشيء بعد مجاوزة المحل فلا قضاء عليه [illegible] الرابع لو كان
الاخلال وهو في حال القيام لما بعد اللاحقة هدم القيام واتى بالسجدتين ثم اتم الصلاة وسجد سجدتي السهو لهدم القيام ولا شيء عليه
كما ان الخامس لو علم نسيان السجدتين وهو في حال القيام للركعة التي تكون بعد اللاحقة وشك انهما من السابقة او من اللاحقة
بعد العلم بان احدهما من السابقة بطلت صلاته لعدم العلم باتمام الركن وجريان القاعدة في احد الطرفين معارض بالمثل كما سبق وكذا
لو لم يعلم ان احدهما من السابقة بل احتمل انهما معا من السابقة او من اللاحقة او احدهما من السابقة والاخرى من اللاحقة ثم ان
هيهنا كلمة اخرى وهي انه لو تيقن نقص جزء نسيانا ولم يدر انه ركن فاتت فعلا او جزء اخر فاتت فعلا يوجب سجدتي السهو كما لو علم
انه اما ترك الركوع او السجدتين من الركعة السابقة او ترك القراءة من الركعة اللاحقة وقد ركع فيما بعد والقاعدة تقتضي الصحة

محل

لا يترتب شك في الشيء بعد مجاوزة المحل فتكون الصلوة صحيحة فيحكم بانه اتى بالركن ثم يبقى احتمال وجوب سجدتي السهو وفي وجوبهما وجهان اوجههما العدم
عملا بقاعدة الشك بعد الفراغ والاظهر الوجوب فيما اذا ... من مخالفة العلم بالاجمال الا ان يقال انا نعلم اجمالا بفوت الركن او ما يوجب سجدتي
السهو فلا يمكن اجراء قاعدة الشك بعد الفراغ في شيء منهما فانا ان كون احد طرفي الشك تكليفا مستقلا غير مرتبط بهذه الصلوة يوجب ان
اجراء القاعدة بالنسبة الى الصلوة اذ في الصلوة لا يلزم من العمل بالقاعدة طرح المعلوم بالاجمال فيبقى احتمال كون الفائت ما يوجب سجدتي
السهو وهو لا يوجب تكليفا في الصلوة فتجري القاعدة في نفسه او لا تجري على الوجهين ونحن مما يمكن التمسك بالقاعدة في مفروض العنوان
بان يقال انا نعلم اجمالا بان هذه الصلوة اما لغو جزء او ناقصة وكونها لغوا اجزاء مستندا الى فوت الركن كانه امر زائد على كونها غير
مبرئة للذمة وناقصة فيجري الاصل والقاعدة بالنسبة الى الزائد ثم بالنسبة الى غيره اما ان يحكم باجراء القاعدة واما ان لا تجري القاعدة
فيه رعاية للعلم الاجمالي ولكن ضعف هذا التمسك واضح ففرق بين بين المسئلتين فلا خلط وتامل ومحصل الفرق ان في مسئلة دوران
الامر بين فوت الركن وجزء غير ركن موجب لسجدتي السهو لا مانع من اجراء قاعدة الشك بعد الفراغ لتصحيح الصلوة لا لاجل احراز عدم فوت
الركن حتى يقال ان فوت الركن احد طرفي المعلوم بالاجمال والطرف الآخر فوت ما يوجب سجدتي السهو فلا يمكن اجرائها في شيء من الطرفين
لاجل المعارضة بل لان صحة الصلوة وعدمها امر مشكوك فاجرائها لاحراز عدم فوت الركن لاجل مجرد تصحيح الصلوة لا لاجل تعيين المعلوم بالاجمال في
الطرف المقابل بالجملة فوت الركن بعد مشكوك ولم يخرج عن احد طرفي المعلوم بالاجمال بل هو باق بعد في كونه طرفا له كما ان فوت
ما يوجب سجدتي السهو كذلك واما صحة الصلوة امر لا يكون الشك فيها شكا ابتدائيا فلا معارض له فلا مانع من اجراء القاعدة لاجل احراز
الصحة وقد مر انفا اجراء اصل البرائة فيما اذا دار الامر الاحتياطي بين الاتمام ثم الاعادة وبين القطع والاعادة وقلنا ان العلم
الاجمالي لا يمنع من اجراء قاعدة البرائة لعدم وجوب الاتمام فراجع وتحقيق الحق ان ما التي قد يكون طرفا للعلم بالاجمال
من جهة ولا يكون من طرفه من جهة اخرى والعلم الاجمالي لا يمنع من اجراء الاصل فيه من الجهة الثانية ففي هذه المسئلة فوت الركن
من حيث كونه فوت الركن مع قطع النظر عن كونه مبطلا للصلوة وكون الاتيان به واتمامه مصححا لها احد طرفي المعلوم بالاجمال
وهو بعينه من حيث كونه مبطلا واتمامه مصححا ليس من اطرافه فلو اردنا اجراء قاعدة الشك بعد الفراغ لاجل احرازه من حيث انه كان
معارضا بالمثل كان العلم الاجمالي مانعا عنه واما لو اردنا اجرائها لاجل مجرد تصحيح الصلوة فهو مما لا مانع له اصلا وكذا اتمام الصلوة
احد طرفي المعلوم بالاجمال من حيث هو نفسه لا من حيث كونه واجبا فلا مانع من اجراء الاصل فيه لرفع وجوبه مع بقاء اصل جوازه
والسر في ذلك كله ان هذه الحيثية الزائدة مما لا مدخل له في حصول القطع بالامتثال فلو كانت من اطراف المعلوم اجمالا كان لها
مدخلية في الامتثال لا محالة وهذا هو الميزان في تعرف التكليف الذي ابعد عنه الاشتباه الا ترى انه لو شك في ان اعطاء الزكوة
للامام اهل العدم مستقل او هو شرط في صحة الزكوة وسقوط ذمة المكلف بالزكوة فيلاحظ هذا الميزان فيعلم انه لو خالف المكلف

فاذى الزكوة من دون توسط الامام فقد امتثل الامر باداء الزكوة قطعا فيكشف ذلك عن ان التكليف المتعلق باعطائها للامام تكليف مستقل
لا مدخل له في سقوط الذمة اصلا كما لا يخفى ومثله ما لو نذر ان يتوضأ مرتبا كما هو المذهب او لولا النذر فتوضأ بغير موالاة فلا
اشكال في صحته ونحوه اذ لم يخل بشيء من واجبات الوضوء في اصل الشرع غاية الامر انه خالف النذر هذا كله فيما اذا فرض حصول اليقين
بفوات السجدتين مع الشك في كونهما من ركعة او ركعتين في اثناء الصلوة واما لو تيقن ذلك بعد ما انصرف من الصلوة فقد بين
ان مقتضى قاعدة الجمع بقضاء السجدتين اولا ثم اعادة الصلوة وفيه انه لا دليل على لزوم قضاء السجدتين الا ترى انه لو فعل ما يوجب
بطلان الصلوة كما لو احدث شيئا اعني ان تخلل الحدث بين الاجزاء المنسية والصلوة مبطل للصلوة ثم اعاد الصلوة برئت ذمته
فيعلم من ذلك ان الشك في كون الفائت مما يقضى من حيث كون القضاء واجبا لا مدخل له في الامتثال فالشك في وجوب القضاء
وعدمه شك بدوي نعم ان كان كون الفائت مما يقضى اعني كونه تشهدا او سجدة واحدة مثلا من اطراف الشبهة فاجراء قاعدة
الشك بعد الفراغ في التشهد المشكوك الفوات بعد التسليم ليس لاجل اثبات التشهد حتى يحكم بانه وقع منه التشهد في الخارج بل
لاجل مجرد الحكم بانه لا يجب عليه قضائه وهذا بخلاف عدم الاعادة فانه لو لم يعد لم يتيقن فراغ الذمة فاقتضى ما يوجب طريق الاحتياط
اللازم اعادة الصلوة سواء كان بعد قضاء السجدتين او بعد ابطال الصلوة الاولى بايجاد الحدث بينها وبين السجدتين فعلم ان قضاء
السجدتين وجوده او عدمه سواء في الامتثال ولكن قبل ابطال الصلوة الاولى ولو بايجاد الحدث لا يشرع له الاعادة كما لا يخفى
فظهر مما ذكرنا انه لا فرق في المسئلة بين كون التذكر في الاثناء وبين كونه بعد الفراغ ففي كل موضع يكون الشك شكا في الشيء
بعد مجاوزة المحل ولا يجري فيه قاعدة هذا الشك من جهة مانعية العلم الاجمالي لا مانع من الحكم بالبطلان ثم الاعادة نعم الفرق بين
صورتي الاثناء والفراغ انه في الاولى يجب ابطالها عن الصلوة والدخول في صلوة مستأنفة واتمامها لحصول الامتثال قطعا بخلاف
الثانية فانه لا بد من ابطال الاولى حتى يحصل الامتثال بفعل الثانية والا فيحصل الامتثال القطعي بمجموع الصلوتين مع قضاء
السجدتين بناء على عدم لزوم نية الوجه واما على لزومها فيشكل حصول الامتثال بالمجموع يقينا كما لا يخفى وجهه لا بعد التأمل

قلت
ولو كانا من ركعتين ولم يدر انهما من قبيل بعيد لا ثم انتم له لا ولى بان نقضيا والاظهر انه لا اعادة وعليه سجدتا السهو
القول بوجوب الاعادة ما ذهب اليه الشيخ ره وربما نسبه استناده الى ما اشير اليه من انه دليل عليه ضعيف والقول ضعيف اذ لا فرق بين الاولتين
وغيرهما في جميع احكام السهو كما سيجيء مستقصى ان شاء الله تعالى ويظهر من الجواهر انه لو بنى على القول بان كل سهو لاحق بالاولتين فهو مبطل
للصلوة كان يتجه الحكم بالصحة هنا الشك في تعرف السهو بالاولتين فلعله لاحق بالاخيرتين والاصل عدم تقدم السهو او عدم لحوقه بالاولتين
او عدم تحققه في زمان الاشتغال بالاولتين لا يثبت كونه في الاخيرتين الا على القول بالاصل المثبت فلذا لم يثبت كونه في الاولتين

ما يسقط الذمة فلا بد من الحكم بالبطلان نعم يمكن ان يقال ان لحوق السهو بالاولتين مانع عن صحة الصلوة بناء على هذا القول فيما
نحن فيه مشكوك فيرجع الى اصل البرائة على المختار من جريانها في الشك في المانعية فتدبر وكيف كان فالاولى في غير هذا القول منع حل
المستند كما تقدم عليه رأى انها قرب فيه لتمام بحكم بالصحة اذ لا يقتضي الحكم بالفساد بعد قضاء حديث لا تعاد بالصحة مثل هذه الصلوة
حسبما تقدم شرحه فراجع وتم المهاد لا معتبر في تبع وان اخل بواجب غير ركن فمنها ما تم معه الصلوة من غير تدارك ومنها ما تدارك
من غير سجود ومنه ما يتدارك مع سجدة السهو فالاول من نسي القرائة او الجهر او الاخفات في موضعهما او قرائة الحمد او قرائة
السورة حتى ركع او الذكر في الركوع او الطمأنينة فيه حتى رفع رأسه الخ قلت الدليل في نسيان كل واجب غير ركني تدارك الا
ما خرج وذلك لان مقتضى اطلاق الامر بالصلوة التامة الاجزاء مع الامر بذلك الواجب في ذلك الا ان يمنع عنه مانع بحيث يلزم
من تداركه محذور من نقص الركن او زيادته او خلاف الترتيب المعتبر فلو نسي القرائة حتى دخل في السورة وجب تداركها لاطلاق
قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والمفروض انه لا يلزم من تداركها الا زيادة السورة ولا ضير فيها لاجل ذلك نعم قد يقال ان مقتضى قوله
لا تعاد الخ عدم التدارك لانه لو لم يتداركه حتى تم صحت صلوته ولا يجب عليه الاعادة فيه مثال الحديث عرفا انه ان اخل بالفاتحة
سهوا لئلا يلزم من تداركها محذور الا زيادة السورة الدالة لا دليل على وجوب التدارك بعد قضاء الحديث بعدم الاعادة
عند عدمه لكن التحقيق كما تقدم اختصاص مورد الرواية بصورة امتناع التدارك بان لزم منه احد المحاذير الثلثة من زيادة الركن
او نقصه او فوت الترتيب اللازم واما في صورة عدمها فلا مجرى لهذه القاعدة فالقاعدة الاولية القاضية بلزوم التدارك في
ترك كل واجب غير ركني الا ما خرج بالادلة الخاصة في الموارد الخاصة سليمة عن المعارض الراجح الحاكم عليها كما لا يخفى ان قيل
هذه القاعدة الاولية منتقضة بنسيان ذكر السجود الثاني او طمأنينة رفع الرأس من الركوع او القيام فيه لانهم قالوا بعدم
التدارك فيها مع انه لا دليل فيها بالخصوص يقتضي ذلك فيكشف عن عدم انطباق التدارك على القاعدة قلنا الحق ان تدارك
ذكر السجود الثاني او الطمأنينة في رفع الرأس من الركوع غير ممكن لان الواجب من ذكر السجود هو الذكر في السجود الذي هو
من افعال الصلوة والمفروض فوته وحصوله بلا ذكر نسيانا فاعادته تحصيل للحاصل فلا يمكن مع امكان الحاصل غيره والذكر الواقع فيه غير
واقع في محله وكذلك الحال في طمأنينة رفع الرأس نعم لو قام دليل على الغاء [illegible] ذلك السجود الواقع في الخارج بحيث يصير السجود
الثاني هو الواجب في الصلوة كان التدارك مقدورا او اخص متحققا وانا بثبت الدليل كما ترى [illegible] عدم تدارك القيام الرفع فهو بحال غير ممكن
شرعا للزوم زيادة الركن لانا استكشفنا من طريقة الشارع ان زيادة السجدة الاولى من السجدتين التي في كل ركعة زيادة ركنية
بخلاف زيادة السجدة بعد اكمال السجدتين وسيأتي ذلك مشروحا وقد تقدم بعض الكلام فيه في مسئلة نقص الركوع حتى سجد فراجع

فالدليل

فالدليل على ان زيادة السجدة الاولى تعامل معها معاملة الاركان ذهاب المعظم في مسئلة نسيان الركوع حتى سجد الى القول بالبطلان فرقا بين
تدارك الركوع لو لا ذلك غاية الامر لزوم سجدة واحدة والمفروض انها غير قادحة فيكشف ذلك عن كون زيادة السجدة الاولى مبطلة
كزيادة مجموع السجدتين معا فزيادة السجدة الواحدة الغير القادحة هي زيادة السجدة الثانية ويمكن استكشاف ذلك من ذهاب المعظم
الى عدم الجمع وتدارك القيام الثاني في الفرض كما لا يخفى هذا اجمال الكلام في الاقسام الثلثة المذكورة في العنوان واما تفصيل القول
فيه فهو يستدعي التعرض لجميع الفروع المذكورة لكل من الاقسام فنقول اما تذكر في العنوان للقسم الاول فروعا منها ما لو نسي القرائة
حتى ركع والدليل على كون ذلك مما لا يتدارك ولا يسجد له سجدة السهو الاجماع المحقق والمنقول [illegible] وفي الذخيرة الظاهر انه لا خلاف
في هذه الاحكام بين الاصحاب والمراد اجماع من عدا ابن حمزة ره القائل بركنيتها فانه ضعيف جدا ويدل عليه مضافا الى ذلك
قاعدة لا تعاد والاخبار المستفيضة مثل ما رواه الشيخ ره عن محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما عليهما السلام قال ان الله عز وجل فرض
الركوع والسجود والقرائة سنة فمن ترك القرائة متعمدا اعاد الصلوة ومن نسي القرائة فقد تمت صلوته ولا شيء عليه ومثل
ما رواه الشيخ ره عن [illegible] والكليني عن منصور بن حازم في الموثق بابن فضال ويونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله
اني صليت المكتوبة فنسيت ان اقرء في صلوتي كلها فقال اليس قد اتممت الركوع والسجود قلت بلى قال قد تمت صلوتك
اذا كنت ناسيا ومن صحيحة [illegible] بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت الرجل يسهو عن القرائة في الركعتين الاوليين فيذكر في الركعتين
الاخيرتين انه لم يقرء قال اتم الركوع والسجود قلت نعم قال اني اكره ان اجعل اخر صلوتي اولها وعن ابي بصير في الموثق
قال اذا نسي ان يقرء في الاولى والثانية اجزأه تسبيح الركوع والسجود وان كانت الغداة فنسي فيها فليمض في صلوته
ان يقرء
سماعة في الموثق قال سئلته عن الرجل يقوم في الصلوة فينسى فاتحة الكتاب قال فليقل استعيذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع
العليم ثم يقرئها ما دام لم يركع فانه لا قرائة حتى يبدء بها في جهر او اخفات فانه اذا ركع اجزأه انشاء الله وعن الحسين بن حماد
في القوي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اسهو عن القرائة في الركعة الاولى قال اقرء في الثانية قلت اسهو في الثانية قال
اقرء في الثالثة قلت اسهو في صلوتي كلها قال اذا حفظت الركوع والسجود تمت صلوتك وفي الذخيرة ولعل المراد بقوله
اقرء في الثانية الامر بالقرائة المختصة بها لا اعادة القرائة المنسية وبهذا الوجه يؤول ما رواه الشيخ ره عن زيد بن علي في الضعيف قال
صليت مع ابي المغرب فنسي فاتحة الكتاب في الركعة الاولى فقرأها في الثانية ثم روى القضاء [illegible] في زيادة في الصحيح قال قلت
لابي جعفر عليه السلام رجل نسي القرائة في الاولتين فذكرها في الاخيرتين فقال يقضي القرائة والتكبير والتسبيح الذي فاته

في الأولتين ولا شيء عليه ولا يجري فيه التأويل المذكور ولعله محمول على الاستحباب في النفيسة انتهى ومنها ما لو نسي الجهر والاخفات سهواً
ركع ام لم يركع فظاهر العنوان اختصاص الحكم بالصورة الاولى كما هو ظاهر الارشاد ايضاً لكن الظاهر انه لا يرجع اليه اذا فرغ من القراءة
وان لم يركع كما صرح به جماعة منهم العلامة في محكي كره وية بل لا يرجع اليه وان كان في اثناء القراءة كما مرّ ذكره ويدل على ذلك صحيحا زرارة
السابقتان في مسألة الجهر والاخفات حيث قال ع وان فعل ذلك ناسياً في موضع الاخفات او [illegible] ساهياً او لا يدري فلا شيء عليه
ومنها ما لو نسي الحمد او السورة حتى ركع والدليل على ذلك ما مرّ في وجوب قراءة الحمد والسورة ومنها ما لو نسي الذكر في الركوع حتى رفع
رأسه والاصل في ذلك عدم امكان التدارك لاستلزامه زيادة الركن كما ان الاصل في الذكر غيره مع انه مما لا خلاف فيه كما صرح به غير واحد
بل يدل عليه الخبر عن رجل ركع ولم يسبح ناسياً قال ع تمت صلاته ومنها ما لو نسي الطمأنينة في الركوع حتى رفع رأسه والظاهر انه
لا خلاف فيه الا من الشيخ ره حيث قال بركنيتها وقد تبين ضعفه في محله ويمكن ان يقال ان المستفاد من الخبر الدال على عدم قدح نسيان
الذكر في الركوع ان نسيان الطمأنينة في الذكر غير قادح ولعدم انفكاك الفصل بين طمأنينة الذكر وطمأنينة الركوع يتم المطلوب ويظهر ما
في مقالة الشيخ ره ومنها ما لو نسي رفع الرأس من الركوع او الطمأنينة في الرفع حتى سجد والظاهر عدم الخلاف فيه كما صرح غير واحد
ولو ذكر قبل تحقق مسمى السجود تداركهما كما صرح به غير واحد اذ السهو لا يوجب ابطال الصلاة فمحلهما باق والسجود انما يتحقق بانحناء
خاص مع وضع الجبهة والمراد بالانحناء الخاص ان يكون بحيث يساوي موضع الجبهة موضع القدم الا مقدار ما سيجيء في الشرع كان
يكون التفاوت مقدار لبنة او اربعة اصابع وتحقيق المقام يتم ببيان حقيقة السجود التي جعلت غاية للتذكر في هذه المسائل وفي غيرها
كمسألة بطلان الصلاة بنسيان الركوع حتى سجد فنقول تنقيح المقام يبتني على مسائل الاولى انه هل يعتبر وضع الجبهة او ما يقوم مقامها
في تحقق ماهية السجود وحقيقته ام هو واجب مستقل في السجود الواجب في الصلاة بحيث لو لم يتحقق بطل السجود ولم يترتب عليه اثره
وان تحقق مفهومه ومعناه شرعاً وجهان اقربهما الاول للحكم بسلب اسم الساجد عمن وصل الى حد السجود ولم يسجد ولم يضع جبهته على الارض
مثلاً ولا ما يقوم مقامها من تقدم الرأس الى الجبين والذقن وطرف الانف ونحو ذلك لان قبل السجود لغة وعرفاً معناه تطأطؤ
الرأس وانحناؤه ولم يعتبر في مفهومه معنى الوضع قلنا لو سلم ذلك فالكلام في تحقق ماهية السجود شرعاً والسجود الذي اعتبره الشارع في الصلاة
لا في مجرد تحقق مفهومه لغة وعرفاً فان السجود الشرعي اخص من السجود العرفي والنسبة بينهما الاطلاق والتقييد فالسجود الشرعي سجود خاص
من السجود العرفي وتحقق العام لا يستلزم تحقق الخاص فان الظاهر ان الشارع تصرف في لفظ فنقله من المطلق الى المقيد اما بالوضع او بالتجوز
الى ان بلغ حد الحقيقة عند المتشرعة فلو طأطأ رأسه وانحنى الى ان بلغ حد الساجد ولم يتحقق منه الوضع كان يكون في محل سجوده انخفاض
لم يتحقق منه السجود الشرعي ولذا لو نسي الوضع في السجدتين بطلت صلاته وفي الواحدة يقضيه فوات واحدة فيدخل في القسم الثالث والاول
في عدم تحقق السجود بدون وضع الجبهة او ما يقوم مقامها لعله غير واقع في محله نعم انا نقول في تحققه بدون وضع خصوص الجبهة مع وضع [illegible]

مقامها

مقامها كما هو ظاهر الجواهر في محله اذ لا دليل على اعتبار خصوص وضع الجبهة في مفهومه ثم على المختار هل يتحقق السجود ويصدق الحصول [illegible] حد السجود
مع عدم الوضع كان يكون في المسجد هبوط ام لا وجهان اقربهما العدم وافتى في الجواهر في مسألة بطلان الصلاة بنسيان الركوع حتى سجد
بالاول لكنه افاد البطلان ولعله لا وجه له بعد شكه في فوات محل المنسي والاصل بقاؤه فافهم الثانية هل يعتبر في حد السجود
شرعاً مساواة المسجد للموقف على ما مر من التفاوت بينهما فلو طأطأ رأسه وانحنى ووضع جبهته على محل مرتفع لم يمكن سجوداً
شرعياً معتبراً في الصلاة كما انه لو قوس ظهره في الركوع ولم يصل حد الراكع الذي اقله ان تنال راحتاه ركبتيه لم يكن ركوعاً
محققاً ومقبولاً ام لا بل يكفي في تحقق مسمى السجود انحناء رأسه ووضع جبهته على الارض او ما قام مقامها على محل اعلى من موقفه ولو كان
بازيد من مقدار اللبنة فالمساواة بين المسجد والموقف شرط شرعي ثبت في الخارج الاظهر هو الاول واختار الثاني في
البحار على ما حكي عنها بل في الثاني الزم الاصحاب بانه يلزم جواز تكريره من دون لزوم زيادة الركن لفاقد مسمى اسم الساجد عن
وضع جبهته على مكان مرتفع بانحناء يسير فلا يدخل تحت مفهوم الساجد نعم لا بأس بالاكتفاء بمسمى السجود العرفي الحاصل بما ذكره في سجود
الشكر والعزيمة فلو نسي الركوع او رفع الرأس منه او الطمأنينة فيه تدارك المنسي مستصحباً لوجوبه فلا يحكم في الاول بالبطلان كما لو
تحقق منه السجود ولا في الباقي بعدم تدارك المنسي لانه خلاف الاصل ولا يشمله حديث لا تعاد لان مورده صورة امتناع التدارك وهو
اول الدعوى واما ما الزم به الاصحاب في البحار من لزوم جواز تكريره فلا غائلة فيه فنلتزم بجواز الرفع لو لم يتمكن من جر الرأس الى
حيث يتحقق به السجود الشرعي كما لو وضع جبهته على ما لا يصح السجود عليه فانه ان كان ذلك قبل الذكر وجب جر الرأس وان كان بعده
فلا يجب الجر ايضاً لتحقق مسمى السجود والذكر الواجب الثالثة هل الهوي المتحقق بعنوان الركوع والسجود مقدمة لهما فهما
من قبيل الهيئات التي يجب تحصيلها او كلاهما عبارة عن الهوي المنضم مع الوضع المخصوص فلا يكون شيء من ابعاض الهوي مقدمة
بل كل ركن فيها او هما عبارة عن مقدار من الهوي المتصل بالوضع المخصوص على جبهته طمأنينة معتبرة فيهما فالهوي المتصل الا قليلاً
منه سبب الاسم مقدمة والباقي ركن فلو طأطأ رأسه للسجود فما دام لم يصح سلب اسم السجود الشرعي كان ذلك الهوي مقدمة واما الهوي
الحاصل بعد المتصل بحصول الوضع الخاص فهو ركن لا غير وذلك نظير قولك ضربت زيداً فرفع اليد بالسوط او وضعه مقدمة الا مقدار
منه يحقق عنوان الضرب في الخارج فما دام لم يصح سلب اسم الضرب كان الحاصل من رفع السوط وحطه مقدمة والحاصل بعده ركن وكذا الحال في
القيام والجلوس فهاهنا وجوه ثلثة اختار اولها السيد الطباطبائي ره في منظومته حيث قال اذ الهوي فيهما مقدمة والثاني ظاهر بعض
كاشف الغطاء حيث عرف الركوع بتقويس الظهر والسجود بتطأطؤ الرأس فظاهر منه ان عنوان التقويس والتطأطؤ مأخوذ فيهما في مفهومهما
والاقرب هو الثالث فان الاول تفريط كما ان الثاني افراط فالثالث هو اوسطهما وهو النمط الاوسط نظراً الى ان اللازم
الاول خروج الركوع والسجود من مقولة الفعل ودخولهما في مقولة الكيفيات والاكوان وهو خلاف ظاهر ما تسالموا عليه من انهما افعال الصلاة

ودعوى ان مرادهم من الفعل ما يتم الصفات خلاف الظاهر ولا دليل على عدم كفاية الصورة الحاصلة لاذهان والاغراض الخارجية
وان تعقبه فقد مها كما هو مصرح به في كلمات كاشف اللثام قدس سره ولعله لا دليل على ذلك الا اصالة البرائة عن وجوب العود ثم السهو بعد فعلهما
وكيف كان فتنقيح هذا المقام موكول الى محل آخر اذا ظهر لك ذلك فاعلم انه اذا نسي الركوع او رفع الرأس فيه او اطمأنينته الى ان
هوى ووصل الى حد السجود او زاد شيئا كما لو وضع جبهته او ما يقوم مقامها على محل يرتفع ازيد من اللبنة وجب عليه ترك الثاني فلا يلزم
زيادة السجدة الاولى الا على القول بان زيادتها ولو سهوا مبطلة للصلاة لان ما وقع منه ان لم يكن سجودا شرعا فلا يلزم زيادة
وكذا لا دليل على سقوط الامر بالمنسي الذي ليس هو ركنا مع بقاء محله بل مقتضى الاستصحاب واطلاق الامر به وجوبه فيجب تداركه فيكون
من القسم الثاني لعدم تحقق عنوان الزيادة في الصلاة حتى يوجب سجدة في السهو فيكون من القسم الثالث وكذا لو نسيهما حتى وصل الى
محل الجلوس والتشهد ولما يضع جبهته ولا ما يقوم مقامها على الارض لا تقدم ولو نسيهما حتى وضع مقدم رأسه على الارض فالاقوى
في الاول البطلان لعدم عنوان نسيان الركوع حتى سجد فتشمله الروايات وفي الباقي الصحة لعدم امكان التدارك اذ التدارك موجب
لزيادة السجدة الاولى وهي مبطلة فاذا لم يمكن التدارك كان مقتضى قولهم لا تعاد الى الصحة ولا جابر لها حيث ايجاب سجدة السهو لكل نقيصة
في الفرض فلا يكون من فروع القسم الثاني كما لا يخفى بل ظاهر الاخيرة نفي الخلاف في انه لا حكم لهذا النسيان وهو موجب لترك سجدة
سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة هذا وقد اتضح مما ذكرنا الحكم في الفروع المذكورة واما الفروع الباقية مما ذكره العنوان فيمكن استفادة حكمها
مما ذكرنا فلا حاجة الى الاعادة بعد وضوح ما ذكرنا وذكرناه من الاصل والملاك فيها فتدبر وتم الكلام معنا في ... واما الشك

ففيه مسائل الاولى من شك في عدد الواجبة الثنائية اعاد كالصبح وصلاة السفر وصلاة العيدين اذا كانت
فريضة والكسوف وكذا المغرب اقول في كلام غير واحد دعوى الاجماع على البطلان بمجرد الشك في عدد ركعات الواجبات
الثنائية كما في التذكرة والمنتهى والمعتبر وعن الانتصار والغنية الاجماع في السفر والفجر وعن ... ان من شك في صلاة الغداة او المغرب
فلا يدري ركعة صلى اعاد الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة ثم قال من شك في صلاة السفر او في صلاة الجمعة وجب عليه الاعادة الى ان قال
دليلنا ما قلناه في المسائل الاول من اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط وعن السيد الطباطبائي ره دعوى الاجماع على البطلان صريحا فكل شك
تعلق بغير الرباعية قيل وحكى العلامة في المختلف وغيره والشهيد ره القول بالتخيير بين البناء على الاقل والاكثر عن ابن بابويه وما نقل
عنه في المقنع لا يدل على ذلك فانه قال اذا شككت في المغرب فلم تدر في ثلث انت ام في اربع وقد احرزت الثنتين في نفسك وانت
في شك من الثلث او الاربع فاضف اليها ركعة اخرى ولا تعتد بالشك فان ذهب وهمك الى الثالثة فسلم وصل ركعتين واربع سجدات
وانت جالس قال الشهيد ره وهو قول نادر وما نقل عنه مخصوص ببعض صور المسئلة وكلامه في الفقيه يوافق المشهور وفي الرياض انه
وافق الاصحاب فيما وصل الينا من كتبه كالفقيه والمقنع والامالي مدعيا في الاخير كونه من دين الامامية الذي يجب الاقرار به ونحو ذلك

بدعوى

بدعوى الاجماع على فساده ما نسبوا اليه من التخيير فيه وبين البناء على الاقل والاكثر مع الاقل فالمشهور هو المنصور للروايات منها ما رواه الشيخ ره
عن الحلبي في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يشك في الفجر قال يعيد قلت والمغرب قال نعم والوتر والجمعة من غير ان اسأله
ومنها ما رواه الكليني والشيخ ره عنه عن محمد بن مسلم في الحسن بابراهيم بن هاشم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي ولا يدري اواحدة صلى
ام اثنتين قال يستقبل حتى يستيقن انه اتم وفي الجمعة وفي المغرب وفي الصلاة وفي السفر ومنها ما رواه الشيخ ره عن ...
في الصحيح وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن عنبسة بن مصعب ... قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا
شككت في المغرب فاعد واذا شككت في الفجر فاعد ومنها موثقة سماعة في الموثق قال سألته عن السهو في صلاة الغداة قال اذا لم تدر
واحدة صليت ام اثنتين فاعد الصلاة من اولها والجمعة ايضا اذا سهى فيها الامام فعليه ان يعيد الصلاة لانها ركعتان والمغرب اذا
سهى فيها فلم يدر كم ركعة صلى فعليه ان يعيد الصلاة ومنها رواية يونس ليس في المغرب والفجر سهو واما ما رواه الشيخ ره عن عمار الساباطي قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن رجل لم يدر صلى الفجر ركعتين او ركعة قال يتشهد وينصرف ثم يقوم فيصلي ركعة فان كان صلى ركعتين كانت هذه
تطوعا وان كان صلى ركعة كانت هذه تمام الصلاة قلت فصلى المغرب فلم يدر اثنتين صلى ام ثلثا قال يتشهد وينصرف ثم يقوم
فيصلي ركعة فان كان صلى ثلثا كانت هذه تطوعا وان كان صلى اثنتين كانت هذه تمام الصلاة وهذا والله مما لا ... ابدا ...
اعرض الاصحاب عنه قال الشيخ فانه في الاستبصار بعد نقلهما ان هذين الخبرين شاذان مخالفان للاخبار كلها وان الطائفة قد اجمعت
ترك العمل بها ثم احتمل حملها على نافلتي الفجر والمغرب وهو بعيد ثم ان ههنا امورا الاول انه يشكل الامر على بعض في فقه بعض الروايات
حيث انه ورد في بعضها مثل قوله لا سهو في المغرب والفجر وفي بعضها مثل قوله لا سهو في النافلة وقد فهموا من الاول الحكم بالبطلان
ومن الثاني الحكم بالصحة كما هو من قولهم عليهم السلام لا سهو في سهو ولا سهو مع كثرة السهو ولا سهو مع حفظ الامام ونحو ذلك
واذا كان التعبير واحدا فكيف يستفاد منه في مورد الصحة وفي آخر البطلان ويمكن علاجه بان الجامع بين المعنيين هو ان السهو في مورد البطلان
والصحة مع عدم العلاج لا حكم له فقوله لا سهو في الموضعين معناه انه لا حكم له فقد يستفاد منه البطلان في موضع بالقرينة وقد يستفاد منه
الصحة كما في مورد آخر ان قيل ان كان السهو في الموضعين مما لا حكم له فما الصحة والبطلان مع انهما من الاحكام الشرعية قلنا المراد
من الحكم المنفي هنا العلاج لا كل حكم فالمنفي لا علاج للسهو في الموضعين وعدم العلاج في الاول لاجل عدم الفائدة لتحقق البطلان قبل العلاج وفي
الآخر لاجل عدم الاعتناء ... الثاني صرح غير واحد بان عموم النص والفتوى يقتضي عدم الفرق في وجوب الاعادة بين الشك
في الزيادة والنقيصة ونقل المراد من النص بعض الاطلاقات المتقدمة كقوله ع اذا شككت في المغرب فاعد واذا شككت في الفجر فاعد
وكقوله ع في صحيح الحلبي عن الرجل يشك في الفجر قال يعيد وكرواية يونس ليس في الفجر سهو ويمكن المناقشة في دلالتها بان عمدة الفتوى في
الشك في الزيادة والشك في النقيصة حتى ... تكون الكلمة في ظرفيته فيكون منطبق السهو محذوفا مثل قوله ع اذا شككت في الفجر فاعد

معا اذا شككت [illegible] كانا في زمان الاشتغال بالفجر في انك اتممت او زدت او في انك نقصت او اتممت فاعد صلوتك ومعلوم ان هذا
الخبر ضعيف لانه في اثناء كلامه في امثال المقام هو الصلاة فيكون متعلقها متعلق الشك ففي المقام يكون الخبر الاعادة ركعات الشكوك
فيه وظاهره انه مختص بصورة دوران الامر بين النقيصة والاتمام لا بين التمام والزيادة اذ في الثاني لم يتعلق شك بعدد الفجر لعدمه
وهو كونه اثنين محرز واما الشك في تحقق الزيادة وعدمه فمنافاة الى الاطلاق لو كان فانما هو بملاحظة ترك الاستفصال في الجواب
كما في الصحيح عدم البناء كما في الخبر وهذا الاطلاق وعدم ظهور الاستفصال في بعض الاخبار في كون الشك متعلقا بخصوص النقيصة
مع ملاحظة التعليلات او الغايات الظاهرة في ان علة البطلان عدم اثبات الاتمام او عدم حفظ الركعات او عدم الاستيقان بالاتمام
ولازم هذه التعليلات او الغايات عدم لزوم الاعادة في صورة اثبات الاتمام وحفظ الركعات مع الاستيقان بالاتمام مع حالة الشك
بين الاثنين والثلث فظهر مما ذكرنا ان ليس في الاخبار ما يستفاد منه عموم الحكم لصورة الشك في الزيادة نعم ربما يستفاد ذلك
من بعض الاخبار الناطقة بان المغرب بمنزلة الفجر لا يعيد صلوته المتضمنة لعدم الاتمام ثم علاج الشك في الشك بين الثلث
والاربع قاعدة كلية وهي ان الشك القابل للعلاج منحصر في الشك في الاخيرتين كما ربما يستفاد ذلك من قوله انما
الشك في الاخيرتين فكل شك غير الشك بين الثلث وما زاد مبطل فيخرج الشك بين الاثنين والثلث في الرباعيات بالاجماع
وبقي الباقي تحت القاعدة في الحكم بالبطلان لعل الى الاصل معاقد الاجماعات لكنه يشكل التمسك به في بعض الفروض النادرة كما لو دخل في القيام
واكمل الركعتين ثم علم ان ما بيده المغرب فشك بين الاثنين والثلث فبنى على الثلث بناء على جواز ذلك في المغرب وتشهد وسلم حتى تذكر انه
كان في الصبح فمقتضى القاعدة فيه ان يرجع الى اصالة عدم الزيادة ويحكم بالصحة فتدبر الثالث لو دخل في الصبح واكمل التسبيحتين وشك
بين الاثنين والثلث ثم تذكر انه لم يصل صلاة العشاء البارحة فاراد العدول اليها اما لوجوبه او لاستحبابه فهل العدول مصحح للصلوة ام لا
وجهان اقربهما العدم والوجهان مبنيان على ان العدول كاشف او ناقل فان كان الاول صح وان كان الثاني فلا الرابع يستفاد من تقييد المحقق
في العنوان صلاة العيدين بكونها فريضة ان كل صلاة كانت في الاصل فريضة ثنائية ثم عادت نافلة بالعرض فحكمها حكم النافلة وذلك
مثل صلاة الفجر المعادة احتياطا او تبرعا [illegible] فان حكم هذه الصلاة كلها حكم النافلة فيحكم فيها بالتخيير في البناء على الاقل للاصل او الاكثر
لعموم اذا سهوت فابن على الاكثر لتسهيله فلعل وجه الاستفادة في غير صلاة انظرا الى ان صلاة العيدين في زمان الحضور فريضة ابتداء وفي
زمان الغيبة نافلة كذلك الا انها كانت في نفسه فريضة فصارت نافلة فليست من قبيل جعل الفريضة نافلة بالعرض بل من قبيل تبدل العنوان فيتبع كل
عنوان حكمه بخلاف صلاة الفجر المعادة احتياطا او تبرعا فانها عين صلاة الفجر بحسب العنوان وانما الاختلاف بينهما بمجرد الحكم وحيث كان
البطلان في صلاة الفجر ثابتا لاسم الفريضة فلا معنى للحكم بجريان حكم النافلة في صلاة الفجر المعادة مضافا الى انصراف النافلة
الى غيرها فلا بد فيها من الرجوع الى الاصول فيحكم بالبناء على الاقل او التخيير لكن الاقرب فيها جريان حكم الفجر لاطلاق قوله

اذا شككت

اذا شككت في الفجر فاعد الخامس خرج بقيد الفريضة [illegible] عن الاصحاب بان النافلة المنذورة فحكمها حكم الفريضة الثنائية فالشك فيها مبطل وحكي عن الشهيد [illegible]
الغائها والحق ان فيها وجوها احدها [illegible] ذلك نظرا الى زوال اسم النافلة فلا يجري فيها حكمها لان احكام النافلة تابعة لبقاء اسمها فعلا
ثانيها انها ملحقة بالفريضة للاجماع على ان كل ثنائية من فريضة يكون الشك فيها مبطلا والمنذورة من الفريضة وقد ادعاه الشهيد [illegible] وفي
معا بحيه ولا يخلو عن تامل في انها لا تشملها دليل رفع السهو عن النافلة لان المتبادر منها النافلة الفعلية ولا دليل الفريضة لان المتبادر منها
غيرها فيرجع في حكمها الى الاصول وهي تقتضي البناء على الاقل وهذا الوجه هو الاقوى في النظر [illegible] منافاة الى ان الجهة في الحكم البطلان
النصوص الواردة في الفجر والمغرب والجمعة والسفر ونحو الكسوف العيدين الخاصة وليس فيها ما يدل على ان الشك في الفريضة الثنائية
مطلقا [illegible] يستدلون في غير المنصوص من افراد الثنائية كصلاة العيدين اذا كانت فريضة بالاجماع المركب ومعلوم ان الخلاف
محقق في المنذورة الثنائية فلا يمكن دعوى الاجماع على الابطال في الشك في كل فريضة ثنائية حتى المنذورة كما لا يمكن التمسك باولوية
رفع السهو في النافلة على الصحة والتخيير حتى النافلة العارضة على كونها نافلة بالنذر فلا مناص عن الرجوع الى الاصل والبناء على الاقل
والاتمام السادس [illegible] في مواضع التخيير بعد اكمال الركعتين في الحكم بالصحة وتعين الاتمام عليه او البطلان كما
او التفصيل بين ما لو قصد القصر من اول الامر [illegible] وعدم اشتراطه بنية التعيين فالاول [illegible] اقوال الاول [illegible]
المعظم [illegible] الشهيد الثاني [illegible] مستندا عليه بمنع ابطال العمل وامتناع التخيير بين [illegible] والثالث ما مال
اليه في الجواهر والمحقق [illegible] المسئلة على ان القصر والتمام هل هما [illegible] ام لا بل يكون القصر جزءا
من التمام [illegible] فان كان الاول فهو مصحح للصلوة ولا اثر للعدول لان الشك ابطل الصلوة كما هو مقتضى اطلاق ما دل على ان الشك
في صلاة السفر مبطل [illegible] وان كان الثاني فلا مقتضى للحكم بالبطلان بل يتعين عليه الاتمام للمنع من ابطال العمل [illegible]
فعليه البناء على الاتمام [illegible] من الابطال [illegible] سواء تعين القصر [illegible] اول الامر [illegible]
الصحة وهو كون القصر جزءا [illegible] التمام بحيث [illegible] الاقل والاكثر [illegible] في حق المختار [illegible] ام لا
مختلفان فلا يكون القصر [illegible] التمام اندراج الاقل في الاكثر [illegible] الجماعة والانفراد [illegible] المختار [illegible] كون العدول
مجمعا عليه حتى من الشهيد [illegible] القائل [illegible] التعيين [illegible] فيجب عليه متعينا الاتمام واختيار التمام وان كان
بين القول [illegible] قصد التعيين [illegible] العدول [illegible] التعيين [illegible] فلا يكون متعينا ابتداء [illegible]
ابتداء التعيين استدامة فالجمع بين القول بالتعيين ابتداء وعدم التعيين استدامة كما هو لازم القول بجواز العدول [illegible]
الا ان يكون وجوب التعيين ابتداء تعبديا محضا [illegible] التعيين استدامة وهو [illegible] من الغرابة فتدبر السابع [illegible] النقيصة
الاحتياط [illegible] من الفاضل [illegible] التفريع [illegible] ان البطلان مقتضى القاعدة لعدم العلم ببراءة الذمة لاحتمال الزيادة و[illegible]

وفيه اشكال لان الشبهة على هذا التقرير موضوعية فان الشك في البطلان ناشئ عن الشك في الزيادة ومع استصحاب عدم الزيادة ثم يحكم فلا مجرى
لقاعدة الاشتغال على القول بها في مسئلة الشك في الجزئية والشرطية نعم يمكن تقرير الشبهة بوجه آخر وهو ان الشك في ان الاتيان بالصلوة
على وجه لا يكون زائدا على ما قرره الشارع ولا ناقصا منه هل هو شرط الصحة للصلوة ام لا فاذا كان كذلك فيجب بباب المقدمة ان يكون المصلي
حافظا لركعاتها ليكون على يقين من انه اتى بالصلوة المأمور بها او الشك في ان نفس حفظ الركعات والعلم بان ما اتى به مطابق لما
قرره الشارع شرط لصحة الصلوة ام لا فيكون الشبهة حكمية والشك اما راجع الى الشك في الشرطية وكون ما اتى به مطابقا لما قرره الشارع
فبمجرد الشك يشك في تحقق هذا الشرط والشك في الشرط شك في المشروط فلا يعلم معه البرائة او الى الشك في ان العلم بان ما اتى
به مطابق لما قرره الشارع شرط لصحة الصلوة ام لا وعلى التقديرين يمكن التمسك بقاعدة الاشتغال لمن يرى جريانها في مسئلة الشرطية
والجزئية والحاصل ان الشبهة على ما قررناه مما لا مسرح فيه لقاعدة البرائة ولا الاشتغال بل المرجع فيه هو الاصل الموضوعي
المبين لاحد طرفي الشك ولا يمكن المناقشة فيه ايضا لان الاتيان بالاقل معلوم والزيادة مشكوك فيها والاصل عدمها فيبنى
على الاقل ويتم الصلوة ودعوى ان المكلف به هو عنوان الصلوة واصل العدم لا يثبت العنوان مدفوعة بان لنا ان نقول ان العلم بالزيادة
مانع لا ان العلم بان ما اتى به هو المكلف به شرط وعدم الزيادة شرط واذا فرضت الشبهة حكمية فتمام التمسك باصل الاشتغال كما حكي
عن العلامة ره ثم وجه لانه احد وجهي مسئلة الشك في الشرطية اللذان المختار فيها ايضا عدم جريان الاشتغال فتحصل مما ذكرنا
ان قضية الاصول هو الحكم بالصحة سواء فرضت الشبهة موضوعية او حكمية الثامن الذي يتراءى من بعض النصوص السابقة
من تحرير بعضهم هذه المسئلة في طي مسائل قواطع الصلوة هو ان الشك بمجرده قاطع للصلوة نظير الحدث والاستدبار الا انه يتأمل
القادح في الاخبار وعبارة الاخيار بعد الجزم بان الشك بمجرده ليس مبطلا للصلوة فان الامر بالاعادة عند الشك في مقابل المضي
على حالة الشك المستلزم لحصول شيء من قواطع الصلوة فان المكلف اذا شك فلا يخلو اما ان يمضي على حاله ولا يشتغل بشيء من الاجزاء
الآخر فيؤدي الى محو صورة الصلوة او حصول الحدث والاستدبار والتكلم ونحو ذلك وكل ذلك مبطل للصلوة او لا يعتني
بالشك فيبني على الاقل ويمضي في صلوته فيكون ما اتى به في هذا الحال غير مأمور به فيكون مبطلا للصلوة ومن هذا البيان ظهر وجه
تحرير بعضهم كالعلامة ره في ق والشهيد في الالفية والنافع هذه المسئلة في طي القواطع فان وجهه ليس كون الشك قاطعا
بل كونه مستلزما له بل التدبر التام في الروايات يعطي ان من شرط الصلوة حفظ ركعاتها واثباتها والاستيقان بانه اتمها
كما جعل في الكافي غاية لوجوب الاعادة في بعض الاخبار فلو لم يحفظ ومضى على حالة الشك كان اتيانه بجزء الصلوة وهو غير حافظ لركعاتها
فيكون ذلك الجزء من الزيادة العمدية المبطلة فظهر انه لا وجه للقول بان نفس الشك مبطل لما عرفت قال بعض الاصحاب بل هو مجرد
احتمال ابداه بعضهم يرتفع بالتأمل فيما في اخبار الباب فتدبر التاسع بعد ما عرفت ان نفس الشك ليس مبطلا فهل يجوز للمصلي

بمجرده

بمجرد الشك رفع اليد عن نية الصلوة والاتيان بفرد آخر ام يجب عليه التروي حتى يحصل له العلم او الظن باحد طرفي الشك او يحصل له اليأس
عن ذلك فتبطل الصلوة ح ام فيه تفصيل فيتروى زمانا كيلا يعد عرفا مبطلا للصلوة ويتم فعل نفسه فاذا تروى كذلك جاز له القطع
والاعادة وجوه اوسطها الاوسط ووجه الاول ان المستفاد من الروايات ان حفظ الركعات شرط فبمجرد الشك يدور بين ان
بعضها مبطل وبعضها غير مبطل ولا دليل على وجوب ذلك لان الشك انما هو على حاله في باقي الاجزاء فقد اتى به وهو غير حافظ للصلوة ولغو في تحقق
صحة الصلوة به وان تروى فلا دليل على وجوبه عليه لانه ان علم انه بعد التروي يحصل له العلم او الظن باحد طرفي الشك كان التروي واجبا تحصيلا
للحفظ الواجب عليه بباب المقدمة واما ان شك في ذلك ويحتمل في نفسه ان لا يكون للتروي فائدة فلا يترتب عليه حفظ الركعات
فلا دليل على وجوبه فيجوز له قطع الصلوة ولا دلالة لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم على حرمة القطع لان المفروض ان المكلف غير عالم بانه
مكلف بالاتمام لتوقفه على العلم بانه يترتب على التروي العلم او الظن باحد طرفي الشك فلعله لم يترتب على التروي شيء منهما
فايجاب التروي عليه لاستعلام انه مكلف بهذه الصلوة ام لا مما لا دليل عليه فاذا لم يعلم كون هذه الصلوة مكلفا بها فلا مانع من رفع
اليد عنها ووجه الثاني ان الابطال المستفاد من الادلة والقطع المحرم هو فعل ما ينسب اليه عرفا انه ابطل بحسب العرف والعادة نظير نقض العهود
والايمان فلو نذر ان يبيع هذه الشاة ان قدم زيد غدا فقبل مجيئه بيوم لا يجوز ذبحها اذ لو باع الشاة حينئذ عرفا انه نقض عهده فهذا
المصلي وان لم يعلم انه بعد التروي يصير حافظا للصلوة علما او ظنا الا انه لما كان التروي في مظان ذلك فلو لم يترو وابطل الصلوة
من اول الامر يقال انه ابطل عمله فلاحظ وتأمل فيه انفع وجه التفصيل وضعفه اذ هذا الشخص عرفا مبطل لعمله الا اذا حصل
اليأس ثم او يظهر من بعضهم القول بوجوب التروي استنادا الى ان المتبادر من الشك المبطل في الروايات وفي معاقد الاجماعات
هو الشك المستقر لا مجرد الخطور القلبي مع التردد انتهى البدوي فاذا تردد كذلك وجب عليه التروي استعلاما للحال وانه هل يستقر
ذلك فيبطل الصلوة ام ينتفي لاحد طرفي الشك وفيه ان المراد من الشك لو كان ذلك فالخطور انتهى ثم لا حكم له فيجوز له المضي
بانيا على الاقل ام الاتيان بالباقي فلا يتفرع على ذلك وجوب التروي فوجوبه بعد يحتاج الى دليل آخر غير ما ذكره وهو ان الخطور البدوي
بمجرده لا يبطل الصلوة اذ لا ملازمة بينه وبين وجوب التروي اصلا فاذن لا مانع من البناء على الاقل والمضي في الصلوة فضعف هذا
الاستدلال لما مر من الظهور فافهم فالقوى هو التخيير العاشر انه بناء على وجوب التروي لو تركه واشتغل بفعل الحكم ببطلان
صلوته مطلقا او بعد كلامه او التفصيل بين كون ما اتى به بقصد الجزئية او بقصد الاحتياط لتعالج الحيرة لو كان مما جاء اليه فيبطل في كل
منهما وبين كونه بقصد مطلق الذكر او القرائة ونحو ذلك من دون قصد الجزئية به فلا فتصح وجوه اقربها الاخير فالتحقيق انه لو اتى
به بقصد الجزئية فلا اشكال في بطلان الصلوة اذ بعد ما عرفت ان المستفاد من الروايات اشتراط حفظ الركعات في صحة الصلوة فالذي يأتي

بقصد الجزئية وهو غير حافظ لعدد ركعات الصلاة يكون منهيا عنه لكون الاتيان به تشريعا محرما وان كان ما فعله موافقا فلو اكتفى به كان ذلك نقصا في الصلاة
عمدا لان ما اتى به لم يكن مأمورا به بل كان تشريعا محرما ولو اعاد ذلك الجزء كان ذلك زيادة في الصلاة عمدا وهو مبطل ايضا فلا مخلص له
الصلاة الا بالاعادة وان قصد به مجرد الذكر ولم يقصد الجزئية اصلا فلا اشكال في الصحة اذا حصل الجزم بعد ذلك باحد طرفي الشك فيتم صلاته ولا شيء
عليه وليس فيما اتى به شبهة تشريع ولا زيادة عمدية ولا التكلم بكلام الادمي فلا مقتضي للحكم بالبطلان اصلا وان اتى به بعنوان الاحتياط فان نوى بقصد
انه لو كان محتاجا اليه في الصلاة كان جزءا لها والا فدعاء او ذكر او قرآن فالمتجه هو البطلان لان قصد الجزئية به ولو على بعض التقادير مع
كونه في حال الاتيان به غير حافظ لعدد ركعات الصلاة يخرج ذلك الاتي به عن كونه مأمورا به فلا يكون قابلا للجزئية فكيف يقصد به الجزئية
ولو على احد التقادير ومنه يظهر انه لا وجه للحكم بالصحة [illegible] ولا للحكم بالبطلان كلية [illegible] خصوص ما اتى به
الاتيان ما فيه ولا الحكم ببطلان الصلاة لعدم الاكتفاء به لانه لم [illegible] الجزم في الصلاة الذي هو عبارة عن الاستدامة وعدم فساد الصلاة
لانه لم يوجد انه لها والغرض انه مما لا يبطلها كما اقره بعضهم وانت خبير بان المكلف جازم بانه غير مأمور به من جهة عدم كونه في حال
الاتيان به حافظا لركعات الصلاة فلو انكشف بعد ذلك انه كان محتاجا اليه فان اكتفى به كما هو مقتضى قصد الجزئية على تقدير الاحتياج
كان ذلك نقصا للصلاة عمدا لان المفروض انه غير مأمور به وان اعاده ثانيا كان ذلك زيادة في الصلاة عمدا لانه قصد بالاول
الجزئية على تقدير الاحتياج والمفروض انه كذلك ومعلوم انه قصد بالفعل ثانيا ايضا الجزئية فيكون ذلك زيادة عمدية بل الاقوى
الحكم بالبطلان ولو بان بعد ذلك عدم الاحتياج الى الاتي به بعنوان الاحتياط لان المفروض الجزم بعدم كونه مأمورا به تفصيلا فقصده
الجزئية به ولو على بعض التقادير تشريع محرم لا احتياط فيكون فعله في الصلاة زيادة عمدية لان المفروض انه نوى انه كان اتيا به
قبل الشك فالاتيان به ثانيا بعد الشك ولو بعنوان الاحتياط زيادة عمدية لعدم مشروعية مثل هذا الاحتياط بل النية في ذلك ايضا
افتراء والله فهو تشريع محرم فلاحظ وتأمل فانه دقيق رشيق والحاصل ان الحكم بالصحة منحصر فيما اذا اتى به بقصد خارج الصلاة
ولا يكون منافيا للصلاة كما اذا قصد به مجرد الذكر او الدعاء او القرآن واما اذا اتى به بقصد ظاهر الجزئية او شوبا بقصده فلا محالة
يوجب فعله في الصلاة زيادة عمدية او نقصا كذلك وكلاهما مبطل بالضرورة والحاصل بعض الشك في ركعات صلاة الكسوف يوجب
البناء على الاقل الا اذا استلزم الشك فيه الشك في عدد الركعة كما في الشك بين الخمس والست ونحوهما فيحكم بالبطلان لان صلاة
الكسوف ركعتان وتسميتها بعشر ركعات مبنية على ارادة الركعة اللغوية لا الشرعية هذا كله هو الكلام في غير المغرب واما الحكم في صلاة
المغرب فالمشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بطلان المغرب اذا شك فيه مطلقا بل حكى الاجماع عليه غير واحد ونسب الى جملة من الاصحاب
انه من دين الامامية وبذلك يرتفع شبهة الخلاف المنسوب الى الصدوق بل المنقول عنه فيه انه قال اذا شككت في المغرب فاعد

بسم العزيز

وروى اذا شككت في المغرب ولم تدر واحدة صليت ام اثنتين فسلم ثم قم فصل ركعة وان شككت في المغرب ولم تدر في ثلاث انت ام في اربع
وقد احرزت اثنتين في نفسك وانت في شك من الثلث والاربع فاضف اليها ركعة اخرى ولا تعتد بالشك فان ذهب وهمك الى الثالثة
فسلم وصل ركعتين واربع سجدات وانت جالس وانت خبير بان ما صرح به اولا وافتى به هو البطلان ثم ذكر هذه الرواية غير مستند
اليها اصلا والله العالم بالحكم بالاعادة اولا وكيف كان فالمشهور هو المنصور والدليل عليه قبل الاجماع المذكور روايات منها رواية
محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما قال سألته عن السهو في المغرب قال يعيد حتى يحفظ انها ليست مثل الشفع والظاهر ان المراد بالشفع
الاربع كما صرح به غير واحد ومنها ما رواه الشيخ ره عن الفضيل باسناده الصحيح عن الفضيل قال سألته عن السهو فقال في صلاة المغرب
اذا لم تحفظ ما بين الثلث الى الاربع فاعد صلاتك ومنها ما دل على الاعادة لمن لا يدري كم صلى حتى [illegible] فالظاهر انه يحتج في المغرب
ففي الموثق والمغرب اذا سهوت فيها فلم تدر كم ركعة صليت فعليك ان تعيد الصلاة وهذه الثلاثة ناطقة بوجوب الاعادة وان تعلق الشك بالزيادة
ويؤيدها اخبار كثيرة تدل على انه لا سهو في المغرب او الشك في المغرب يوجب الاعادة مثل ما رواه ابو بصير في الصحيح قال قال ابو عبد الله عليه السلام
اذا سهوت في المغرب فاعد فالاخبار الدالة على البطلان بين طائفة تدل بالخصوص على ان الشك في المغرب وان تعلق بالزيادة
يوجب البطلان واخرى تدل على ان السهو في المغرب يوجب الاعادة من غير ان يكون نصا في تعلق الشك بالزيادة ثم في مقابلها
اخبار كثيرة تدل بعضها على ان السهو في خصوص المغرب لا يوجب الاعادة بل له العلاج مثل رواية عمار عن ابي عبد الله قال سألت
ابا عبد الله عن رجل لم يدر صلى الفجر ركعتين او ركعة قال يتشهد وينصرف ثم يقوم فيصلي ركعة الى ان قال قلت فصلى المغرب فلم يدر
اثنتين صلى ام ثلثا قال يتشهد وينصرف ثم يقوم فيصلي ركعة فان كان صلى ثلثا كانت هذه تطوعا وان كان صلى اثنتين
كانت هذه تمام الصلاة وهذا والله مما لا يقضى ابدا الثانية قال قلت لابي عبد الله رجل شك في المغرب فلم يدر ركعتين صلى ام ثلثا
قال يسلم ثم يقوم فيضيف اليها ركعة ثم قال هذا والله مما لا يقضى ابدا ويدل بعض اخر منها على الصحة اما بالبناء على الاكثر
او بالبناء على الاقل ومنها الاخبار عمومات واطلاقات ليس شيء منها مختصا بالمغرب وهي كثيرة مثل رواية عمار عن موسى الساباطي
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شيء من السهو في الصلاة فقال الا اعلمك شيئا اذا فعلته ثم ذكرت انك اتممت او
نقصت لم يكن عليك شيء قلت بلى قال اذا سهوت فابن على الاكثر ومثل رواية اسحق بن عمار في الموثق قال قال لي ابو الحسن الاول
اذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا اصل قال نعم وهاتان الخبران يدلان على البناء على الاكثر وفي رواية محمد بن
سهل عن ابيه الرضا قال سألت ابا الحسن عن الرجل لا يدري اثلثا صلى ام اثنتين قال يبني على النقصان ويأخذ بالجزم ويتشهد

بعد الفراغ من التشهد خفيفًا كانت في اول الصلاة وآخرها وفي رواية انه تم قائمًا فرض عشر ركعات ثم قال انی لبین فیهن لم يهم فانا سبعًا
فيهن الوهم ودل على ان ثالثة الخبر فيها الوهم والعلاج لكن لم يعلم من ذلك ان علاج البناء على الاقل او الاكثر وكيف كان فالجمع بين
هذه الاخبار لا يخلو من اشكال فالاولى ان يقال ان ما يمكن حمله على التقية كالاخبار الدالة على الصحة والبناء على الاقل فيحمل عليها وما لا يمكن
ذلك فيه كالمحمل الشيخ ره روايتي [illegible] فيحمل على الخبر او يطرح كما عن الشيخ ره في الاستبصار بعد نقلها بان هذين شاذين مخالفين
للاخبار كلها وان الطائفة قد اجمعت على ترك العمل بها [illegible] الصحة في الفرع الثانية اذا شك في شيء من
افعال الصلاة فان كان في موضعه اتى به وان انتقل مضى في صلاته سواء كان الفعل ركنًا او غيره وسواء كان في
الاولتين او الاخيرتين على الاظهر قلت في [illegible] ان الفعل اتيان المشكوك اذا شك [illegible] والاستمرار [illegible]
تجاوز محله من غير فرق بين ما [illegible] قول معظم الاصحاب وفي الجواهر دعوى حكاية الاجماع عليه عن جماعة منهم [illegible]
وانه هو المشهور شهرة كادت تكون اجماعا بل هو كذلك اذ لم ينقل الخلاف فيه الا عن [illegible] جماعة منهم العلامة ره في التذكرة والمختلف
قولا بالابطال اذا الحق الشك بالاوليين ونسبه الى الشيخين [illegible] وعن المعتبر انه حكي عن الشيخ ره قوله بوجوب الاعادة لكل شك
يتعلق بكيفية الاوليين كاعدادهما وفي [illegible] مفتاح الكرامة ان المفيد ره قال في المقنعة وكل سهو يلحق الانسان في الركعتين الاوليين
من فرائضه فعليه اعادة الصلاة وعن النهاية انه تبطل الصلاة بالشك في الركوع والسجود من الاوليين وعن ابن حمزة في الوسيلة
انه قال تبطل بالشك في الركوع من الاوليين بعد الفراغ من السجود او في السجود في واحدة منها بعد الفراغ من الركوع وفي التذكرة ليس ببعيد
من الصواب الفرق بين الركن وغيره فيبطل ان كان الشك في الاوليين في ركن لان الشك فيه في الحقيقة شك في الركعة بخلاف
ما اذا كان المشكوك فيه غير ركن وفي الجواهر ان عبارة المفيد ره محتملة لارادة النسيان من السهو دون الشك وعبارة [illegible] ليست
عامة كما ان عبارة الوسيلة ليست ظاهرة في انه [illegible] ان لم يكن [illegible] انتهى وكيف كان فالمشهور هو المنصور لوجوه منها الاجماع المحكي
على لسان جماعة كما في الجواهر ومنها اصالة الاشتغال وقد تمسك بها جماعة ففي الذخيرة لتوقف تحصيل البراءة اليقينية من التكليف
الثابت [illegible] ويمكن المناقشة فيه اما اولا فانه غير جار في صورة الشك في الاركان اذ الاحتياط [illegible] بما
ينفع على تقدير الحاجة ولا يتحقق على تقدير عدمها وليس الشك في الاركان كذلك لان الاتيان بالركن [illegible] وان كان نافعا على
تقدير الحاجة الا انه قادح على تقدير عدمها للزوم زيادة الركن ولا يبعد ان يكون الشك في [illegible] زيادة السجدة الواحدة ايضا كذلك اذ
في زيادتها ريبة واما ثانيا فانه لا يسوغ له الاتيان بالمشكوك بقصد الجزئية وظاهر قولهم انه ياتي به ذلك [illegible] وقد يوجه
بان قاعدة الاشتغال انما تقتضي حكم العقل بتحصيل البراءة اليقينية بعد اليقين بالتكليف كان ذلك واردًا لكن يمكن ان

من نحو قوله عليه السلام في رواية الخصال من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وقد يكون مقتضاها
حرمة الاعتناء بالشك ووجوب العمل على مقتضى اليقين فيجوز الاتيان بالمشكوك بقصد الجزئية وفيه اما اولا فلان ظاهر الخبر
اختلاف زماني الوصفين مع اتحاد متعلقهما فهو دليل على قاعدة اليقين ولا منافاة مع قاعدة الاشتغال اللازم منها اختلاف المتعلقين
واتحاد زمان الوصفين ام لا والحاصل ان مفاد الخبر هو ما اتحد متعلق الوصفين فيه كما في مورد قاعدة اليقين وليس المقام كذلك لتعلق
اليقين فيه بالصلاة مع الشك فيه [illegible] بالبراءة عنه واما ثانيا فلان اليقين في المقام [illegible] انما اثر شرعي وانما يقتضي نقضه وجوب الامتثال
في الاطاعة وهذا الاثر [illegible] يحصل بالعمل على مقتضى قاعدة نقض اليقين بالشك في ترتيب هذا الاثر في زمان الشك واما ثالثا فلان
اثر الاطاعة يترتب على نفس الشك بالبراءة كما يترتب على اليقين بعدم البراءة فيعلم من ذلك ان موضوعه هو عدم العلم بالبراءة لا خصوص
العلم بعدم البراءة فليس لخصوص اليقين اثر شرعي حتى لا يدفع بالشك والحاصل ان مجرى القاعدة ما كان لخصوص اليقين من حيث هو فيه اثر
شرعي فيحكم [illegible] على ترتبه وعدم نقضه بالشك [illegible] اذا ترتب على الشك نفسه عين ما يترتب على اليقين ولذا ذكرنا في محله انه لا معنى
لاستصحاب الاشتغال في مورد جريان قاعدة الاشتغال ولا لاستصحاب البراءة في مجرى قاعدة البراءة ولا لاستصحاب عدم الحجية في مورد
جريان حكم العقل بعدم الحجية بمجرد الشك فيها الى غير ذلك ومنها اصالة عدم الاتيان بالمشكوك فهو كمن قطع بانه لم يات فيه
لاطلاق الامر بالصلاة الجامعة له فاصل العدم انما هو لاحراز كون المصلي ممن لم يات بالمشكوك حتى يشمله ما دل على وجوب الاتيان
بالصلاة المشتملة عليه فلو شك في الوقت انه اتى بالصلاة ام لا فاصل العدم يجعله [illegible] كمن علم انه لم يات بها قطعا فيتوجه اليه
الامر بالصلاة فليس المقصود من التمسك باصل العدم جعله دليلا مستقلا بل هو متمم لما دل على وجوب ذلك الشيء عليه وعدم [illegible] لاطلاق
كلام الشيخ ثم لا ريب ان اصل العدم يجري في جميع موارد المسألة وليس حاله كقاعدة الشغل المختصة بغير صورة الشك في الركن
وهذا هو الفارق بينهما وبينهما فرق آخر ايضا وهو ان اصل العدم كما يحرز به شرعا كونه غير آت بالمشكوك فيجوز له الاتيان
به بقصد الجزئية بخلاف اصل الاشتغال اذ به لا يحرز ذلك الا بعد [illegible] فانه لا تنقض اليقين بالشك المتقدم ضعفها
ومنها الاخبار الكثيرة كصحيح عمران الحلبي قال قلت الرجل يشك وهو قائم فلا يدري اركع ام لا قال عليه السلام فليركع
وصحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل رفع راسه عن السجود فشك قبل ان يستوي جالسا [illegible]

فلم يدر اسجد ام لم يسجد قال يسجد قلت فرجل نهض من سجوده فشك قبل ان يستوي قائما فلم يدر اسجد ام لم يسجد قال عليه السلام يسجد وصحيح
ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل شك وهو قائم فلا يدري اركع ام لم يركع قال يركع وحسن الحلبي بابراهيم بن هاشم
قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل سها فلم يدر سجد سجدة ام اثنتين قال يسجد اخرى وليس عليه بعد انقضاء الصلاة سجدتا السهو وعمل
هذان الخبران وما في معناهما على الشك العارض قبل مجاوزة المحل جمعا بين الاخبار واختصاص هذه الروايات بالركوع والسجود غير مانع
لعدم القائل بالفصل على ما ظهر لي من التتبع وبه في الذخيرة حجة الخصم في ذلك ومن تبعه اخبار كثيرة مثل خبر عنبسة بن مصعب قال قال لي
ابو عبد الله عليه السلام اذا شككت في الركعتين فاعد ونحوه غيره ومثل حسنة الوشاء قال قال ابو الحسن الرضا عليه السلام الاعادة في
الركعتين الاولتين والسهو في الاخيرتين ومثل خبر الفضل بن عبد الملك عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا لم تحفظ الركعتين فاعد صلاتك ومثل
... قال اذا لم تحفظ الركعتين فاعد صلاتك ومثل قوله في الخبر السابق ليس فيهن وهم الخبر فان ذلك دال على
الامر بالاعادة بمجرد الشك في الفجر والجمعة والسفر والاولتين والجواب من وجهين اولهما ان المراد من السهو المنفي
في بعضها كقوله عليه السلام ليس فيهن سهو على ما مر السهو كصلوة الاحتياط فلا ربط له بالمقام والمراد من سلامة الركعتين وحفظها
سلامتها من السهو في العدد والمراد من الاعادة الثابتة في الاولتين من الاخبار والتي اوجبها السهو في عددها بل الحق ان
الظاهر السهو على خصوص الشك في العدد وارد في الاخبار ففي الغنية قال ابو عبد الله عليه السلام لعمار يا عمار اجمع لك السهو كله في كلمتين
متى شككت فخذ بالاكثر فان قوله عليه السلام فخذ بالاكثر قرينة على ان السهو كان معهودا في الشك في الركعات لا انه قرينة
على تقييد السهو بالشك في الركعات فان سياق قوله اجمع لك السهو كله في كلمتين خصوصا على ما في بعض النسخ من حذف كله
اسبق من ذلك فقبل الخبر قرينة العهد لا التخصيص ثانيهما انه لو كان المراد من السهو الشك في الاولتين مطلقا سواء تعلق
بالعدد ام بالافعال والكيفيات لزم تخصيص في الكل بخصوص ما يجيء من الاخبار الكثيرة الدالة على الصحة عند الشك في الافعال
وحمل في الخارج الكثير ان لم يحتمله الا ان يقال انه تقييد لا تخصيص كما يحوز فيه ذلك او يقال ان الخصم ملتزم بالبطلان مطلقا فلا يلزم
على قوله ذلك ان قيل السهو اعم من النسيان والشك وهو ملتزم بالصحة عند نسيان الافعال فلزم تخصيص الاكثر حتى على قوله
ايضا قلنا اولا نمنع الاكثرية ولو سلمت فانما هو بعنوان واحد وهو عنوان النسيان ولا ضير في تخصيص الاكثر اذا كان

الخصص

بسم العزيز

التخصيص خارجا بعنوان واحد كانه لا يعرف وثانيا ان يقال ان النسبة بين هذه الاخبار والاخبار السابقة وما يجيء عموم مطلق فيجب
تخصيص هذه بها فلا خلط وثالثا ما في مختلف العلامة ره ان ترك الركن سهوا مبطل كعمده والشك فيه في الحقيقة شك في الركعة
اذ لا فرق بين الشك في فعلها وعدمه وبين الشك في فعلها مع عدم الصحة والبطلان وحاصله ان الشك في الركن شك في الركعة بمنزلة
وجوابه انه مطالب باثبات هذا المدعى كما صرح به في الذخيرة مضافا الى الاخبار السابقة والآتية الدالة على الصحة في الشك في
الاركان بالقراءة والاطلاق هذا كله فيما اذا كان الشك قبل الانتقال عن موضعه واما اذا كان بعد الانتقال فالمشهور عدم
الالتفات الى الشك ومضى في الصلاة فيبني على وقوع الفعل المشكوك فيه بل في الذخيرة ان هذا الحكم في الجملة اتفاقي بين الاصحاب والدليل عليه
الباب روايات كثيرة منها ما رواه الشيخ ره عن زرارة في الصحيح قال قلت لابي عبد الله رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة
قال عليه السلام يمضي قلت رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر قال يمضي قلت رجل شك في التكبير وقد قرأ قال عليه السلام يمضي قلت شك
في القراءة وقد ركع قال عليه السلام يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضي قال عليه السلام يا زرارة اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره
فشكك ليس بشيء ومنها ما رواه الشيخ ره عن اسمعيل بن جابر في الحسن بمحمد بن عيسى الاشعري قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان
شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه ومنها ما
عن حماد بن عثمان في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اشك وانا ساجد فلا ادري ركعت ام لا فقال امض وعن حماد بن عثمان ايضا في الصحيح
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اشك وانا ساجد فلا ادري ركعت ام لا فقال قد ركعت امضه وعن محمد بن مسلم في الصحيح قال
عن ابي عبد الله عليه السلام عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن رجل شك بعد ما سجد انه ركع ام لم يركع قال عليه السلام يمضي في صلاته وعن عبد الرحمن بن
ابي عبد الله في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل اهوى الى السجود فلم يدر اركع ام لم يركع قال قد ركع وفي الصحيح عن ابي بكير
الحضرمي ... على الصحيح ما يقرب منه عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو فهذه الاخبار
انه لا خلاف في ان الشك في شيء من افعال الصلوة بعد الانتقال عن محله مما لا يلتفت اليه كما انه لا خلاف في انه اذا شك في شيء
قبل الانتقال وجب عليه الاتيان به الخلاف والاشكال في مقامين الاول في ان المشهور بل قيل انه مما لا خلاف فيه
الى زمن المولى الاردبيلي ره القول بان المشكوك فيه اذا كان من الافعال المفردة بالتبويب في كتب الفقهاء كالاذان والقراءة

والركوع والتشهد فانه يلتفت الى الشك قبل الانتقال منه الى غيره ولا يلتفت اليه بعده بعد ذلك فاما اذا كان المشكوك فيه بعضا من تلك الافعال فانه يلتفت اليه وان انتقل الى بعض اخر منها فعلى هذا اذا شك في القراءة وهو في الركوع لا يلتفت اليه سواء كان شكه في القراءة شكا في اصل الاتيان بها او شكا في الاتيان ببعض من اياتها او كلماتها او حروفها او اداء حروفها عن مخارجها ونحو ذلك واما اذا شك في شيء من ابعاضها بعد الانتقال الى بعض اخر منها فانه يلتفت اليه وذهب جمع من المتاخرين الى عموم القاعدة لكل شك فلا فرق بين الشك المتعلق بجميع القراءة او ببعضها بعد الانتقال الى غير المشكوك فلا يلتفت اليه اصلا فاذا شك بعد الاخذ في نفسه في الاتيان باية قبلها لا يلتفت على مذهب هؤلاء لانه شك في الشيء بعد الانتقال عنه فيشمله عموم الروايات مثل قوله ع اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء ونسب الى الشيخ ره في المبسوط القول بوجوب الرجوع الى التشهد والسجود ما لم يركع كما نسب ذلك ايضا الى الفاضل قده في نهايته فحينئذ قال في النسبة نظر هنا قول ثالث وهو ان محل الشكوك كمحل المنسي فكما ان محل المنسي باق الى زمان الدخول في الركن فكذلك محل المشكوك وكيف كان فالمسئلة لا تخلو عن اشكال الا ان المجموع على ظاهر الاخبار يعطى مذهب المتاخرين ولا يظهر لمذهب الاصحاب وجه يركن اليه واقصى ما يمكن ان يستدل به لهم امور منها الاصل فان الشك في اثناء كلمة او اية بعد الانتقال الى اخرى يقتضي اصالة الاشتغال بحاله وعدم وجوب الاتيان ومنها ان الاخبار المذكورة لا تعم الشك في الابعاض الافعال المعهودة وانما موردها هو الشك في نفس تلك الافعال فان الشك في القراءة بعد الدخول في الركوع داخل تحت عموم الاخبار بخلاف الشك في بعض القراءة بعد الدخول في بعض اخر لان المراد من قوله ع في صحيحة زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انه اذا خرجت من شيء من هذه الافعال الخاصة المعهودة المسئول عنها في صدر الرواية ثم دخلت في غيره منها فشكك ليس بشيء فلم يرد من الشيء المشكوك فيه الابعاض ما لم يبلغ الدخول فيه ذلك كما صرح به ثاني الشهيدين ره في شرحه فقال ان مقتضى المذهب ان من دخل في فعل لا يعود الى غيره وهو يقتضي ان من شك في القراءة وقد اخذ في الركوع ولم يصل الى حده لا يلتفت بل لو شك فيها وهو فانه لم يعد وكذا لو شك في السجود وقد دخل في التشهد او في التشهد وقد اخذ في القيام وزعم ان الاخبار تلك القول ليس كما ذكر فان وان اريد بالموضع المحل الذي يصح تدارك ذلك الفعل فيه كما هو الظاهر منه يشكل في كثير من هذه الموارد ايضا فان التكبير حالة التي يقع فيها هو القيام فاذا هوى الى الركوع فقد فات والقراءة حالها القيام ايضا فالاخذ في الهوي سيما بعد فوات حالة المجوزة للقراءة فيلزم عدم العود وكذا القول في التشهد بالنسبة الى الاخذ في القيام ولا يخلو ما ذكره قال ره ان محل كل فعل يزول بالدخول في فعل اخر حقيقي ذاتي وهو الفعل المعهود شرعا المعدود عند الفقهاء فعلا براسه كالتكبير

والقيام والقراءة والركوع والسجود والتشهد دون ما هو مقدمة لها كالهوي الى الركوع والسجود والنهوض الى القيام ولهذا لا يعدها الفقهاء افعالا عند عد الافعال قال ره ويدل عليه اي الشرط في قوله ع في صحيحة زرارة ثم دخلت في غيره بعد قوله خرجت من شيء اذ لو لم يكن هناك حد تام من الشيء موجبا للدخول في الاخر ولا يمكن الجمع بينهما عادة لما ثم الموجبة للتعقيب ثم فرع على ذلك انه لو شك في القراءة وقد اخذ في الركوع ولما يصل الى حده انه يرجع اليها وكذا لو شك في الركوع قبل وضع الجبهة ومانع حكمها على الاشهر قال في الموجب للمصير الى هذا التوجيه الجمع بين صحيحة زرارة المقتضية لعدم العود في من خرج من الفعل ودخل في غيره وبين صحيحة اسمعيل بن جابر وبين خبر عبد الرحمن المقتضي للعود الى السجود لمن شك فيه حين النهوض فما انتهى كلامه ره وقال المولى الاردبيلي ره بعد نقل الروايات فظاهر عموم صحيحة زرارة يدل على عدم الالتفات المشروع فيما بعده اذ الظاهر منه ان مجرد الدخول في فعل غير المشكوك يوجب عدم وجوب سقوط العود وكذا ظاهر رواية اسمعيل فيمكن الحمل ويؤيده ان هنا تعارض الاصل عدم الفعل والظاهر الذي يقتضي الفعل للعادة مع وجود التخفيف المناسب للشريعة السهلة وانه قد يحتاج الى كثرة فيمكن الترجيح لهذه الاخبار الظاهرة في ذلك اكثرها كما عرفت انتهى وقال في موضع اخر وبالجملة كلامهم لا يخلو عن اضطراب فانه يفهم تارة اعتبار جزء محدود مثل الركن وتارة الاكتفاء بالجزء في الجملة فكانهم نظروا الى عرف الفقهاء وما يعدونه جزءا في القراءة مثلا شيئا واحدا كما تقول فتم فانه يفيد بالجملة وانه لا يتم في كل الروايات والمسائل الا بعرف في ذلك ويمكن الجواب بان هذا الحمل في ومحل الخاص تحت الحمل الاية الخاص قال فان الحمل بمعنى هذا التعميم غير بعيد للاخبارات انه الظاهر انتهى وقال في غيره بعد نقل كلام الشهيد ره في روض الجنان بطوله والحق ان لا بعد لان المعنى الظاهر المفهوم لغة وعرفا الى هذا المعنى المشتمل على الكلف من غير قرينة ولا وجه لرد الجمع بينها وبين خبر عبد الرحمن بارتكاب التخصيص الخ فالتعميم ابقاء الاخبار على معناها الظاهر وعدم الاختلافات التي ذكرها كما عرفت مع انه على هذا التوجيه لا يحصل الجمع بينها وبين خبر عبد الرحمن الذي هو يوافق بعض ما زعمه ثم ما ذكره من الخبر يعني محل الا ان قلنا اما الاول فلان الهوي الى الركوع ليس مقدمة للواجب بل هو واجب مستقل ولهذا لو جلس بعد القراءة ثم قام منحنيا الى الركوع لم يخرج عن العهدة واما الثاني فلما سلف من رواية عبد الرحمن على ان في تقريره عدما ذكره اما الاول فلان الهوي الى السجود ونحوه كالمقدمة للسجود الا ان الظاهر بعده واجب مستقل وهو القيام من الركوع فمن نسيه بعد تجاوز محل الركوع الا ان يقال ان الشك في الركوع يستلزم الشك في القيام عنه ايضا فحين الهوي الى السجود لا يعلم انه اتى بالواجب المستقل حتى يسقط عنه ثم رجع الى الركوع لكني لم ار هذا وجوب العود لو شك في القيام عن الركوع وهو في الهوي الى السجود اذ الظاهر انهم لا يقولون به ثم اورد عليه الاشكال في موارد وقال ثم يشكل عليه الامر في مواضع فذكر المواضع وذكر جملة

التشهد وغير ذلك من الاشكالات وما يرد على جوابه اقول الاصل في هذا الباب صحيحة زرارة المشتملة على قوله يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت
في غيره فشكك ليس بشيء وحسنة اسماعيل بن جابر المشتملة على قوله كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه ونحوهما فالعمدة فهم المراد
في فقه هذه الاخبار وبيان ما يحتمل منها كي يعلم مستند الاقوال منها فنقول يحتمل ان يكون المراد من قوله اذا خرجت من شيء الخروج من فعله او [illegible]
بنفسه ثم لا يمكن ان يكون المراد من الشك المتعلق به الشك في اصل اتيانه بل لا بد ان يكون المراد الشك في شيء من اجزائه او شرائطه او كيفيته
بحيث يكون اتيانه مفروغا عنه نظير الشك في الطهارة بعد فعلها فان المراد به الشك المتعلق باجزائها وشرائطها ونظير الشك في الفعل
بعد الفراغ منه فالمعنى على ذلك اذا فرغت من شيء من الافعال ثم دخلت في فعل آخر منها فشكك الذي نقصت منه شيئا من اجزائه
او شرائطه فشكك ليس بشيء فان الشك في الشيء وان كان ظاهرا في الشك في اصل وجوده الا ان قرينة الخروج منه توجب صرفه عن ظاهره
بحيث يكون المراد من كلمة في مجرد الظرفية لا التعلق ولا يمكن العكس لان الخروج عن الشيء ظاهر في الخروج من وجوده [illegible] من ظهور الشك
فيه في الشك في الوجود ولكن يرد هذا الاحتمال انه مع ظهور الخروج في الخروج عن فعله مورد الصحيحة فان مورد [illegible] الشك في الاذان بعد الدخول
في الاقامة وليس الاتيان بالاذان مفروغا عنه حتى يكون الشك فيه شكا في اجزائه وشرائطه بل المراد الشك في اصل الاتيان فيلزم خروج
مورد الصحيحة عنها وهو كما ترى فيترتب عليه بطلان الاحتمال المذكور ويحتمل ان يكون المراد من الخروج من شيء الخروج عن محله الذي قرر
بمعنى الوصول الى حد لا يمكن تدارك الامر به الشك اما لبطلان العبادة من اصلها او لعدم تمكنه من تدارك الامر [illegible] فيبطل به العبادة
وهذا لا يتصور في الصلاة الا بالدخول في الركن فلو شك في القراءة فان كان ذلك قبل الركوع عند تدارك الامر بها اذ لم يلزم بها الا الجزم
من زيادة الركن ونحوه بخلاف ما اذا كان ذلك الشك بعد الركوع اذ يعلم حينئذ انه خرج من القراءة وعن الامر بها بحيث لا يمكنه توجه
الامر بها اليه فعلى هذا لو شك في السجود وهو في التشهد بل بعد القيام ولم يركع وجب عليه العود كما حكي ذلك عن الشيخ والفاضل
في نهايتها وهذا المعنى لعله [illegible] لم ينقل بغير [illegible] مع منافاته لمورد الاخبار الخاصة بل العامة فيبطل [illegible] ويحتمل ان يكون المراد من
الخروج من الشيء الخروج عنه بحسب [illegible] بحيث يكون [illegible] الدخول في
على ذلك الشيء شرعا او عادة او عقلا كمن شك في الظهر وهو في العصر فان محل الظهر شرعا قبل العصر ومن شك بعد زمان انه غسل
الايسر في الغسل اذا كان عادته الموالاة او شك في الاستبراء بعد غسل الحشفة اذا كان من عادته الاستبراء او من شك بعد الدخول في [illegible]
انه اتى بالحرف السابق [illegible] وبالجملة ليس المراد من الخروج من شيء والدخول في غيره الخروج من فعله والشروع في فعل غيره ولا
الخروج عن محل تدارك الامر به بل الخروج عنه بحسب محله [illegible] احدهما ان يكون لذلك الشيء محل مخصوص في هذه العبادة
المركبة بان لاحظ الشارع شيئا [illegible] قبل ذلك الغير الداخل فيه المرتبط به فلا بد ان يكون مرتبته قبل مرتبة ذلك الشيء

بملاحظة

بملاحظة الشارع في خصوص تلك العبادة فيختص ذلك بالافعال الملحوظة شرعا شيئا واحدا كالتكبير المجعول قبل القراءة الملحوظ في نظر الشارع
كلا وكالقراءة الملحوظة قبل الركوع ولا يعم ذلك اجزاء التكبير ولا اجزاء القراءة اذ التكبير والقراءة وان كان بين اجزائهما ترتيب
الا ان ذلك الترتيب ليس ملحوظا في نظر الشارع في خصوص الصلاة بل انه ثابت في اصل ماهية التكبير والقراءة ولو وقعا في غيرها فلا عبرة بهذا
الترتيب في المقام بل المعتبر هو الملحوظ في خصوص الصلاة حيث امر بالتكبير قبل القراءة وبها قبل الركوع وبه قبل السجود وهكذا وهذا هو المعنى
المستند اليه المشهور وبناء الشهيد [illegible] الثاني ان يكون لذلك الشيء محل مخصوص ومرتبة معينة شرعا او عادة سواء كان في هذه
العبادة ام لا فلو شك في آية بعد الدخول في غيرها بعدها [illegible] اذ الآيات [illegible] لها محل [illegible] في تركيب الكتاب قبل ما بعدها وان لم يلاحظ
الشارع في خصوص الصلاة بل لاحظ مجموع القراءة فيها امرا واحدا فيمضي هذا الشك في بعض الاجزاء [illegible] وبعد التجاوز [illegible]
في بعض الاخبار كما حكم بعدم الالتفات [illegible] تبعا للشهيد واصحابنا [illegible] في بعض الاجزاء
امور اربعة الخروج عن الشيء [illegible] بحيث يكون الشك الطارئ متعلقا باجزائه وشرائطه وبما فيه مورد الروايات او الخروج عن
بحيث لا يمكن امره بالاتيان به [illegible] بعد الانتقال الى الركن وهذا الجامع [illegible] مخالف كلها [illegible] في خصوص الاخبار الخاصة
الواردة في الموارد الخاصة مثل صحيحة عبد الرحمن [illegible] اهوى الى السجود فلم يدر اركع ام لم يركع قال قد ركع وصحيحة الفضيل [illegible]
فلا ادري اركعت ام لا قال بلى قد ركعت فامض في صلاتك فان ذلك من الشيطان وحسنة اسماعيل ان شك في السجود بعد ما قام فليمض
غير ذلك والخروج من محله [illegible] اذ كان بين المشكوك فيه والمدخول فيه ترتيب ملحوظ [illegible] في خصوص الصلاة [illegible] في الصلاة
بهيئتها التركيبية وهذا الترتيب اعم من [illegible] ولذا افتى جماعة بان معتاد الموالاة في غسل الجنابة اذا شك بعد زمان
في غسل جانبه الايسر [illegible] وعلله بان الالتفات خلاف الاصل والعادة والاصالة المراد الانتقال الى الموقوف على [illegible]
بين المشكوك فيه والمدخول [illegible] او عقلا او عادة في خصوص هذا المحل [illegible] وهذا هو الذي [illegible] مع تخصيص [illegible]
[illegible] وادعوا ظهور اخبار الباب فيه الرابع من الاحتمالات [illegible] ما اعترف به الشهيد [illegible]
فيختص ذلك الترتيب بالافعال الخاصة المفردة في كتب القوم وهذا هو المنسوب الى [illegible] اذ لا ترتيب [illegible]
عطف الدخول على الخروج في صحيحة زرارة المقتضية للمغايرة بين المتعاطفين وعدم الاكتفاء [illegible] لا يكون [illegible]
من الاقل لتوقف على الدخول في الثاني وقد صرح نجم الائمة بعدم جواز عطف [illegible] ولا يمكنه [illegible]

ولا عدم الجانب منها عزوة وعدم كونها جزئين مستقلين للصلوة بل هما من اجزاء الفاتحة التي هي احد اجزائها بخلاف الانتقال من الفاتحة الى السورة
فانهما جزءان مستقلان فيمكن ان يقال انه خرج من الفاتحة ثم دخل في السورة تنبيها على تغايرهما ولا يقال انه خرج من آية ثم دخل في غيرها لعدم كونهما
ومنه انفتح الذراع ما قد يتوهم من ان الخروج من الفاتحة بما لا يتحقق الا بالدخول في السورة فهما الجانبان بسبب السبب في ذلك الا انهما وان كانا
كذلك الا ان العطف بثم بالنسبة الى غير العدم الجانبة هذا وربما يؤيد هذا المعنى ايضا بان المراد من الشيء اركان اجزاء الافعال المعهودة كما
زعمه المتأخرون فلا يلزم ان يكون الغير ايضا اعم فاذا كان الغرض ان المراد من الخروج هو الخروج عن المحل فلا يتحقق الخروج عن الشيء الا بالدخول في غيره
فيكون فائدة هذا القيد اي الدخول في الغير منحصرا في بيان موضوع الخروج وهو خلاف الظاهر جزوة وان القيد في الكلام ظاهر في نفي الحكم عند فقده لا بيان
الموضوع ومع الاغماض عما اذا كان المراد من الغير الافعال المعهودة لا مطلق الغير اذ كان للتقييد فائدة جديدة من اعتبار الدخول في الغير المعهود لا مطلق الغير
المتحقق بعنوان الخروج ويمكن ان يقال انه لو كان المراد من الغير المعهود لم يتم القاعدة في سائر ابواب الفقه كالشك في صيغة البيع بعد تمامها مع انها
عامة فقد ظهر مما ذكرنا ان مستند القول المشهور دعوى انصراف الاخبار بالافعال المعهودة وضعفها ان الاخبار المذكورة وان تمت صحة وتمسك
في ابعاض الافعال المعهودة الا انه لا يمكن العمل بها في خصوص الشك في الابعاض لاجل المعارضة توضيحه انه لو شك مثلا في الحمد وقد دخل في السورة
ولما يركع بعد فانه شك في القراءة وقبل ان يركع لان الشك في القراءة اعم من الشك في الاتيان بمجموعها او من الشك في الاتيان ببعض منها اذ على تقدير
بعضه انه شك شكا متعلقا بالقراءة او شك في وجود القراءة التي هي مجموع الحمد والسورة في هذه الهيئة وصدق عليه الالتفات بمفهوم قوله عليه السلام
في جواب السائل شك في القراءة وقد ركع ولمفهوم قوله عليه السلام اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء اذ لا يصدق انه لم يخرج من
القراءة فالشك فيها فلا بد ان يكون للشك حكم وهو الالتفات ومن جهة انه يصدق انه خرج من محل الحمد ثم دخل في غيره وهو السورة فلا بد ان لا يلتفت
لمنطوق الخبر فيقع في خصوص الشك في ابعاض الافعال ابدا التعارض بين منطوق الخبر مع مفهومه فلا بد من الحكم بالتساقط والرجوع الى الاصول ومقتضاها
الالتفات وهو المطلوب ومنها ما نقله ابن ابي يعفور اذا شككت في شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء
لم تجزه بتقريب ان الغير في غيره يعود الى الوضوء لا الى الشيء المشكوك لان الشك في افعال الوضوء ما دام في الوضوء ملتفت اليه اجماعا فلا بد ان يكون
الضمير في تجزه ايضا عائدا الى الشيء الذي هو ظرف للشك لا متعلق له فالمعنى ان الشك ملتفت اليه اذا كنت في شيء لم تجزه ذلك الشيء بمعنى انه
اذا شككت في عضو من اعضاء الوضوء وانت في الوضوء ولم تجزه فانت ملتفت الى الشك وكذا اذا كنت في القراءة وشككت في كلمة منها
ولم تتعد القراءة فانت ملتفت الى الشك ومفهومه اذا خرجت من القراءة وشككت في شيء منها فشكك ليس بشيء فهذا الحديث بمنطوقه مقيد
المشهور هذا اقصى ما يمكن ان يوجه به مذهب المشهور ولكن فيه انه بعد تسليم انه في الوضوء له كون الاول خلافا اني من انقطاع الاصل
بالنصوص فالثاني ان دعوى انصراف النصوص بغير الشك في ابعاض الافعال لا دليل عليها لان لفظ الشيء في الاخبار عام يشمل
الافعال المعهودة وابعاضها وكذلك لفظ الغير فان كان مستند هذه الدعوى جعل صدر الروايات وموردها قرينة على التخصيص ففيه ان السؤال

عن محل الوصف

عن محل الوصف لا يقتضي اختصاص الحكم وانتفاء الحكم الجواب عن غير محل الوصف مع انه لو سلم غير مجد هاهنا فرد عدم كونه من قبيله اذ كان
سنده الدعوى استظهار المعنى الرابع من الاخبار ففيه انه خلاف ظاهر الاخبار بل هو ظاهر في المعنى الثالث المطابق لمذهب المتأخرين
ولئن سلم فالترتيب الملحوظ في ماهية الصلوة وان كان هو خصوص الترتيب بين الافعال الخاصة الا ان كل واحد من الافعال المركبة في نفسه مع قطع
النظر عن الصلوة وقد لوحظ بين اجزائه ترتيب خاص مثلا الترتيب بين اجزاء الفاتحة غير ملحوظ في خصوص ماهية الصلوة الا ان الحمد في نفسه
مركب لوحظ بين اجزائه ترتيب فلو شك في بعض منها بعد الانتقال الى البعض الاخر منها صدق انه خرج من شيء ثم دخل في غيره فشكك في بعض
والحاصل انه يمكن جعل الفاتحة بنفسها مجرى القاعدة مع قطع النظر عن الصلوة فاذا اجريت في خصوصها القاعدة فلا يبالي بها جزء من الفاتحة
في الصلوة بالنسبة الى الفاتحة بمجموعها كالدخول واما الثالث فلان جريان القاعدة في مجموع القراءة سواء كان بالنظر الى الشك في مجموعها او في ابعاضها
مسلم لكن تعارض منطوق القاعدة مع مفهومها ممنوع الا ترى ان الشك في مجموع القراءة مسبب عن الشك في الفاتحة لانه لو رجع الشك فعدم جريان
القاعدة في الشك السببي لا يجري في الشك المسببي كما قرر في الاصول مع انه يصدق في المذكور انه شك في القراءة بسبب الشك في الفاتحة
وهو في القراءة فقضية مفهوم الالتفات لكن ليس مع الا انه لا يعمل به لانه عدم الاتيان لان مفهوم القاعدة مطابق لمقتضى الاصل فمفهوم
القاعدة اصل من الاصول وهو لا يعارض منطوق القاعدة الجارية في خصوص الجزء وهو الحمد حيث انه يصدق انه خرج عن محله ودخل في غيره وهو
السورة والحاصل ان مفهوم القاعدة ابدا لا يعارض منطوقها لان مفهومها الاصل ومنطوقها الظهور النوعي المعتبر شرعا فالتعارض بينهما تعارض
الاصل مع الدليل والاصل غير مكافئ للدليل ففيه تسليم عموم الاخبار للشك في الابعاض لا ينافي مذهب الاقرب واما الرابع فالجواب عنه ان قوله
الا شيء لم تجزه يدل على التعميم والضمير في لم تجزه وان كان عائدا الى ظرف الشك لا متعلقه وهو المشكوك الا انه يمكن فرض محل الشك آية
من آيات القراءة كان يكون المشكوك بعضا منها ويكون محل الشك مجموع الآية وزمان الانتقال الى الآية الاخرى زمان الشك فيصدق انه
شك في شيء من الآية وقد جاوز الآية ودخل في اخرى فلا بد ان لا يلتفت مع ان المشهور في مثله هو الالتفات فالخبر لا ينطبق على مذهب المشهور
وانما ينطبق عليه اذا فرض ظرف الشك خصوص الافعال المعهودة والمشكوك بعضا منها فانه ما دام في هذا الفعل يلتفت فاذا دخل في غيره لا يلتفت
ولكن لا يبلغ الخبر ما يدل على ان محل الشك هو خصوص الفعل المعهود فاذا لم يكن كان كلا فللخصم ان يفرض محل الشك آية من القراءة والمشكوك
بعضا منها والمنتقل اليه آية اخرى مغايرة للاولى وهو بعينه زمان الشك بل يمكن فرض محل الشك مجموع الصلوة والمشكوك القراءة وزمان الشك زمان
الدخول في الركوع فلا بد ان يلتفت مع انه لا يلتفت اجماعا وربما يقال انه اذا كان المراد من المنتقل اليه ما يغاير محل الشك لا المشكوك فلا يكاد ينطبق الخبر

باسمه العظيم

على شيء من المذهبين اما على المذهب المشهور فلما عرفت من امكان فرض محل الشك بعض الافعال المعهودة والمشكوك بعضا منه وكذا لبعض
وزمان الشك زمان الانتقال الى بعض اخر منه ذلك الفعل ومن امكان فرض محل الشك مجموع الصلوة والمشكوك مجموع القراءة
وزمان الشك زمان الانتقال الى الركوع مثلا ففي الاول لا بد ان لا يلتفت مع ان المشهور فيه الالتفات وفي الثاني لا بد
من الالتفات مع ان عدم اجرائه واما عدم انطباقه على مذهب المتأخرين فلامكان فرض محل الشك مجموع القراءة والمشكوك بعضا
منها وزمان الشك زمان الانتقال الى بعض اخر منها فلا بد ان يلتفت مع ان مذهب المتأخرين عدم الالتفات وايضا
يمكن فرض محل الشك مجموع القراءة والمشكوك كلمة منها وزمان الشك كلمة اخرى منها فلا بد ان يلتفت مع ان
مذهب المتأخرين عدمه فلا بد من حمل الحديث على ما ينطبق على احد المذهبين بارتكاب تأويل ليس حمل على المشهور باولى
من العكس كما لا يخفى هذا ويمكن تطبيق قوله ع انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه على ما يستفاد من صحيحة زرارة وحسنة
اسمعيل بن جابر فينطبق على مذهب المتأخرين على المختار وعلى مذهب القدماء على وجه توضيحه انه لا شك في ان خبر قوله ع
انما الشك محذوف وفي التقدير انما الشك له اثر وحكم اذا كنت في شيء وقوله ع لم تجزه ليس صفة للشيء والا لاستدرك
لان الكون في الشيء لا يتصور مع التجاوز عنه بل هو اما خبر بعد خبر لكان والمعنى اذا كنت في شيء غير متجاوز عنه او حال لم تجزه
بدل من جملة كنت في شيء والمعنى اذا لم تجزه وقوله ع في شيء يحتمل معنيين احدهما ان يكون المراد منه التلبس بذلك الشيء
فيكون الشك فيه باعتبار اجزائه اذ يمتنع التلبس بشيء مع الشك في اصل وجود ذلك الشيء الثاني ان يكون المراد به الكون
في محله والتلبس بمحله لا به نفسه في مقابل ما قلنا في صحيحة زرارة من ان قوله ع اذا خرجت من شيء معناه الخروج عن محله
لا عن نفسه فان كان الاول كان المعنى ان الشك له حكم اذا كان الشاك متلبسا بشيء يشك في بعض اجزائه انه غير متجاوز عنه
فان لم يكن في شيء يشك في بعض اجزائه وكان متجاوزا عنه فشكه ليس بشيء فلو فرضنا انه في السورة وهو شاك في الحمد الذي
هو جزء القراءة فيصدق انه في القراءة غير متجاوز عنها وهو شاك في بعض اجزائها فلا بد ان يكون للشك هنا حكم وهو
الالتفات لكن اذا فرض الحمد بنفسه شيئا وقد شك في بعض منه وهو متجاوز عنه داخل في السورة فيصدق انه غير متلبس
بالحمد وهو شاك في بعض اجزائه فلا بد ان لا يكون للشك حكم فلا يلتفت فتعارض القولان بالالتفات الى الشك في اجل
الحمد مع الدخول في السورة فلا يجامع القول بعدم الالتفات الى الشك في بعض الحمد وهو ايضا في السورة لعدم القول بالفصل

بين القولين

بسمه تعالى

بين القولين كان اللازم الحكم بالالتفات في المقامين كما هو مذهب القدماء لا العكس ترجيحا لجانب المنطوق على المفهوم
فينطبق الخبر على مذهبهم وان كان المراد المعنى الثاني كان المعنى ان الشك له حكم اذا كان الشاك في محل المشكوك فيه غير متجاوز
عنه فلو كان المراد من المشكوك فيه ما يتعلق الشك باصل وجوده او بشيء من اجزائه فقد يجري الحديث في العناوين الخاصة
وقد يجري في ابعاضها مثلا يمكن فرض القراءة شيئا وهو مشكوك فيها باعتبار جزئه وهو الحمد مثلا فيصدق انه في القراءة في
محلها اذا شك في الحمد وهو في السورة فلا بد ان يكون للشك حكم ويمكن فرض الحمد المشكوك فيه بنفسه شيئا فيصدق انه شك
في الحمد وهو متجاوز عنه داخل في السورة فلا بد ان لا يلتفت فيقع التعارض في اجراء القاعدة في القراءة التي هي
من العناوين وبين اجزائها في جزء منها وهو الحمد ولما كان الشك في القراءة باعتبار الشك في الحمد كان اللازم اجراء القاعدة
في نفس الحمد دون القراءة لما تقدم من ان اجراء الاصل في الشك السببي لا يعارض جريانها في الشك المسببي فلا معنى
عن تقديم الشك السببي فعلى هذا ينطبق الخبر على ظاهر ما يستفاد من الخبرين وهو مذهب المتأخرين ثم ان في هذا
الخبر اشكالا وهو ان القاعدة المستفادة من ذيل الخبر لا ينطبق على مورده وهو الشك في شيء من افعال الوضوء
لان مقتضى هذه القاعدة انه لو كان في غسل اليسرى من الوضوء وشك في غسل بعض اعضاء اليد اليمنى لم يلتفت
الى شكه مع ان الالتفات اجماعي كما قيل مع ان الملازمة انه لو فرغ عن غسل اليمنى انه شك في بعض منه وقد جاوزه
ويمكن التفصي عنه بان الطهارات الوضوء في نظر الشارع امر واحد لا يلاحظ فيه حال الاجزاء فلا يمكن فرض اجزائه
امورا مستقلة فعلى هذا يصدق انه متلبس بالوضوء او في محله وهو شاك فيه ولو باعتبار الشك في بعض منه فلا بد
ان لا يلتفت الى شكه وربما الحق جماعة كثيرون الغسل بالوضوء بل الظاهر من جماعة الحاق التيمم به ايضا ولعل نظر
القدماء فيما ذهبوا اليه الى فرض القراءة مثل الوضوء يجعل شيئا واحدا او كذا سائر العناوين الخاصة وهذا وان
كان محتملا لكن الدليل دون اثباته خرط القتاد ثم ان هنا امورا ينبغي التنبيه عليها الاول لو شك في قراءة الفاتحة
وهو في السورة فالمتأخرون على عدم العود وحكي عن الشهيد في رسالة الجزرية واشارة الحلبي والمقنع وغيره
واحد منهم الشيخ في وجوب الاعادة ولعل مستندهم ان مثل القرائتين واحد كما صرح به بعضهم لكن الحق ما عليه المتأخرون
لما تقدم من عموم الاخبار الثاني لو شك في القراءة وهو قانت فقيل يجب العود لوجهين احدهما مفهوم الحصر في صحيحة

زرارة قلت شك في القراءة وقد ركع وفيه ان التقييد ليس في كلام الامام حتى يقال انه في مقام التحديد فلا بد من افادة المفهوم
بل في كلام السائل الا انّ الامام يعلّق حكم على محل الوصف بل هو سؤال عن حكم محل الوصف الثاني ان يستند الى خبر عبد الرحمن
المتقدم حيث دل على انّ من نهض عن السجود ولم يستو قائما ثم شك في السجود يرجع اليه بتقريب انّ في فحوى ذكره
من انّ العمل متعين لكونه قائما ويدخل فيه الشك في القراءة وان كان قائما بل وان هوى الى الركوع ما لم يتحقق
مسمّاه لانّ عوده من المستقيم قائما الى السجود مع اتيانه في بعض افراده بمعظم ركن القيام يفيد العود هنا بطريق اولى
فيكون مجموعها داخلا في مدلول الحديث فيخصّص عموم الاخبار وجوابه منع الاولوية مع انّ هذا الخبر معارض لصحيحة
عبد الرحمن الدالّة على انّ من شك في الركوع بعد الهوي الى السجود لا يلتفت فما وجه الترجيح فالحق عدم العود لعموم
الاخبار كما افاده ثاني المحققين في الجعفرية وتبعه اكثر المتأخرين الثالث لو شك في الركوع وقد هوى الى السجود
فالاظهر وجوب العود ما لم يصل الى حد الساجد وفاقا لثاني الشهيدين ره في خ والدليل عليه بعد الاصل حسنة
ابراهيم بن جابر ان شك في السجود بعد ما قام فليمض وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع قال قلت لابي عبد الله ع
رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل ان يستوي جالسا فلم يدر سجد ام لم يسجد قال يسجد دلّتا على وجوب الالتفات الى
السجود في موردهما ووجوب الالتفات الى الركوع في مسئلتنا هذه وذلك لانّ الهوي للركوع مقدمة له كما انّ النهوض
للقيام مقدمة له فاذا دلتا على الالتفات في الثاني فالحكم في الاول ايضا كذلك اذ لا قائل بالفصل ظاهرا ومحصّله
انّ كل من قال بالالتفات في الثاني قال به في الاول فالفرق خرق ومفهوم قوله ع في الحسنة وان شك في الركوع بعد ما
سجد فليمض لانّ قبله لا يزاحمه حسنة اسماعيل في وجوب الالتفات مع تحققه عند الشك في السجود وهو في الهوي ممنوع لانه
من باب مفهوم القيد ولا نقول به فينحصر الدليل في الجزء الثاني وهو خبر عبد الرحمن وهو معارض ايضا لصحيحة اخرى لعبد الرحمن
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل اهوى الى السجود فلم يدر اركع ام لم يركع قال ع قد ركع وبعد تكافؤهما يرجع الى
عموم صحيحة زرارة المقتضية لعدم الالتفات فيهما قلنا انّا نمنع في دلالة الحسنة على وجوب الالتفات في الشك في السجود
وهو في النهوض ما لم يبلغ حد القيام وعلى وجوب الالتفات اذا شك في الركوع وما سجد كما هو قضية المفهوم مكابرة صرفة
لانّ الامام عليه السلام في مقام التحديد والا لما كان الوجه في تحديد خصوص القيام فيعلم من ذلك انّ اقل ما يتحقق به الانتقال

والدخول في الغير وهو كونه قائما وكونه بعد انتقال في الكل لا يتحقق في الكل وبالجملة لا تأمّل في حجية مفهوم القيد في مقام
التحديد فكل من الخبرين دليل على عدم تحقق الدخول في الغير عند الدخول في النهوض وعند الهوي للركوع واما خبر عبد الرحمن
الدال على المضي عند الشك في الركوع وقد اهوى الى السجود فهو لا يكافؤ الخبرين لانّ ظهورهما في الغاء النهوض والغاء الهوي
للسجود اقوى واتمّ من ظهوره في عدم الغاء الهوي للسجود لانّه يمكن ان يقال انّ المراد منه اهوى الى السجود فسجد فعبّر بكلمة
الى عن السجود فالمعنى انّه شك في الركوع وقد سجد ولا يمكن مثل هذا التأويل في الخبرين كما لا يخفى فالتأويل اولى ونفي الهوي
كالفصيح رجل اهوى الى السجود فهو محمول على صورة الشك في السجود ولبس فيهما بيانه في تجربته ولا نظائره ولانّ غايته افادة
وقوع الشك بعد الهوي الى السجود وهو اعم منه ومن تحققه قبل الوصول الى حد السجود وبعده ولو سلّم نمنع الاخيرة وظهوره فلا اقل من الاجمال
ثم لو كان بدل الى السجود للسجود امكن دعوى الدلالة او ظهوره ولو سلّم فهو معارض بما ذكر انتهى فيفهم من انكر الاجماع المركب فهو
متوقف في المسئلتين كصاحب الذخيرة وغيرهما فان في ذخيرة الاظهر عدم وجوب العود الى الركوع وقوى الشيخ ره الفاضل
وجوب العود ما لم يصل الى حد السجود والوجه الاول الصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله وعموم الروايات السابقة فال
في الذكرى وقوى الشيخ ره وجوب العود ما لم يصل الى حد السجود وهو ضعيف الرابع لو شك في السجود وقد اخذ في القيام
ولما اتمه كله فالاقرب وجوب الاتيان به كما افاده الشهيدان ره وصاحب المدارك والرياض تبعا للقدماء المتقدم
من صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله وحسنة اسمعيل بن جابر والمناقشة في دلالة الثاني بانه من باب حجية مفهوم
القيد ضعيفة بعد ما عرفت من حجيته اذا كان في مقام التحديد حجة القول بعدم الالتفات ما تقدم من خبر عبد الرحمن
الوارد في باب الشك في الركوع وقد اهوى الى السجود بعد تسليم عدم القول بالفصل وعموم الروايات والجواب
ما تقدم من انّ الخبر لا يكافؤ الخبرين في قوة الدلالة وان منعنا الاجماع المركب كما في ذخ فالجواب اظهر
الخامس لو نوى فريضة في وقت شك فيه بعد الانتقال فالاشهر انه يبطل صلوته ان تعمد سواء كان ركنا او غيره للاخلال
بنظم الصلوة لانّ ما اتى به ليس من افعال الصلوة فيبطلها وتأمّل في ذخيرة في الدليلين ثم قال ره نعم يتوقف
تحصيل البراءة اليقينية من التكليف الثابت على ترك التدارك واحتمل الشهيد ره في ذكرى عدم البطلان بناء على انّ

ترك الرجوع رخصة لكن الحق في المسألة هو التفصيل فان رجع بقصد التدارك الجزئية فلا اشكال في البطلان ولا يتوقف على
كون التدارك رخصة كما احتمله الشهيد قده في الذكرى لان مقتضى قوله ع فشكك ليس بشيء او فليمض او قد ركع تحقق الامتثال
بالمشكوك فلو اتى به ثانيا كان خلوا عن الامر فيكون من الزيادة العمدية المبطلة اجماعا ركنا كان ام لا فلا معنى لما احتمله من كون
ترك الركوع عزيمة وكونه رخصة مبني على دلالة الدليل على كون المكلف مخيرا بين الاتيان وتركه ولا يمكن استفادته
من قوله ع فليمض وليس في الباب دليل عليه وان رجع احتياطا فان كان المشكوك فيه ركنا بطلت الصلوة لزيادة
الركن لان قوله ع فليمض دليل على انه ركع شرعا فاذا ركع ثانيا ولو احتياطا بطل صلوته عمدا وان كان غير ركن
فلا اشكال في صحة الصلوة لانه قوله ع فليمض لا ينافي حسن الاحتياط والاتيان بقصد مطلق الذكر او اباحة
الفعل اذا كان مثل السجدة الواحدة والحاصل انه لا يجوز الرجوع احتياطا فيما لا باس اذا لم يكن ركنا فبناء المسألة
على كون ترك الركوع رخصة او عزيمة كما صدر عن جماعة حتى قال بعضهم بعدم مشروعية الاحتياط لو كان
عزيمة مما لا وجه له فانه في الجواهر اذا شك في السجود وهو في التشهد لا يمكن الاحتياط لاستلزامه زيادة سجدة
شرعا فالاحتياط في امثاله منحصر بتكرير الصلوة مرتين انتهى وليت شعري كيف يعارض قوله ع فليمض مع ما دل
على اباحة السجدة الواحدة لا بقصد الجزئية ومع ما دل على حسن الاحتياط وعلى الامر بالمضي فيها كالامر بالمضي في موارد
الاستصحاب بل في بعض اخبار الاستصحاب في باب ان شك في شيء فهو [illegible] ومع ذلك لم ينكر احد مشروعية الاحتياط
في مورد الاستصحاب اذ لو شك في بقاء الطهارة فتوضأ احتياطا فقد احسن عقلا نعم لو شك في السجدتين مثلا وهو
في التشهد فلا يمكن الاحتياط لاحتمال زيادة الركن المبطلة فالامر دائر بين المحذورين ثم ان ما ذكره من انحصار
الاحتياط في تكرير الصلوة فيه ان المكرر ينافي احتمال الغاربية الوجه المتقدم رعاية على ادراك السجدة الواحدة
بعد الشروع بالمضي واخباره بانه يجب [illegible] والحاصل فقد الاحتياط فيما ذكره مما لا وجه له السادس ظاهر
صحيحة زرارة اعتبار الدخول في الغير وكذا ظاهر حسنة اسمعيل بن جابر وظاهر موثقة ابن ابي يعفور وصحيحة
ابن بكير عن ابي جعفر عليه السلام كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو والخبر كل ما مضى من صلوتك وطهورك
فذكرته تذكرا فامضه عدم اعتبار الدخول في الغير فان عمم الغير لكل شيء واجبا او مندوبا اصليا او غيريا مرتبا

على المشكوك او غير مرتب كما ارتكبه بعض من تأخر ثم التزم بالتخصيص في بعض الموارد كان الدخول في الغير محققا
لعنوان الخروج عن محل المشكوك في اصل وجوده بل الخروج عن المحل يتوقف على كون الغير الدخول فيه مرتبا عقلا
او شرعا او عادة والا فلو وجد نفسه مشغولا بدعاء في حالة القيام وشك في القراءة فلا يقال انه خرج عن محل القراءة
لان الخروج عنها انما يكون اذا دخل في الركوع او القنوت لا مطلق الذكر ونحوه فيحصل الجمع بين الاخبار لان
المضي والتجاوز عن المحل لا يتصور الا بالدخول في الغير لكن يوهن ارادة العموم امران احدهما ان ظاهر حسنة
اسمعيل بن جابر ان شك في الركوع بعد ما سجد وان شك في السجود بعد ما قام فليمض بملاحظة مقام التحديد ومقام
التوطئة للقاعدة المقررة بعد ذلك بقوله ع كل شيء شك فيه الخ كون السجود والقيام حدا للغير المعتبر الاول
فيه وانه لا اقرب من الاول بالنسبة الى الركوع ومن الثاني بالنسبة الى السجود ولو كان الهوي للسجود والنهوض
للقيام كافيا عند الشك في الركوع والسجود لم يحسن في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديد بالسجود والقيام
ولم يتوقع عليه بجزم الحكم بوجوب الالتفات اذا شك قبل الاستواء قائما كما في صحيحة عبد الرحمن الثاني ان قوله ع
ثم دخل في غيره بعد قوله ع اذا خرجت من شيء لا بد ان يكون للتوضيح وهو خلاف الظاهر خصوصا بعد ملاحظة
العطف بثم كما لا يخفى فيكشف ذلك عن خروج مقدمات افعال الصلوة عن عموم الغير فلا يتصور مورد يتحقق التجاوز
عن المحل الا يتحقق الدخول في الغير الذي هو فعل اصلي كما لو شك في القراءة وقد هوى للركوع ولم يصل الى حده
فمقتضى الاخبار المعتبرة للدخول في الغير الالتفات الى الشك ومقتضى الاخبار الدالة على الاكتفاء بالخروج
عن المحل والتجاوز عن محل المشكوك عدم الالتفات الى الشك والتوفيق بين الاخبار يتصور بوجهين احدهما
حمل التقييد بالدخول في الغير على الغالب خصوصا في افعال الصلوة فان الخروج عن شيء من افعال الصلوة يتحقق
غالبا بالدخول في الغير فليغو القيد الثاني ورود المطلقات المكتفية بمجرد التجاوز عن المحل مورد الغالب فلا يكم
بالاطلاق ويؤيد الاول ظاهر التعليل المستفاد من قوله ع هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك لكن الانصاف
ان حمل القيد على الغالب ههنا يأباه ظاهر حسنة اسمعيل بن جابر كما عرفت فالاولى حمل المطلقات على الغالب

السابع هل الشك في صحة الجزء المأتي به راجع الى الشك في تحقق شروط ذلك الجزء كالشك في اصل وقوع ذلك الجزء ام
وجوه ومحل الكلام ما اذا لم يرجع الشك الى الشك في شروط الصلوة كالترتيب بين الاجزاء والموالاة والطمأنينة ونحوها
فان الكلام في تحقق تلك الشروط وعدمه يوجب آخر محل الكلام مثلا اذا شك في انه قال الحمد بالحاء او الهاء او بفتح اللام
او كسرها ونحو ذلك فنقول لا يجعل الشك في صحة الجزء المأتي به محكوماً فيه بالصحة بان يدعى عموم الاخبار المذكورة
صورة الشك في الصحة كما تعم صورة الشك في وجود الجزء لان قوله اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء
وقوله انما الشك في شيء لم تجزه وقوله كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو يدل على الغاء الشك بعد مجاوزة
المحل من غير فرق بين تعلق الشك باصل وجود الجزء الموصوف بالصحة وبين تعلقه بصفة الصحة من حيث هي مع قطع
النظر عن ارجاعه الى الشك في وجود الموصوف بالصحة من حيث انه صحيح وذلك وان كان مقتضاه عدم الفرق بين
صورتي تجاوز المحل وعدمه نظراً الى ان مبنى اصالة الصحة هو ظهور حال المسلم على ما تقدم في الايضاح في مسئلة الشك في افعال
الطهارة ان الاصل في فعل المكلف الذي يقصد به اتيانه بفعل صحيح ولا يعلم الكيفية ولكنه الصحة الا ان ذلك
في باب الصلوة مخصصة بالاخبار المفصلة المقتضية عدم اعتبار هذا الظهور بعد تجاوز المحل ويجعل الحكم بالصحة مطلقا
من غير فرق بين تجاوز المحل وعدمه لمنع شمول الاخبار للشك في صحة الصحة من حيث هي بل من حيث رجوعه الى الشك
في وجود الجزء الصحيح اذ لا يمكن التجاوز ذلك ايضاً والا لوجب الرجوع الى اصالة العدم اما ابتداءً او بعد الفحص
عما تقدم من الايضاح من الاصل ومعلوم ان اصل العدم الذي هو الاستصحاب مجراه الشك في الوجود والاصل الاول فرق
اخبار هذه القاعدة واخبار الاستصحاب في العموم والخصوص المذكورين بالنسبة الى الشك في اصل الوقوع وحفظ الواقع
فالحكم بالصحة بعد تجاوز المحل وقبله واحد وتخصيص قاعدة الصحة بالاخبار المذكورة ممنوع اذ مقتضى مفهوم هذه الاخبار
ان الشك في وجود الموصوف بالصحة قبل الاصل الشك في الصحة غير ملتفت اليه ومقتضى اصالة الصحة عدم ما تمسها الجزء
في كلامه المتقدم هو ان الشك في الصحة لا يلتفت اليه ولو قبل تجاوز المحل فهذا الاصل يحرز به صفة الصحة فيزول
الشك في وجود الموصوف بها المسبب عن الشك فيها لما تقدم منه ان جريان الاصل في الشك السببي يمنع من جريانه في المسبب
ويجعل الحكم بعدم الالتفات لا قبل التجاوز ولا بعده فيرجع في الحالين الى الحكم كاصالة العدم بناء على منع شمول الاخبار

ولا من جهة ارجاعه الى الشك في الموصوف ومنع قاعدة الصحة ايضاً فيكون اصالة العدم سليمة عن المعارض لكن التحقيق
هو التفصيل لما عرفت من ان منع شمول الاخبار بعد ارجاع الشك في الصحة الى الشك في الموصوف مكابرة والا لا وجه
الفرق بين هذه الاخبار واخبار الاستصحاب لان مفاد اخبار الاستصحاب عدم نقض اليقين بالشك الظاهر في وجوده
بالشك في الظاهر في وجوده ايضاً كما ان مفاد هذه الاخبار عدم الاعتناء بالشك في شيء الظاهر في وجوده بعد مجاوزة
المحل فلو لم يكن المشكوك اعم في هذه الاخبار لما كان اعم في اخبار الاستصحاب ايضاً ودعوى ان المانع من جريان
هذه الاخبار في المقام لعله لا يرجع الى اصل العدم الذي هو الاستصحاب بل يرجع الى قاعدة الاشتغال مدفوعة اولاً
بان الكلام مع من يرجع الى اصل العدم هنا لولا هذه القاعدة المستفادة من الاخبار وثانيا بان اصل الاشتغال لا يجري
في الشك في الاركان ولا يجوز معه قصد الجزئية بالمأتي به مع ان بناءهم على ذلك كما يظهر بالتأمل فاذا ثبت عموم
الاخبار للشك في وجود الجزء الصحيح فلا بد من التفصيل وح يبقى الكلام في شمول قاعدة الصحة للمقام والانصاف
انه لا مدرك لها ما عدا هذه الاخبار اذ لم يثبت اعتبار الظهور المذكور الا بعد مجاوزة المحل الثابت بكلما ثبت بدليته
عن الاجزاء الصلوة فكذلك حكم البدل انه لا يثبت بدليته لغير الركوع والسجود فلو شك في ايماء الركوع وهو في ايماء
السجود لا يلتفت لانه بمنزلة من شك في الركوع وقد سجد المحكوم بالمضي في خصوص صحيحة اسمعيل بن جابر وكذا لو شك
فيه ولما اومأ للسجود فانه يلتفت لانه بمنزلة من شك في الركوع ولما يسجد وهو يبكي على المختار ولو تردد شيء
بين ان يكون بدلاً او يكون البدل قطعاً بلا بدل او الى بدل مخصوص يحكم بالرجوع فلو شك من يصلي جالساً على
جلوسه في انه سجد ام لا فجلوسه مردد بين ان يكون بدلاً عن القيام من غير شرط فيكون كمن شك في السجود وهو
قائم فلا يلتفت وبين ان يكون القيام ساقطاً عنه لا الى بدل اصلا فيكون كمن شك في السجود ولما يقم فيرجع
وبين ان يكون القيام ساقطاً عنه الى بدل هو الجلوس لكن لا مطلقا بل بشرط الاشتغال بالقرائة للركعة الثانية
فيرجع فاذا لم يعلم شيء من ذلك فتفصيل البدلية المطلقة تحتاج الى دليل ولم يتبين فيتعين ان يكون المقام من
باب المرة او بشرط الاشتغال بالقرائة والمفروض انه على التقديرين يحكم بالرجوع ما دام لم يقرء ويحكم بعدم الرجوع معها

ان كان قارئا التاسع لو كان الغير المدخول فيه مما الغاه الشارع فهل يعتبر معه مجاوزة المحل ام لا وجهان اقويهما الثاني
فلو شك في السجود وقد قام ثم تذكر انه نسي التشهد حكم بالغاء هذا القيام فانه وظيفة بعده فهو كمن
شك في هذا السجود ولم يستوف تماما فيرجع الى السجود ثم يتشهد ثم يقوم فليس مجرد الدخول في الغير محققا
لمجاوزة المحل بل هو مشروط بان لا يكون ملغى في نظر الشارع فان الغائه الغاء لجميع آثاره والتي منها عدم
الاعتناء بالشك عنده فلاحظ وتدبر العاشر هل الشك في الشرط كالشك في المشروط حكما ام لا
ام فيه تفصيل فيه وجوه اشهرها التفصيل بين الفراغ عن المشروط فلا يلتفت وبين عدمه فلا ومحل الكلام
ما اذا كان الشك في تحقق ما لولاه لكان الامر بالفاقد او بالقدر المشترك بين الفاقد والواجد صحيحا ذلك
مثل الجهر والاخفات بالنسبة الى القراءة والستر والاستقبال بالنسبة الى جميع اجزاء الصلوة والطمأنينة
بالنسبة الى الركوع والتشهد والاستقرار بالنسبة الى القيام والترتيب بالنسبة الى الاجزاء وكذا الموالاة ونظائر
ذلك فلولاه لم يصح الامر بالقدر المشترك مثلا الامر بالقراءة مع قطع النظر عن الجهر والاخفات والترتيب
والموالاة بين الحمد والسورة ممكن فاعتبار خصوص الجهر والاخفات او الترتيب او مع الموالاة اعتبار زائد
على ما يكون من الامر المطلق وكذا الامر باتيان اجزاء الصلوة مع قطع النظر عن الستر والاستقبال او الطمأنينة
فيما يعتبر الطمأنينة فيه والاستقرار فيما يعتبر فيه الاستقرار والموالاة ممكن فاعتبار هذه الخصوصيات امر
زايد على القدر الممكن وهذا بخلاف الشك في الصحة والفساد فان الشك فيها كثيرا ما يتعلق بتحقق ما لولاه لقبح
التكليف بالقدر المشترك فلو شك في انه قرء لفظ الحمد بالحاء او بالهاء فان التلفظ بالهاء غلط يقبح التكليف
اذ به يخرج الكلمة عن القرآنية والتحقيق انه لا بد من تحقيق محل الشرط كي يعلم ان مجاوزة محل الشرط بماذا يحصل
فنقول المحل كل شيء موضعه المقرر له اذ لكل شيء نسبة الى غيره وتلك النسبة تسمى جزء المقولة كما ان نسبة
بعض اجزاء الشيء الى البعض الآخر منه كذلك وتسمى بمجموع النسبتين مقولة الوضع التي هي من المقولات
التسع من العرض ونسبة الشيء الى خارجه قد تكون بالتقديم والتأخير وقد يكون بالمقارنة وقد يكون

بالاتصال وقد يكون بالمحاذاة الى غير ذلك فان اعتبر ان يكون كذا مقدما على كذا فاذا اتيت بالثاني وشك في الاول
فالاول قد جاوز محله ومرتبته وان اعتبر ان يكون كذا مقارنا لكذا فاذا اتيت بالثاني في علم تأخر الاول مقارنا
معه فالاول قد جاوز محله وان اعتبر ان يكون كذا متصلا بكذا فاذا اتيت بالثاني في المحل وتخلل الفصل بينه وبين
الاول فالاول قد جاوز محله الى غير ذلك ثم ان المعتبر لهذه النسبة قد يكون الشارع فالمحل شرعي او العقل فعقلي
او العادة فعادي فمحل الشرط كونه مقارنا للمشروط بها فاذا اتيت بالمشروط ولم تأت بالشرط فالشرط قد جاوز
واذا كان هناك اشياء كلها مشروطة بكذا يعني انه اعتبر في كل منها اقترانه بهذا الشرط فمحل الشرط وعدمه
يختلف باختلاف هذه المشروطات فهذا الشرط قد يتجاوز محله بالنسبة الى بعضها ولا يتجاوز بالاضافة الى بعض
آخر مثلا الستر شرط لكل من الحمد والسورة فاذا فرغ من الحمد وشك في انه كان مع الستر ام لا فهذا الشك بالنسبة
الى اشتراط الحمد بالستر شك في الشيء بعد مجاوزة محله واما الستر بالنسبة الى السورة فمحله باق وكذا اذا كانت
الطهارة شرطا للصلوتين الظهر والعصر فان فرغ من الظهر ثم شك انه كان على طهارة ام لا فهذا الشك بالنسبة
الى الظهر شك بعد مجاوزة المحل بخلافه بالنسبة الى العصر فان العصر مشروطة بالطهارة المقارنة لها لا بالسابقة لما
عرفت من ان كل شرط مقارن لما هو مشروط به ولا يمكن تقدمه عليه ولا تأخره فالطهارة السابقة اذا استمرت
مع المشروط فان شرط هو المقارنة منها لا السابقة اذا ظهر ذلك فالحق في المسئلة التفصيل بين مجاوزة محل الشرط المذكور
وبين عدمها كما في الشك في الجزء بلا فرق حيث كان هو المشهور اذ لم نعثر فيه على مخالف عدا ما عن الفاضل النراقي
وما عن شيخنا في مسئلة الشك في الطهارة بعد الطواف وسياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى لنا عموم قوله في موثقة ابن
ابي يعفور انما الشك في شيء لم تجزه ودل على ان الشك في تحقق شيء معتبر في العمل جزءا كان او شرطا لا يعتد
به بعد مجاوزة المحل فاذا شك بعد الحمد في انه حال القراءة كان متوجها الى القبلة ام لا فلا يلتفت اليه لانه شك
في شيء قد جاوز محله لان محل التوجه الذي هو شرط للحمد هو كونه مقارنا للحمد فالاستقبال قبل الحمد وبعده ليس
شرطا له فمحل التوجه الذي هو شرط للحمد غير باق بعد الفراغ عنه وكذا اذا شك بعد القراءة انه جهر في الجهرية
او اخفت في الاخفاتية فلا يلتفت اليه وكذا اذا شك بعد التلفظ بلفظ بالحاء انه شدده او خففها

لا يلتفت لانّ محلّ التشديد حال التلفظ بها ولو شكّ بعد التلفظ بالدال في كلمة الحمد انّه كرّرها او ضمّها لا يلتفت
لانّ محلّ الضمّة حال التلفظ بالدال لا غيره الى غير ذلك هذا اذا اجرينا القاعدة في نفس الشرط ويمكن اجرائها في المشروط
به فاذا شكّ بعد الفراغ من الحمد في انّه قرء جهرا ام لا فهذا شكّ في انّه قرء الحمد مع الجهر ام لا ولا ريب انّ الحمد
في انّه مع الجهر ام لا محلّه غير باق فنفرق بين الشكّ في اصل الاتيان بالحمد فانّ محلّه باق الى ان يدخل في السورة فاذا لم يدخل
في السورة لم يتجاوز محلّه وبين الشكّ في الاتيان بالحمد مع الجهر فمحلّ المشكوك غير باق ح وان لم يدخل في السورة بل يكفي
فيه مجرّد الفراغ عن اصل الحمد وذلك لانّ الشكّ في اتيان الحمد مع الجهر شكّ في الحقيقة في تحقّق الجهر والّا فاصل
الاتيان بالحمد قطعيّ ولا شكّ انّ محلّ الجهر حال الاشتغال بالحمد فاذا فرغ خرج عن محلّ المشكوك بالضرورة وفيها
يمكن ان يقال انّ اجراء القاعدة في نفس الشرط مغن عن اجرائها في المشروط نظير ما قرّر في الاستصحاب من انّ
الاستصحاب الموضوعي مغن عن اجراء الاستصحاب في الحكم المترتّب على الموضوع المستصحب لجريانه بجريان الاستصحاب
في الحكم مع الشكّ في بقاء الموضوع وان كان ذلك خلاف التحقيق وكيف كان فالظاهر انّه بعد جريان القاعدة في نفس الشكّ
في الشرط لا فائدة في اجرائها في المشروط به بل التحقيق انّ الشكّ في المشروط من حيث انّه مشروط عين الشكّ في الشرط
فالشكّ اوّلا وبالذات متعلّق بالشرط وبنحو من الاعتبار يفرض تعلّقه بالمشروط فلا يمكن اجراء القاعدة تارة في هذا
واخرى في ذاك كما انّ الاستصحاب في بقاء الطهارة لا يمكن اجراؤه في نفس الطهارة واخرى في عدم تحقّق الرافع لها لانّ
الرافعيّة فانّ الثاني مع الاوّل ليس له استصحاب حتّى يقال انّ احدهما مغن عن الآخر قيل الفقرة التي نقلها
في المؤلّفة وقعت تعليلا لقوله ع اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء
ولا يمكن اجراء عموم القاعدة في موردها لانّ الشكّ في شيء من الوضوء شطرا كان او شرطا بعد الانتقال الى غير
المشكوك ومجاوزة المحلّ ممّا يلتفت اليه اجماعا فاذا لم نعمل بعموم القاعدة في المورد فكيف نعمل بها في غيره قلنا
عدم جريان عموم القاعدة في المورد لمانع لا يوجب ترك العمل بها في غيره فلعلّ المانع في الشكّ في ابعاض الوضوء
بعد الدخول في بعض آخر كون الوضوء في نظر الشارع امرا واحدا غير قابل للتفكيك بين ابعاضه فكلّما شكّ
في الوضوء فهو شكّ في اصل الوضوء ولا يتجاوز محلّه الّا بالفراغ عنه لا بمجرّد الدخول في غير المشكوك فعدم تحقّق

مجاوزة المحلّ في المورد بمجرّد الدخول في غير المشكوك انّما كان لمانع وهو وحدة الوضوء في نظر الشارع لا يوجب عدم تحقّقه
حال عدم المانع كما في غير الوضوء فيتحقّق المجاوزة فيه بمجرّد الدخول في غير المشكوك اذا كان من الاجزاء وبمجرّد الفراغ
عن المشروط اذا كان الشكّ في الشروط ويمكن على تكلّف التمسّك في المقام لصحيحة زرارة وحسنة اسمعيل بن جابر
بان يقال اذا شكّ وهو في السورة في انّه قرء الحمد مستقبلا ام لا فيصدق انّه خرج عن محلّ الاستقبال الذي هو شرط
الحمد ثمّ دخل في غيره وهو الاستقبال الذي هو شرط للسورة فشكّه ليس بشيء وكذا يصدق انّه شكّ في الاستقبال الذي
هو شرط الحمد وقد جاوزه ودخل في غيره وهو الاستقبال الذي هو شرط السورة فلا بدّ ان يمضي لكن فيه انّ
المتبادر منه الشيء الذي خرج من محلّه ودخل الغير الذي دخل فيه هو الجزء فلا يعمّ الشروط فالاولى هو الاقتصار على
التمسّك بذيل المؤلّفة ثمّ انّ هنا وجوها اخر لبعضها قال الاوّل ما استفاد من الخبر ذكره حيث قال ع
ان شكّ في اثناء الطواف استأنف مع الطهارة لانّه شكّ في العبادة قبل اتمامها لانّ الشكّ في شرطها شكّ فيها
وان شكّ بعد الفراغ لم يلتفت انتهى وادّعى انّ العمل المشروط بجميع اجزائه بشرطه اذا شكّ في تحقّق شرطه قبل الفراغ
يبني على عدم تحقّقه كما هو مقتضى الاصل فيبطل العمل بالكلّية فيجب اعادة الشرط والعمل واما اذا كان الشكّ بعد
الفراغ من العمل فيبني على صحّة العمل للقاعدة المستفادة من الاخبار فالشكّ في تحقّق الشرط في الاثناء لا يمكن معه
الحكم بصحّة الاجزاء السابقة على الشكّ فلا يصحّ ان يقال انّ هذا الشكّ بالنسبة الى الاجزاء السابقة المشروطة بهذا
الشرط المشكوك شكّ في الشيء بعد مجاوزة المحلّ فيكون الاجزاء السابقة صحيحة ولازمه انّه ان امكن احراز
الشرط في الاثناء يحكم بوجوبه ان كان العمل ممّا يحرم ابطاله والبناء على الاجزاء السابقة واتمام العمل او يجوز احرازه
في الاثناء والبناء ان لم يكن ممّا يحرم ابطاله ولعلّ وجهه انّ مقتضى مفهوم قوله ع انّما الشكّ اذا كنت في شيء
لم تجزه انّ الشكّ المتعلّق بالعمل قبل مجاوزة محلّه ممّا يلتفت اليه فيه فانّ الصلوة مثلا عمل واحد شكّ في اثنائه
في تحقّق شرط له وهذا الشكّ يسري من الشرط الى المشروط فيصدق انّ الصلوة مع هذا الشرط مشكوك الحصول

بسم تعالى

قبل مجاوزة محلها فيبنى على عدم تحقق الصلوة مع الشرط فتكون فاسدة فلا بد من اعادة الشرط والصلوة معاً والحاصل
انه لا يجري القاعدة في مجموع الصلوة والطواف فيقال ان الشك في وقوع الشرط في الاثناء هادم منشأ الصيرورة
مجموع العمل المشروط به مشكوكاً فيه في انه يشك في وقوع العمل المشروط من حيث انه مشروط قبل الفراغ من
العمل فلا يحكم بصحة العمل بل يحكم ببطلانه فلا يجري القاعدة في نفس الشك في الشرط والا لكان مقتضاها الحكم
بتحقق الشرط بالنسبة الى الاجزاء السابقة وفيه انه خلاف للقاعدة المقررة لان لفظ الشك في الموثقة
عام يشمل الشك المتعلق بنفس الشرط مع قطع النظر عن ارجاعه الى الشك في المشروط فاذا اجرينا القاعدة
في الشك المتعلق بالشرط كان مقتضاها الحكم بتحقق هذا الشرط المشكوك بالنسبة الى ما جاوز محل الشرط
بالنسبة اليه وهو الاجزاء السابقة على الشك فاذا امكن احراز الشرط بالنسبة اليها فلا يقتضي الحكم بالبطلان
في مجموع العمل وكون ما وقع منه من الاجزاء السابقة لغواً هدراً بل اللازم الحكم بصحتها فاذا امكن احراز الشرط
بالنسبة اليها في الاثناء فلها احرازه وبنى على العمل وقد عرفت ان اجراء القاعدة في نفس الشرط يمنع عن اجرائها
في نفس المشروط بعد ان الشك في تحقق المشروط ناشٍ من الشك في تحقق الشرط مع انا لو سلمنا ذلك فلا بد
من اجرائها في المشروط الذي هو خصوص الاجزاء السابقة لان الشك في تحقق مجموع العمل المشروط ناشٍ
من الشك في تحقق الاجزاء السابقة المشروطة فاذا امكن اجراؤها في الشك السببي المتعلق بهذا المشروط
فلا مساغ لاجرائها في الشك المسببي المتعلق بالمجموع ولعل نظره الى ان الشك اولاً متعلق بتحقق الشرط الذي هو
الطهارة مثلاً وهذا الشك بنفسه مجرى القاعدة ثم تولد من هذا الشك في تحقق الاجزاء السابقة المشروطة
بالطهارة المشكوكة من حيث انها مشروطة وهذا الشك ايضاً مجرى القاعدة ومقتضى جريان القاعدة في الشك
الاول البناء على الحكم بوقوع الشرط للاجزاء السابقة وصحتها ومقتضى جريانها في الشك الاخير بطلان العمل بتمامه
فاذا تعارض مقتضى القاعدة من الجانبين كان اللازم الرجوع الى الاصل ومقتضاه عدم تحقق الشرط فيحكم ببطلان
اصل العمل وفيه ان جريان القاعدة في الشك السببي يمنع عن جريانها في الشك المسببي فيتعين اجراء القاعدة في نفس

بسمه العزيز

الشك المتعلق بالشرط فيحكم بوقوعه بالنسبة الى الاجزاء السابقة ثم على تقدير جريانها وتحقق المعارضة لسقوط المقتضية
القاعدة والرجوع الى الاصل فالاصل لا يقتضي معه عدم تحقق الشرط لانه يستقيم اذا لم يكن ثبوت الشرط متيقناً
سابقاً والا فمقتضى الاستصحاب استمراره اللهم الا ان يقال ان مفروض كلامه ما اذا لم يكن الشك في الشرط
مسبوقاً بيقين الثبوت فيه او يمكن توجيه كلامه بما يرجع الى التفصيل المختار بان يحمل على ما اذا لم يمكن احراز
الشرط في الاثناء فيبطل الطواف والصلوة قطعاً لعدم امكان ضم الاجزاء اللاحقة الى الاجزاء السابقة لان
شرط صحة الاجزاء اللاحقة مشكوك شكاً قبل مجاوزة المحل الشرط فلنا امل جيد او كيف كان فلم ار الحكم ببطلان
الصلوة او الطواف اذا وقع الشك في شرطها في الاثناء بعد امكان احراز الشرط ولهذا وجهاً الا في
ما افاده كاشف الغطاء ره حيث قال البحث السادس في الشك في نفس الشروط من عبادات وغيرها والحكم فيه
انه مع دخول الكثرة الشك بل الظن عرفاً او الفراغ من المشروط او الدخول فيه او الكون على هيئة لا اصل يحكم
بعدم اعتباره وثبوت المشكوك فيه بالنسبة الى العمل المتصل او المنفصل فلا اعتبار بالشك في الوقت
والقبلة مع القبلة والطهارة باقسامها والاستقرار ونحوها بعد الفراغ من الغاية او الكون فيها انتهى فان كان
مستنده هذه الاخبار فقد عرفت ان ظاهر اكثرها الاختصاص بالشك في الافعال دون الشروط وظاهر
بعضها كالموثقة السابقة وان كان اعم الا انها مفصلة بين صورة مجاوزة المحل وعدمها ومعلوم ان الشك في الشرط
بعد كون المكلف على هيئة لا اصل في المشروط ليس شكاً في الشيء بعد مجاوزة المحل لان محل الشرط كما عرفت
هو كونه مقارناً مع المشروط فكيف يحكم بوقوع الشرط لهذا المشروط المتصل بل ولغيره الذي يشك في الشرط
قبل مجاوزة المحل المحكوم بعدم تحققه شرعاً كما هو مقتضى مفهوم الموثقة والاصل وان كان مستنده ما تقدم من تحرير
من القاعدة فله وجه بل على اعتبارها مطلقاً حتى بالنسبة الى المشروط المنفصل فاذا شك في انه على وضوء ام لا بعد كون
المكلف على هيئة الداخل في صلوة الظهر مثلاً فكيف يحكم بانه على وضوء شرعاً مطلقاً اذا كان في الصلوة محدثاً ثم
شك في انه توضأ ام لا فيجوز له الدخول في صلوة العصر بل العصر قبل الغسل بل الشيء الى غير ذلك من العبادات
المشروطة بالطهارة فلو سلمنا ان المكلف القاصد للاتيان لا ينبغي له الدخول في العبادة الا مع احراز شرائطها ففيه

ان يحكم بصحة عبادته التي اراد ان يدخل فيها فلا وجه للحكم بصحة غيرها ايضا ويحتمل ان هذا القول اضعف الاقوال في هذا
الباب الثالث ما اختاره سيد المدارك وكاشف الغطاء حيث اختارا بعد نقل عبارة الذكرى القول بعدم الاعتناء بالشك بعد
في الشك في الشروط وتبعها اختصاصها بالشك في الافعال فان الاول منهما بعد نقل ما في الذكرى قال وهو غير جيد بل خلاف
القواعد المقررة والوجه انه ان شك في الطهارة بعد يقين الحدث فهو محدث يبطل طوافه ان شك قبله او بعده وان شك في نقضها
فهو متطهر يصح طوافه مطلقا وفي الثاني بعد نقل ما في الذكرى وهو الوجه انه ان شك في الطهارة بعد يقين الحدث فهو محدث
يبطل طوافه ان شك قبله او بعده او فيه وان شك في نقضها بعد يقينها فهو متطهر يصح طوافه مطلقا وان تيقن الحدث والطهارة
وشك في المتأخر ففيه ما مر في كتاب الطهارة ولا يفترق الحال في شيء من الفروض بين الكون في الاثناء وبعده وليس
ذلك من الشك في شيء من الافعال التي [illegible] ولا يخفى ان ظاهر المؤلفة شاملة باطلاقها للشك في الشروط المتصلة
بين صورتي تحقق مجاوزة المحل وعدمها [illegible] عليها وما ابعد بين هذا القول وسابقه فهذا تفريط كما ان ذاك افراط
والاوسط الذي هو خيرها [illegible] هو المختار الرابع الفرق بين العبادة المشروطة المتصلة بهذا الشرط
المشكوك فيه وبين غيرها فيحكم بالصحة بالنسبة الى العبادة التي دخل فيها فيبنى على وقوع الشرط المشكوك فيه بالنسبة
الى العمل الذي شك في اثنائه دون غيره من الاعمال فلو شك في اثناء الظهر في الطهارة وفي غيرها من سائر الشروط
بنى على وقوع المشكوك فيه بالنسبة اليها فيتمها من دون اعادة الطهارة واما بالنسبة الى العصر فلا يجوز له الدخول فيها
الا بعد احراز الشرط واختاره في الجواهر فان بنى على اجراء القاعدة المستفادة من الاخبار فقد عرفت ان مقتضاها
التفصيل بين مجاوزة محل المشكوك وعدمها ومعلوم ان الطهارة لم يتجاوز محلها بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة
فان كان يكفي في احراز الطهارة للاجزاء اللاحقة احرازها للاجزاء السابقة بحكم القاعدة فليكف احرازها للاجزاء
السابقة كافيا للعبادات الاخر ايضا اذ لا فرق بين الاجزاء اللاحقة وبين صلوة العصر المتأخرة عن الظهر
التي شك في اثنائها في ان الشك في الشرط بالنسبة اليها شك في الشيء قبل مجاوزة المحل فالتفرقة بينهما في الحكم
مما لا وجه لها الا ان التفصيل بين شرط يكون محل احرازه قبل الدخول في المشروط كالطهارة وبين غيره
كالستر والاستقبال والقبلة فان احرازه ممكن في كل جزء وليس المحل الموظف لاحرازه قبل الصلوة

بالخصوص بخلاف الوضوء فلو شك في اثناء الصلوة في الستر او الاستقبال وجب عليه احرازه في اثناء الصلوة للاجزاء المستقبلة
وهذا الوجه لم نعثر على قائل به مع انه اوجه من الوجوه السابقة لكنه ضعيف في نفسه لان الطهارة السابقة على العمل
ليس شرطا له كما تقدم بل الشرط هو الطهارة المقارنة فاذا شك في الاثناء في الطهارة فهذا الشك بالنسبة الى الاجزاء
الماضية من العمل شك في الشرط بعد تجاوز المحل بخلافه بالنسبة الى الاجزاء المستقبلة السادس التفصيل بين
الشروط التي هي شروط اجزاء العمل واكوانه معا وبين ما لا يكون الا شرطا للاجزاء دون الاكوان فلو شك في اثناء
الصلوة في الطهارة يحكم بالبطلان اذ لا يمكن احراز الشرط في الاثناء فيبطل العمل كلية لعدم احراز الشرط بالنسبة
الى الاجزاء المستقبلة بخلاف ما اذا شك في نجاسة بدنه مع سبق النجاسة قبل الصلوة فانه يمكن احرازه في اثناء الصلوة
للاجزاء المستقبلة وهذا كسابقه غير معلوم القائل لكنه راجع الى المختار من التفصيل بين مجاوزة المحل وعدمها مع قيد زائد
يحكم بالصحة في الاول دون الثاني الحادي عشر من الامور المنبه عليها هو ان الظاهر ان المراد بالشك في موضوع
هذه القاعدة هو الشك الطارئ بسبب الغفلة عن صورة العمل بان يكون الشك في وقوع المشكوك غير مستند الا الى
في مانعية موجود او وقوعه سواء كانت المانعية المشكوكة بحكم الشرع او بحكم العادة فلو شك في غسل ما تحت الخاتم
في الوضوء من جهة الشك في انه لما حرك الخاتم في اصبعه هل وصل الماء تحته مع علمه بانغسال ما تحت الخاتم
بارتماسه في الماء لا ينفع شمول القاعدة لهذا الشك نظرا وكذا الحال لو شك في انه غسل اليد على الوجه المعتبر اما
من جهة الشك في ان غسلها منكوسا مانع عن صحة الوضوء شرعا ام لا بل هذا مما لا اشكال فيه في الحكم بالبطلان لان
مرجع الشبهة في الموضوع الى الشبهة في الحكم الشرعي وليست مشمولة للروايات قطعا بخلاف القسم الاول الذي يمكن
دعوى شمول الاطلاق فانه لو والحالة لو علم كيفية غسل اليد مثلا وانه كان بارتماسها في الماء يمكن الشك في ان
ما تحت الخاتم ينغسل بالارتماس ام لا فيحكم بعدم الالتفات في جميع من ان المتبادر من الاخبار ما اذا كان الشك في موضوع
المشكوك فيه وانه وقع في الخارج ام لا من غير استناده الى مانعية شيء ولو عادة ولان المستفاد من قوله هو حين
يتوضأ اذكر منه حين يشك اختصاص القاعدة بما اذا كان الشك من قبيل مورد هذا التعليل فلا يعم النفيه من غير مورد
ومن ان ظاهر بعض الاخبار الاطلاق الثالث من الشك السار الرابع والمسئلة في غاية الاشكال فلتدبر جيدا
والثاني لا معنى فيه اذا تحقق نية الصلوة وشك هل نوى ظهرا او عصرا مثلا او فرضا

او نفلا استانف احتياطا فلنفس المسئلة صور بعضها محكوم بالصحة من دون اشكال وبعضها محكوم بها مع اشكال ولعل من تين
القرينتين فارقنا عن عموم الخلاف وبعضها داخل فيه قطعا اما الصورة الاولى فمنها ما لو امكن بنائها بتعيين احدى الصلوتين
على التفصيل شرعا كما لو دخل في الوقت المشترك في رباعية ثم شك في اثنائها انه هل نوى الظهر او نوى العصر فهذه الصلوة ظهر
في نظر الشارع فيستمر على نية الظهر ويتمها ظهرا الا انه ان كان نوى الظهر فنيته الظهرية في الاثناء ان لم تؤكدها لم تنافها
وان كان نوى العصر فنيته العصرية عدول كما لو علم انه نوى العصر غفلة قبل اداء الظهر فانه يجب عليه العدول واما الصورة
الثانية فمنها ما اذا امكن تعيين ما في الذمة وان لم يمكن تعيين احدى الصلوتين تفصيلا كما لو كان عليه ظهر من يوم وعصر
من يوم وقد دخل في رباعية قضاء ثم شك في الاثناء انه نوى قضاء الظهر او نوى قضاء العصر فعلى القول بسقوط الترتيب
يمكن البناء على ما نواه حين الافتتاح سواء كان ظهرا او عصرا ثم يأتي برباعية مرددة بين الصلوتين بقصد ما في الذمة
ففي البناء على ما قام فيه ثم الاتيان برباعية مرددة قاصدا بها ما في الذمة اشكال ناش من اعتبار الجزم بالعنوان الا
من الظهرية والعصرية والفرضية والنفلية ونحوها فيبطل لعدم الجزم ومن انه لا دليل على اعتباره كما ورد الاكتفاء بالنية
الترديدية فيمن نسي تعيين الفائتة اليومية فانه يصلي ثلث صلوات ثلثا ينوي بها المغرب واربعا مرددة بين الظهر
والعصر والعشاء ثم يخير بين الجهر والاخفات وثنتين ينوي بها الصبح كما رواه الشيخ ره باسنادين صحيح وحسن عن
ابي عبد الله عليه السلام قال من نسي صلوة من صلوة يومه واحدة ولم يدر اي صلوة هي صلى ركعتين وثلثا واربعا
وفي مرفوع الحسين بن سعيد المروي عن المحاسن سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلوة من الصلوات الخمس لا يدري
ايتها هي قال يصلي ثلثة واربعة وركعتين فان كانت الظهر او العشاء او العصر كان قد صلى وان كانت المغرب والغداة
فقد صلى الخبر وفي هذا الخبر تصريح بالنية الترديدية في حق كل من لم يدر ما في ذمته من الصلوات ولذا تعدى
الاصحاب الى ما لو كانت الفائتة من صلوة السفر فاكتفوا باثنتين ثنائية مطلقة اطلاقا رباعية ومغربا وخالف ابن ادريس
مع موافقته فيما تقدم نظرا الى اختصاص النص بالصورة السابقة فالتعدية الى غيره قياس وزعما منه حصول الاجماع
في الوجوب بثلث فقط لكنه محجوج بما ستقف من الخبر من عموم العلة فان قوله فان كانت الظهر او العشاء او العصر
كان قد صلى معناه انه اتى بما هو مطابق للمطلوب الواقعي له انه كان كذلك بعنوانه فانه علة ف[illegible] التعليل

فيه الكبرى مسلمة فالمناط المذكور ~~بعينه~~ موجود هنا ايضا فهو وجه لعدم الاكتفاء بالنية الترديدية وح
انه بعد ما تامل في النص والفتوى في نظير المقام يرتفع الاشكال في الاكتفاء بالنية الترديدية بل يمكن الاستيناس
في الجملة بالاكتفاء بها فيما اذا كان اجيرا على ظهرين كل واحد منهما لشخص ثم دخل في رباعية وشك في انها
ايتهما فيبني على ما قام فيه ثم يأتي برباعية قاصدا بها ابراء ما في الذمة وكذا لو كان عليه صلوتان من صلوة ليلة او في
كل واحد منهما للميت وشك في اثناء واحدة منهما انها ايتهما فيبني على ما قام فيه فيأتي باخرى قاصدا بها ابراء ما في
الذمة او للميت الاخر لكن الفرق بين ما نحن فيه وبين هذين المثالين هو ان فيما نحن فيه لا يعلم عنوان الصلوة
وفي المثالين يعلم المذكور ولا يعلم المنوب والميت تفصيلا وربما يتمسك لعدم مانعية النية المرددة بالاصل وضعفه
ظاهر فان الشك في تردد النية يوجب الاحتياط لا البرائة وما شابهها كما لا يخفى وذلك لما قرر في
الاصول من ان مرجع الشك في الجزئية الى الشك في حصول الاطاعة وليس من الشك في المانعية الراجع
الى الشك في الشرطية الذي يرجع فيه الى البرائة لا الاحتياط على المشهور وكيف كان فالاقرب الاكتفاء
بالنية المرددة واما الصورة الثالثة فهي التي لا يمكن فيها احراز احدى الصلوتين لا تفصيلا ولا ترديدا كما
لو صلى الظهر ثم دخل في رباعية في الوقت المشترك وشك في الاثناء فانه نوى الظهر غفلة عن انه صلاها
او نوى العصر وفي مثله لا يمكن احراز احديهما حلا لعدم المرجح ومن ثم ذهب الاكثر الى البطلان والاستيناف
اذ لا معين لاحديهما من الاصول والادلة نعم عن الشهيد ره الحكم بالصحة عملا باصالة الصحة وفيه انه مع تسليم
في امثال المقام وجريانها لا تثبت العصرية فان هذه عمدة الاثر انه لو تردد شئ بعد فارة او قرنفلة فاصالة
الطهارة فيه لا تثبت انها قرنفلة ولو تردد مائع بين الخل والخمر لا يحكم باصالة الحل انه خل ولو تردد حيوان بين
الكلب والمعز لا يثبت باصالة الطهارة او الحل انه معز نعم لبعضهم حكم فيما لو تردد الثمن بين الخل والخمر بانه خل
عملا باصالة الصحة لكن العلامة ره في نظير المسئلة حكم في باب الاجارة بالتشكيك فحكم باجرة المثل في بعض الصور
هنا ولكن جماعة كالفاضلين في [illegible] وكره وعده والشهيدين ره في كره [illegible] والمحقق الثاني في جامع المقاصد

والسيد في ئه وكاشف اللثام في كشفه فصلوا بين ما لو علم ما قام له فحكموا بالصحة وما لو لم يعلم ذلك فلا قال ره في
الشهيدين ره في حق بعد نقل عبارة العلامة ره هذا اذا لم يعلم ما قام اليه والا بنى عليه عملا بالظاهر فيما انه نوى
في نفس ان يفعل واستحسنه في ئه وقابل فيه في ضة بانه لا دليل على جواز الاكتفاء بمثل هذه القرينة واستدل
للتفصيل المذكور بوجوه منها اصالة عدم الصارف عما نوى في نفس ان يفعل وفيه انه من الاصول المثبتة فلو عزم ا
الحاكوة فحوهم لم يعلم انه وصل اليها ام لا فباصالة عدم الصارف عما نواه لا يثبت انه وصل اليها ودخل فيها
فهو اذن باكل وشرب ومنها ما في ئه واستحسنه في ئه من العمل بالظاهر وفيه انه عمل بغير العلم ولم يدل عليه
دليل فلا بد من التوقف ولا اقراد في تقديم الظاهر على الاصل كما صرح في حاشية ئه ومنها بعض الاخبار
المدعى دلالته عليه مثل ما روى عن الحسن بن محبوب الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن عبد العزيز والظاهر
انه عبد العزيز بن عبد الله العبدي الذي ضعفه النجاشي ويحتمل ان يكون ابن المهتدي الثقة عن عبد الله بن ابي يعفور
الثقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل قام في صلوة فريضة فصلى ركعة وهو ينوي انها نافلة قال هي التي
قمت فيها وقال عم اذا قمت وانت تنوي الفريضة فدخلك الشك بعد فانت في الفريضة على الذي قمت له وان كنت
دخلتها وانت تنوي نافلة ثم انك تنويها بعد فريضة فانت في النافلة وانما يحسب للعبد من صلوته التي ابتدء في صلوته
وهذا الخبر يتضمن حكم مسائل ثلثه فالاولى كليته الاولى ما سئله الراوي وهي مسألة ما اذا دخل الرجل في صلوة فريضة
فهل الذي دخل فيها كان ناويا للفريضة ثم ذهل عن نيته وظن انها نافلة فصلى ركعة وهو ينوي انها نافلة فاجاب عليه السلام
بان هذه الصلوة هي الصلوة التي قام فيها يعني الفريضة وهذه المسألة لا دخل لها بمسئلتنا اصلا الثانية ما فرضه الامام عم
وهي انه اذا قام الرجل لاجل الصلوة وهو ينوي في حال القيام الفريضة ودخله الشك بعد ما قام في الصلوة ودخل فيها انها
كانت فريضة او نافلة يعني انه لم يدر انه حال افتتاح الصلوة نوى فريضة او نافلة فاجاب عم بان صلوته هذه محكومة
بانها فريضة مطابقة لما قام له لان قيامه كان لاجل الفريضة وفي قوله عم على الذي قمت له اشارة الى علة الحكم وانه عم
كونها محكومة بانها فريضة دون انها نافلة هو انه قام لاجل الفريضة لا النافلة فدل على ان مجرد نيتها ابدء عند الشك في المعين له

اذا كان احد طرفي الشك فلو شك في اثناء الصلوة انها كانت صحة تحقق النية فريضة او نافلة فان كان عالما بانه قام
لاجل انها كان ذلك معينا لاحد طرفي الشك فيرتفع الحيرة بذلك فيبني على ما قام له وهذه المسألة هي التي بحث عنها
والحكم الذي ذكره الامام عم هو الذي افتى به الجماعة الثالثة ما فرضه الامام عم ايضا واجاب عم عنه وهي مسألة ما اذا دخل
في الصلوة وهو ينوي حال الدخول فيها نافلة يعني انه تحقق نيته انها نافلة حال الدخول لا حال قبل الدخول ثم ذهل عن نيته
فظن انها فريضة فنواها فريضة ثم تذكر النية السابقة واجاب عم بان هذه محكومة بانها نافلة ثم اشار عم الى علته الحكم
بقوله عم وانما يحسب للعبد من صلوته التي ابتدء في صلوته وهذه العلة مشتركة بين هذه المسألة والمسألة الاولى ولا تعم
الثانية لان ابتداء الصلوة فيها غير معلوم وانما المعلوم قيامه لاجل الفريضة والقيام قبل الصلوة لا ابتداؤها فابتداؤها
مردد بين الفريضة والنافلة لكن عرفت ان الامام عم في المسألة الثانية اكتفى بما علم حال القيام وجعله معينا لاحد طرفي
الشك فظهر اشتمال الخبر على بيان الحكم في المسائل الثلثة كلها معللة الاولى والثالثة التي هي عكس الاولى معللتان
بقوله عم انما يحسب للعبد الخ وهما خارجتان عن المقام والثانية معللة بقوله عم على الذي قمت له وهي المسألة المبحوث عنها
بعينها ثم انه قد نافش بعضهم في دلالة الخبر على ما ذكره الجماعة من التفصيل مدعيا ان المسائل الثلث باسرها خارجة عن
المقام اما الاولى والثالثة فواضح واما الثانية فلان الامام عم قابلها بالثالثة وقرينة المقابلة تشهد على دخولهما
تحت عنوان واحد فلا بد من ارتكاب احد امرين اما ارجاع الثانية الى الثالثة فيخرج كلاهما عن محل النزاع ويكون المسائل
الثلث كلها خارجة عما نحن فيه واما ارجاع الثالثة الى الثانية فهذا غير ممكن قطعا اذ لا يمكن ان يراد بقوله عم وان
كنت دخلت فيها وانت تنوي النافلة ان النية المحققة لم تكن حال الدخول بل حال قبل الدخول فالتعبير بالدخول تجوز
والمراد به التهيؤ له وكذا لا يمكن ان يراد بقوله ثم انك تنويها بعد فريضة الشك لانه صريح في انه غفل عن نية النافلة
وزعم انها كانت فريضة فاستمر على نية الفريضة وكيف يمكن ان يراد بمثل هذه العبارة الصريحة في هذا المعنى الشك
في انه نوى فريضة او نافلة كما هو مفروض المقام فتعين ارجاع الثانية الى الثالثة وهو ممكن بادنى تكلف بان يراد
بقوله اذا قمت وانت تنوي الفريضة الظاهر في حصول النية حال القيام خلاف ظاهره وهو ان النية حصلت بعد القيام
وهو حال الدخول فيكون جملة وانت تنوي الفريضة جملة حالية لا حال القمت حالا مقدرة لا محققة نظير شكرا او كفرا

في قوله ثم انّ ههنا اشكالاً اذ شك كثيراً او كفوا على قول بعض المعاصرين وقول ابن مالك معترضا على النيل المصطفى فقد ذكر بعض الاجلاء
انّ مصليا حال القصد لقوله احد اذ لا يمكن اتحاد زمان الحدث والصلوة فقوله ثم وانت تنوي الفريضة حال القصد لقوله
قمت في زمان القيام متقدم مع زمان فرض نية الفريضة لا مع زمان اصل نية الفريضة بل زمان نية الفريضة يكون بعد زمان القيام
وهو زمان تكبيرة الاحرام وبان يراد بقوله ثم ودخلك الشك بعد الظاهر في حصول الشك في انه نوى فريضة حال تكبيرة
الاحرام نافلة خلاف ظاهره وهو ان يحمل الشك على مجرد الغفلة لا الاحتمال المساوي فيكون المراد انه بعدما دخل في الصلوة
بنية الفريضة دخلته الغفلة والذهول فظن انها نافلة واستمر على نية النافلة حتى تذكر فلا تداعي الى ارجاع المسئلة الثانية
الى ما يكون قسما للثالثة كون سوق الحديث ذلك فلا يمكن القول بان المسئلة الثانية منه داخلة لانه منه داود آخر قوله
يشهد على ذلك ان قوله ثم وانما يحسب للعبد الخ ظاهر في كونه علة مشتركة لهما هذا ولكن الانصاف ان ابقاء كل فقرة
على ظاهرها اولى من ارتكاب هذه التكلفات فالوجه ان يقال ان المسئلة الاولى فهي التي تعرض فيها الامام عليه السلام
لجواب السائل واعطاه حقه واما الثانية فهي مستفادة منه وانما تعرض لها الامام عليه السلام لانها والمسئلة الاولى متشابهتان
لتشابههما في الفرض والحكم وقد رام ع بذلك اكمال افادة السائل بتعليمه المسائل واما الثالثة فهي عكس فرض السائل
وانما تعرض لها ليبلغ المسائل الثلاثة الى اصول الحكم وعلته فلا حاجة الى صرف الفقرات عن ظاهرها ومن جملة الاخبار
ما رواه الشيخ ره والكليني عن عبد الله بن المغيرة في الحسن بابراهيم بن هاشم قال في كتاب حريز انه قال اني نسيت صلوة
فريضة حتى ركعت وانا انويه تطوعا قال فقال هي التي قمت فيها ان كنت قمت وانت تنوي فريضة ثم دخلك
الشك فانت في الفريضة وان كنت دخلت في نافلة فنويتها فريضة فانت في النافلة وان كنت دخلت في فريضة ثم ذكرت
نافلة كانت عليك فامض في الفريضة تضمن هذا الخبر مسائل اربع الاولى ما تضمن جواب السائل وهي عين المسئلة
الاولى في الخبر السابق الثانية عين الثانية فيه كما ان الثالثة عين الثالثة الرابعة مثل ما لو دخل في الفريضة
ثم تذكر انه فاتت منه نافلة والظاهر انها الراتبة فقال الامام ع ان المضي في الفريضة واجب ولا يجوز رفع اليد
عنها والاتيان بالنافلة اذ لا يجوز العدول من الفريضة الى النافلة التي كانت عليه فالفقرة الثانية من هذا الخبر
الخ ظاهرة في تفصيل الجماعة وان امكن التأمل فيها بمثل ما في الخبر الاول الا ان ذلك في البادي لكن التأمل
الصادق يعطي ما ذكرناه هذا كله فيما اذا تحقق نية الصلوة وشك فيما نواه في اثناء الصلوة واما اذا تحقق نية الصلوة
وشك

وشك فيما نواه في اثناء الصلوة واما اذا تحقق نية الصلوة وشك فيما نواه بعد الفراغ فلها صور الاولى ما يمكن تصحيحها
وكذا التصحيح ما لم يأت بالنية المرددة كما اذا صلى في الوقت المشترك رباعية وشك انها كانت ظهرا او عصرا فيبني
على ما نواه ظهراً كان او عصراً لانه ان كان نوى الظهر فقد نوى ما هو وظيفته من تقديم الظهر وان كان نوى بها العصر
فلا اشكال في ان الاتيان بصلوة العصر مع اعتقاد انه صلى الظهر في الوقت المشترك لا يقدح في صحة صلوة العصر
بعد ان الترتيب من الشرائط العلمية دون الواقعية فهذه الصلوة بناء على كفاية النية المرددة كما هو الاصل عند بعض
ويدل عليه عموم التعليل في مرفوعة الحسين بن سعيد المتقدمة لا تأمل في صحتها فيأتي برباعية مرددة بين العصر والظهر
لقصدها في الذمة وقد يحكى احتمال الصحة بذلك عن التذكرة ولكن والافتاء به في الكتب واصل تعيينه في محله ولا وجه له
الا اذا علم ما قام له الثانية ما لا يمكن تصحيحه بوجه ولا التصحيح ما لم يعد كما لو صلى الظهر ثم غفل وصلى رباعية في الوقت
المشترك وشك بعد الفراغ في انه نوى الظهر غفلة عن الاتيان بها ام العصر كما هو وظيفته فهذه الصلوة بعينها
لا يمكن تصحيحها بوجه لانه ان نوى بها الظهر فلغو صرف او العصر فصحيحة فالامر دائر بين الصحة والفساد ولا يحصل
الصحة والعصرية الا اصالة الصحة لو جرت كما قيل لكنها كغيرها من الاصول لا تثبت عنوان المأمور به كالعصرية واثبات الصحة
مجزية عما عليه نعم لا بأس بالتفصيل بين ما علم بالصحة اذا علم ان ما قام له هو العصر فيبني على العصر
لا معتبر في نية الثالثة اذا اشك في اعداد الرباعية فان كان في الاولتين اعاد
من غير فرق بين الرباعية وغيرها كما في المدارك وغيره والجواهر وغيرها وقول علمائنا اجمع الا ابا جعفر بن بابويه
قال لو شك بين الركعة والركعتين فله البناء على الاقل كما عن المقنع وكذا وعليه الاجماع كما عن الانتصار والخلاف والغنية
والسرائر والناصرية وارشاد الجعفرية وعن ظاهر التذكرة والمعتبر لم اجد نسبة الخلاف الى احد منا قبل المنتهى ويدل
على القول الاول مضافا الى الاجماعات روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ ره عن الفضيل بن عبد الملك في الصحيح قال
قال لي ابو عبد الله عليه السلام اذا لم تحفظ الركعتين الاولتين فاعد صلوتك وما رواه الشيخ ره عن رفاعة في الصحيح
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل لا يدري ركعة صلى ام اثنتين قال يعيد وما رواه الشيخ ره عن ابي بصير في الصحيح
عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سهوت في الركعتين الاولتين فاعدهما حتى تثبتهما وما رواه عن الحسن بن علي الوشاء

في الحسن ره قال قال لي ابو الحسن عليه السلام اذا اخذ الاعادة في الركعتين الاولتين والسهو في الركعتين الاخيرتين وما رواه الشيخ
عن محمد بن مسلم في الصحيح قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل شك في الركعة الاولى قال يستأنف وما رواه عن ابن مسكان
في الصحيح وعن عنبسة بن مصعب في الضعيف قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اذا شككت في الركعتين الاولتين فاعد وما رواه
الكليني ره في الضعيف قال قال اذا سها الرجل في الركعتين الاولتين من الظهر والعصر فلم يدر واحدة صلى ام اثنتين
فعليه ان يعيد الصلاة وما رواه الكليني ره ايضا في الموثق عن اسمعيل الجعفي وابن ابي يعفور عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام
انهما قالا اذا لم تدر واحدة صليت ام اثنتين فاستقبل ومثل ما دل على نفي السهو في العشر التي فرضها الله تعالى وثبوتها
في السبع التي اضافها رسول الله صلى الله عليه وآله بعد ولادة الحسنين عليهما السلام ويدل على الاعم قول ابن بابويه ره ايضا روايات
مثل ما رواه الشيخ ره عن الحسين بن ابي العلاء في الحسن ره قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يدري ركعتين صلى
ام واحدة قال يتم وما رواه عن عبد الرحمن بن الحجاج في القوي عن ابي ابراهيم عليه السلام قال في الرجل لا يدري ركعة
صلى ام اثنتين قال يبني على الركعة وفي الطريق السندي بن الربيع وهو غير موثق في كتب الرجال الا ان لكتابه رواية
صفوان وغيره وفيه اشعار بحسن حاله وما رواه عن عبد الله بن ابي يعفور في الموثق قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل
لا يدري ركعتين صلى ام واحدة قال يتم بركعة وما رواه عن الحسين بن ابي العلاء في الحسن عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل
لا يدري ركعتين صلى ام واحدة فقال يتم صلاته واجاب الشيخ ره عن هذه الاخبار اولا بانها اخبار قليلة وما تضمن
الاعادة كثيرة جدا ولا يجوز العدول عن الاكثر الى الاقل وثانيا بالحمل على النافلة وفي كلا الحملين بعد
الا انه لا بأس به لضعف هذه الروايات من حيث السند ولو صح سنده لامكن القول بالتخيير بين البناء على الاقل والاستيناف
كما اختاره ابن بابويه ره في جملة بعد نقل الاخبار وجواب الشيخ ره والاقرب في الجمع بين الاخبار التخيير والاحوط
الاعادة لحصول البراءة بها يقينا وعن الكفاية انه مال الى هذا القول وحكي عن المفاتيح ايضا والقم والعجب من هؤلاء
الجماعة حيث يعترض بعضهم بان وجه العدول عنها ليس الا ضعفها ولو صح سندا امكن القول بالتخيير مع ان اعراض الاصحاب
عن الصحاح الثلاثة يضعفها عن درجة الاعتبار وح لا مجال للتخيير جمعا بين الاخبار لان التخيير فرع التكافؤ وهو
فرع الاعتبار ولو سلم الاعتبار فكيف يلغى المرجحات كالاكثرية وموافقة العامة مع ان مرتبة التخيير بعد مرتبة الترجيح

وكيف لا يتعين هذه الاجماعات المستفيضة التي توجب القطع او الظن المتاخم للقطع به وحينئذ فنحمل بعضهم القول بالتخيير
على وجه التخيير مع ما يرد من تعارض اسانيد هذه الاخبار واعراض الاصحاب عنها وقلتها بالنسبة الى الاخبار
الاولة وموافقتها للعامة ومع الامكان تأويلها الى ما فهم من دونه بعد شرط كما فعله الشيخ ره تبرعا ومع امكان
ارجاع دلالة بعضها الى ما يوافق الاخبار الاولة بان يراد بقوله ره يتم او يتم صلاته الاتمام بالاعادة فهو
مع مخالفتها للاجماعات المستفيضة حتى من نفس القائل بالتخيير فانه نسب القول بالاعادة في الامالي الى دين الامامية
ولم يتعرض للمسئلة في الهداية بل قال في المقنع بعد موافقة الاصحاب في لزوم الاعادة وروي ابن علي ركعة وكيف كان
فالمسئلة واضحة جدا ثم انه ذكر بعضهم توقف تنقيح المسئلة على الخلاف الواقع بينهم في اكمال الركعة فانهم فيه على
اقوال اربعة فذهب بعضهم الى انها تتم بتمامية الركوع اخذا ذلك من عادة الركعة لانها واحدة الركوع كما ان
السجدة واحدة السجود ولحصول معظم الاجزاء بالركوع فيجتزى به تنزيلا للاكثر منزلة الجميع ولما ورد في صلوة الآيات
انها عشر ركعات يتحقق في كل ركعتين منها وهذا القول منسوب الى السيد ابن طاوس ره في البشرى والمحقق ره في
البغدادية كما صرح به السيد الطباطبائي ره في المصابيح وذهب بعض الى ان تمامية الركعة بتحقق وضع الجبهة في السجدة الثانية
وان لم يتحقق ذكر الواجب فاستمرار بقاء الوضع بمقدار الذكر الواجب مستقل لا يسمى اخلالا في مفهوم الركعة وهذا
القول منسوب الى الشهيد ره في الذكرى وذهب ثالث الى ان تماميتها بتمامية الذكر الواجب في السجدة الثانية فرفع
الرأس خارج منها فلا مدخل له في تحقق معنى الركعة نعم هو محقق للفرد ما خوذ في قوامه كما ان الوقفة الثانية في قول
الشيخ الرئيس في القانون ان النبضة تتم بحركتين ووقفتين كل منها لها ليست مقومة لماهية النبضة بل هي
مشخصة لها لا ترى ان حقيقة الشيء تتحقق بتحرك الحيوان في مسافة ما وانما الوقفة لاجل تجدد زمان مشخصة له
لان الشيء ربما يتحقق قبل الوقفة بكثير وانما الوقفة مخصصة لكونه شبيهة فهي ما خوذة في قوام الفرد لا في قوام الماهية
وهذا القول منسوب الى الشهيد ره والمحقق ره الثانيين في حق دفنه وذلك والمقاصد العلية وفوائد الشرائع بل حكي

عن الشهيد ره ايضا وقواه في الجواهر بل يمكن تنزيل كلماتهم عليه فيكون هو المشهور لا القول الثاني وذلك لان توقف
تمامية الركعة على رفع الراس لا ينافي خروج الرفع عن مسماها فالركعة اسم للمقدار الذي يتحقق باكمال الذكر ومن افراد
مسماها ما تحقق مع ترك الرفع لا ان الرفع موقوف عليه فتم وذهب بعض الى ان حقيقة الركعة لا تتم الا برفع الراس
بحيث ياخذ في قوام اصل الماهية وقيل انه ظاهر المشهور واختاره في المصابيح وهذا الخلاف يظهر ثمرته في غير
ما نحن فيه من المسائل التي علق فيها الحكم على عنوان الركعة كمسألة ادراك الامام قبل ادراك الركعة ومسألة مزاحمة نافلة
الفريضة فيمن ادرك اربع ركعات من الوقت قبل طلوع الفجر الثاني واما في مسئلتنا هذه فلا يظهر ثمرة هذا الخلاف فيها وذلك
لعدم تعلق الحكم بنفس الركعة بل الحكم انما تعلق بالشك الحاصل فيها بل القول الاول لا يبعد ان يقال جدا ايضا ان الشك
الواقع في اثناء ذكر السجدة الثانية من الركعة الثانية لا يكون ملحقا بالشك الواقع في الاخيرتين وانما هو شك واقع
في الاولتين اما حقيقة او حكما اجماعا فلا وجه لبناء المسئلة على ان الركعة تتحقق بوضع الجبهة في السجدة الثانية ام لا
فضلا عن بنائها على انها تتحقق بالركوع ام لا نعم يمكن بناؤها في الجملة على انها تتحقق بمجرد الذكر الواجب في السجدة الثانية ام لا
بل يحتاج الى رفع الراس ايضا فان الشك الواقع بعد الفراغ من الذكر الواجب في السجدة الثانية من الركعة الثانية شك بعد الفراغ
من الاولتين وبعد انبائها على الاول وشك في الاولتين وقيل انبائها على الثاني فعلى الاول تصح الصلوة في الجملة واما
على الثاني فلا بد من الحكم بالابطال سواء قلنا ان مناط الحكم بالبطلان هو عدم سلامة الاولتين عن الشك في العدد فلو سلمتا
عن الشك في عددهما تصح الصلوة وان صدق كونهما ظرفا للشك او قلنا بان مناط الابطال هو كونهما ظرفا للشك
وان سلمتا بجميع اجزائهما عن الشك في العدد ثم ان الاقرب هو القول الثالث ولعله المشهور المتداول بينهم وان كان المنسوب
الى الشهرة هو الرابع كما صرح به في الجواهر تبعا للمدارك وغيره وتحقيقه خارج عن محل الكلام ثم ان على هذا القول ينبغي
الاشكال في الشك الواقع قبل رفع الراس من السجدة الثانية من الركعة الثانية وبعد تمامية الذكر الواجب فان مقتضى
اكثر الروايات التي فيها الحكم بصحة الصلوة وهي الروايات المعلقة لصحة الصلوة بسلامة الاولتين عن الشك او بحفظها
عنه او باثباتها وظاهر ومقتضى بعضها الحكم بالبطلان وهي الاخبار المعلقة الحكم بالبطلان بوقوع الشك في الاولتين
الصادق في الفرض فان رفع الراس وان كان خارجا عن ماهية الركعة الا انه لا تتحقق لها الا هو فما لم يتحقق الشخص

تمامية

يعني

يعني ان الشك وقع في الركعة ولعل ارجاع هذه الطائفة الى الطائفة الاولى اولى فهو جامع ملاحظة ان المستفاد
من الاخبار ان المحكم في الحكم بالبطلان هو ان الشك لا يدرى به وقوع شيء من الاولتين في حال الشك في عددهما كما ان
العلة في الحكم بالصحة هو نقيض ذلك وهذه العلة محققة في الفرض ضرورة ان الاولتين قد ادرك السهو في الركعتين الاخيرتين ليس معنى
ان الشرط في صحة الصلوة تعلق السهو بالاخيرتين وان لا يحكم بالبطلان اذا تحقق السهو في الاوسطة كما اذا رفع راسه
من السجدة الثانية من الركعة الثانية فشك قبل الدخول في الثالثة فيعلم من ذلك ان تحقق السهو في الاوسطة ملحق
بالسهو الواقع في الاخيرتين ومعلوم ان رفع الراس لما كان خارجا عن الركعة فالسهو الواقع حاله كالسهو الواقع في الاخيرتين
في الحكم بالصحة والعلاج والحاصل ان الاقرب في الفرض هو الحكم بالصحة لا البطلان فلاحظ وتامل ولا معتمد في الشرائع
وكذا اذا لم يدر كم صلى قلت لا اشكال في ان من لم يدر كم صلى واحدة ام اثنتين ام ثلاثا ام اربعا بطل
التسنين والادلة المتقدمة جميعا تدل على وجوب الاعادة وانما افردوها بالذكر تبعا للنص ضرورة ان عمل
المتشرعة لم يمن اهماله ولو كان الحكم المستفاد منه هو الذي يستفاد من غيره فهذا الحكم مستفاد من ادلة منصوصة
الى النصوص الخاصة والمخالف فيه هو ابن بابويه على ما يستفاد من الفقيه كما صرح به في ك وغيره ومن النصوص
الخاصة مثل ما رواه الكليني عن صفوان في الصحيح عن ابي الحسن عليه السلام قال ان كنت لا تدري كم صليت ولم يقع
وهمك على شيء فاعد الصلوة وما رواه الشيخ عن عبد الله بن ابي يعفور الثقة باسناد عن احدهما عن ابراهيم
بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا شككت فلم تدر افي ثلاث انت ام في اثنتين ام في واحدة ام في اربع
فاعد ولا تمض على الشك وما رواه ايضا عن زرارة وابي بصير احدهما عن ابراهيم بن هاشم قال قلت له
الرجل يشك كثيرا في صلوته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه قال يعيد قلت فانه يكثر عليه ذلك كلما اعاد شك
قال يمضي في شكه الحديث وما رواه الشيخ عن علي بن يقطين معتبرة عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام
في الصحيح قال سألته عن الرجل يقوم في الصلوة فلا يدري صلى شيئا ام لا فقال يستقبل ومثل ما في رواية
نعم في بعض انما يعيد من لا يدري ما صلى ويدل على البناء على الاقل كما هو مذهب الصدوق ما رواه الشيخ وعن علي

بن يقطين في الصحيح قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يدري كم صلى واحدة او اثنتين ام ثلثا قال عليه السلام يبني على الجزم
ويسجد سجدتي السهو ويتشهد خفيفا وحمله الشيخ ره على ان المراد بالجزم استيناف الصلوة وحمل الامر بالسجود على الاستحباب
وفيه بعد ويشكل في كرى انه لا يجمع بين سجدتي السهو وبين استيناف الصلوة واعادتها وجوبا ولا استحبابا وحملها
الفاضل ره على كثير السهو وهو ايضا بعيد على ان البناء على الجزم لا ينطبق على حكم كثير السهو وما روي ايضا عن صفوان في الصحيح
وعن عنبسة بن مصعب في الضعيف قال سألته عن الرجل لا يدري ركعتين ركع ام واحدة ام ثلثا قال عليه السلام يبني صلوته على ركعة واحدة
يقرء فيها بفاتحة الكتاب ويسجد سجدتي السهو وعن عبد الله بن مغيرة في الموثق وهو من اصحاب الاجماع عن علي بن ابي حمزة الضعيف
عن رجل صالح قال سألته عن الرجل يشك فلا يدري واحدة صلى ام اثنتين ام ثلثا ام اربعا فيلتبس عليه صلوته قال عليه السلام كل ذا قال نعم
قال فليمض في صلوته ويتعوذ بالله من الشيطان الرجيم فانه يوشك ان يذهب عنه قال الصدوق ره وروى سهل بن اليسع
في ذلك عن الرضا عليه السلام انه قال يبني على يقينه ويسجد سجدتي السهو بعد التسليم ويتشهد تشهدا خفيفا وطريقه الى سهل
من الحسن بابراهيم بن هاشم وسهل ثقة ثم قال وقد روي انه يصلي ركعة من قيام وركعتين وهو جالس وليست هذه الاخبار مختلفة
وصاحب هذا السهو بالخيار باي خبر منها اخذ فهو مصيب وحمل رواية علي بن ابي حمزة في النوافل واحتمل حملها على من يكثر عليه السهو
قال في ذخيرة والاقرب في الجمع بين هذه الاخبار الحمل على التخيير ولكن العدول عن الاخبار الكثيرة المعتضدة بالشهرة الى الخبر
مشكل والجمع بالحمل على ان الاحوط الاحتياط بالاعادة انتهى وهذا جيد جدا للزوم العدول عن الاخبار الكثيرة الى الاخبار القليلة المجبورة
وعن الاجماع المحكي في المنتهى حيث قال وعليه [illegible] لزوم الاعادة علينا فالاقرب هو ذلك والله الهادي [illegible]

وان تيقن الاولين وشك في الزائد وجب عليه الاحتياط ومسائله اربعة الاولى من شك بين

الاثنتين والثلث بنى على الثلث واتم وتشهد ثم استانف ركعة من قيام او ركعتين من جلوس فقد ذكر
ثاني الشهيدين ره ان الوجه في تخصيصه هذه المسائل الاربع بالذكر وجوب معرفتها عينا بخلاف غيرها من مسائل الشك والسهو فان معرفتها
انما تجب كفاية ويشكله في [illegible] بعدم ما يدل على التفرقة المذكورة وقال بعضهم ان معرفة هذه المسائل شرط في صحة الصلوة
ويستبعد في [illegible] والمتعمد في [illegible] لعدم ما يدل على الفرق والاشتراط قيل وفي قوله وان تيقن الاولين اشعار
بان الركعة تتم باكمال الذكر لان الاولين لم [illegible] الرفع من السجدة الثانية من الركعة الثانية وفيه انه مصادرة مع

ان المشهور دخول الرفع في مسمى الركعة وكيف كان فنسبة البناء على الاكثر مع ضم صلوة الاحتياط احتياطا لا اتمام فيه نظر اذ
يبني على الاقل [illegible] ووجه كونه احتياطا ان البناء على الاقل يحتمل الزيادة في الصلوة وهي خلل لا يتدارك بخلاف
البناء على الاكثر فان غايته لزوم النقص احيانا وهو يتدارك بصلوة الاحتياط كما يرشد اليه التعليلات الواردة في
الاخبار لصلوة الاحتياط ثم ان الوجه في البناء على الاكثر في المسئلة الاولى والاحتياط امران احدهما الاجماعات
المحكية كما عن الانتصار والغنية وظاهر السرائر ومجمع البرهان بل عن الصدوق ره في الامالي انه من دين الامامية
الثاني القاعدة الكلية المستفادة من الاخبار مثل ما رواه الكليني ره عن عمار الساباطي قال قال ابو عبد الله عليه السلام كلما دخل عليك
من الشك في صلوتك فاعمل على الاكثر فاذا انصرفت فاتم ما ظننت انك نقصت وما رواه عنه ايضا قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن شيء من السهو في الصلوة فقال الا اعلمك شيئا اذا فعلته ثم ذكرت انك اتممت او نقصت لم يكن عليك
شيء قلت بلى قال عليه السلام قال اذا سهوت فابن على الاكثر فاذا فرغت وسلمت فقم فصل ما ظننت انك نقصت فان
كنت قد اتممت لم يكن عليك في هذه شيء وان ذكرت انك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت ومثل ما رواه في الفقيه
فقال قال ابو عبد الله عليه السلام لعمار يا عمار اجمع لك السهو كله في كلمتين متى ما شككت فخذ بالاكثر فاذا سلمت فاتم ما ظننت
انك نقصت وربما توهم بعض الاصحاب في هذه المسئلة التمسك ببعض الروايات منها ما رواه في الكافي باسناده
عن زرارة عن احدهما عليهما السلام في حديث قال قلت له رجل لا يدري اثنتين صلى ام ثلثا قال ان دخله الشك بعد دخوله
في الثالثة مضى في الثالثة ثم صلى الاخرى ولا شيء عليه وفي الوسائل بعد نقله قال الفاضل قوله مضى في الثالثة يعني
يبني على الثلث ويتم الصلوة وقوله ثم صلى الاخرى يعني ركعة الاحتياط بعد الفراغ بقرينة لفظ ثم مع ما مر من رواية اخرى
وفي الجواهر لعل المراد بدخوله في الثالثة احراز الثنتين كما ان المراد بقوله مضى في الثالثة على معنى تقبيلها رابعة
ويراد حينئذ بقوله الاخرى الركعة الاحتياطية ولا يقدح عدم فصلها في الرواية المحتملة فانه كثير من الاخبار [illegible] هذا
التعبير عن الركعة الاحتياطية ويحتمل ارادة البناء على انها ثالثة من المقرينة على ارادة [illegible]

اقول ظاهر الخبر بتمامه مع ملاحظة التقدم في الاخرى الظاهرة في ارادة الركعة الرابعة لا صلوة الاحتياط هو ان الشك الواقع
بين الاثنتين والثلث اذا وقع حال دخول المصلي في الثالثة المتيقنة او الثالثة التي يحتمل انها رابعة فيجب عليه ان
يمضي في تلك الثالثة او يجعلها ثالثة ولا يعتني باحتمال كونها رابعة ثم صلى الركعة الاخرى اي الركعة الرابعة ولا شيء
عليه وحاصل هذا المعنى هو البناء على الاقل لان جعل الثالثة المحتملة انها رابعة ثالثة عين جعل ما قبلها المحتمل كونها
ثالثة ثانية وهو عين مذهب المخالفين ولا ينطبق على مذهب اهل البيت عليهم السلام فيدور الامر بين ابقاء الخبر على ظاهره
ثم حمله على التقية وبين رفع اليد عن ظاهره والتاويل في ظاهره بارادة خلاف الظاهر منه لئلا يحتاج الى التقية التي هي خلاف الاصل
وقد قرر في الاصول ترجيح الثاني ويؤيده طريقة اهل [illegible] في موارد [illegible] في الفقه
فان ما ورد من موجبات الوضوء الذي لا ينطبق على مذهبنا مثل وجوب الوضوء عند الرعاف او القيء او اكل ما مسته النار
او المذي حملوه على التقية دون الاستحباب الا نادرا او كيف كان فيقع الكلام في التاويل وطرح الظاهر الموافق لمذهب العامة
وعند ذلك يدور الامر بين معنيين احدهما ان يكون المعنى اذا دخله الشك بين الاثنتين والثلث في زمان دخوله
في الثالثة التي يشك انها ثالثة ام رابعة وبعبارة اخرى اذا دخل في الثالثة وشك انها ثالثة ام رابعة ولازمه الشك بين
كون ما قبلها الاثنتين او الثلث فيمضي في الثالثة اي يبني على نفي الشك عنها وانها رابعة ثم يصلي الاخرى يعني صلوة الاحتياط
وان كان بعيدا عن ظاهر الكلام ولا شيء عليه فيتم وهذا المعنى خارج عن مسئلتنا هذه وانما ينفع للشك بين الثلث والاربع
لانه بعدما انتقل الى الثالثة كان شكه بالنسبة الى ما مضى شكا بين الاثنتين والثلث واما بالنسبة الى ما في يده من الثالثة
شك بين الثلث والاربع وانما العبرة بالثاني الا ترى ان الشك بين الثلث والاربع في جميع صوره يتولد منه الشك
بين الاثنتين والثلث بالنسبة الى ما قبل ما في يده وعلى هذا فيدل الحديث على ان الشك بين الاثنتين والثلث اذا تحقق
من الشك بين الثلث والاربع وان كان واقعا في حال الدخول في الثالثة التي يشك في انها رابعة فهذا الشك له علاج وهو البناء
على الاكثر كما عرفت ومفهومه ان كان هذا الشك واقعا قبل الدخول في الثالثة وان احرز اثنتين فهو مما لا حكم له فلا بد
له فهو موجب للاعادة وهذا كما تراه خلاف الاجماع فلا بد من حمل الشرطية على بيان الموضوع لا لافادة المفهوم فتدبر
وثانيهما ان يكون الدخول في الثالثة كناية عن الخروج عن الاولتين اللتين يشك في كونهما اثنتين او ثلثا فالمعنى

ان حكمه وهو خارج عن الاولتين اللتين احرز اثنتين بين الاثنتين والثلث مضى في الثالثة اي بنى على ان ما فرغ ثالثة
فتكون الثالثة التي جعل الدخول فيها كناية عن الخروج عما قبلها رابعة ثم يصلي الاخرى اي ركعة الاحتياط ولا شيء عليه وهذا
المعنى موافق للمذهب الحق الا انه استظهاره من الحديث كما ترى محتاج الى تكلف بارد فظهر ان الحديث بعد الخروج عن ظاهره الموافق للتقية
محمول دائر بين معنيين ينفع احدهما في مسئلة الشك بين الثلث والاربع ولا ينفع فيما نحن فيه اصلا والثاني انما ينفع في مسئلتنا الا
انه محمل ضعيف ومنها ما رواه في قرب الاسناد عن محمد بن خالد الطيالسي عن العلاء قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل صلى
ركعتين وشك في الثالثة قال يبني على اليقين فاذا فرغ تشهد وقام فصلى ركعة بفاتحة القرآن وقوله يبني على اليقين
يحتمل وجهين احدهما ان يجعل العدد المتيقن ما صلى فيبني عليه وهو البناء على الاقل المعلوم وينافيه ذيل الخبر الثاني اذ
يبني على اليقين ويجعل المشكوك محصوله حاصلا في نفسه وهو البناء على الاكثر المشكوك فيجعله كالمتيقن الحصول نظير
المعنى في الشك بعد مجاوزة المحل ونفي الشك مع كثرة الشك ومع حفظ الامام وهذا المعنى وان كان بعيدا في نفسه الا انه
يعينه ذيل الخبر كما لا يخفى هذا ويعارض هذين الخبرين ما رواه محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن [illegible]
عن جعفر عن حماد عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل لم يدر ركعتين صلى ام ثلثا قال يعيد قلت اليس
يقال لا يعيد الصلوة فقيه فقال انما ذلك في الثلث والاربع لكن حمله الشيخ على الشك في المغرب وفي الوسائل الاقرب حمله
على الشك قبل اكمال السجدتين فتبطل لعدم سلامة الاولتين لانه صار شكا في الواحدة والاثنتين انتهى فقد ظهر من جميع ما ذكرنا
ان الوجه في البناء على الاكثر ثم الاحتياط بعد الاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة الروايات المتضمنة لقاعدة
البناء على الاكثر واتمام ما ظن نقصه السارية في جميع شكوك الصلوة الا ما خرج كالشك الحاصل في الاولتين او في
او المغرب ولا حاجة لنا الى الخبرين الخاصين لضعف دلالتهما كما عرفت فضلا عن الاول منهما الا ان يقال اذا قطع النظر عن الاجماعات
ويهون الخبرين كان اللازم الحكم بلزوم الاعادة كما حكي عن المقنع الصدوق لظهور صحيحة عبيد بن زرارة فانه خاص مقدم على
الاخبار العامة الدالة على البناء على الاكثر والاحتياط لانا نقول ان الخبر الخاص الواحد البالغ مرتبة الاعتبار مقدم على
العمومات وان بلغت من الكثرة ما بلغت الا ان العمومات ربما تبلغ في القوة مرتبة تسقط الخاص عن الاعتبار وتوهنه

ولعل هذا منه مبني على اعتبار الخاص ايضا الا ان التخصيص يتم بكون العدد لمن زاد اذا دار الامر بينهما ولعل المقام منه فيحمل على ما في الاخبار
او الوسائل فلولا الاجماعات في الاخبار [illegible] لامكن ترك العمل بهذا الخبر لظاهر [illegible] على اعراض الاصحاب عنه وكيف كان
فالحكم بالصحة ولزوم البناء على الاكثر ثم الاحتياط كما في زماننا كالعزو [illegible] هو المقنع فلا اشكال فيه نعم
الاشكال في كيفية الاحتياط فان ظاهرهم الحكم بالتخيير بين الركعة من قيام والركعتين من جلوس بل ادعى عليه الاجماع كما في
الانتصار والغنية وعن كشف الرموز هو فتوى الاصحاب لا اعرف فيه مخالفا مع ان عمدة المستند كما عرفت الاخبار الدالة
على لزوم البناء على الاكثر ولزوم اتمام ما ظن نقصه وظاهرها تعين الركعة من قيام وقد يدفع بان مقتضى هذه وان كان
ذلك وقد حكي القول به عن المفيد والقاضي رحمهما الله ايضا لكن مقتضى بعض اخبار الشك بين الثلث والاربع تعين الركعتين
من جلوس بل حكي القول به عن العماني والجعفي حيث اقتصرا على ذكرها فيجمع بين الاخبار بالحكم بالتخيير بعدم القول بالفصل
بين المسئلتين وفيه منع الاجماع المركب على ان غاية التعارض ان الجمع المستلزم لرفع اليد عن ظاهر الدليلين الخاص فقط
الى طرحهما اذ ذاك الجمع موقوف على شاهد لكل من الجزئين والاجماع المذكور بنفسه غير صالح له فاللازم في مثله اما الاخذ
الرجوع الى المرجح فان فقد فالتخيير بين العمل باحد المتعارضين كما قرر في محله وقد يدفع ايضا بان محصل ان المستفاد من اخبار
البناء على الاكثر هو ان الاتمام لا يحصل الا بالركعة من قيام لا انها التي ظن فواتها ومقتضى اخبار الاكتفاء بالجلوس
في المسائل الاتية هو ان الاتمام بالقيام غير لازم فيتعارضان ويجمع بينهما اما بتخصيص اخبار القيام باخبار القعود في المسائل
الاتية او الحكم بجعل الشارع الجلوس بمنزلة القيام وهذا هو المتعين لان سياق قوله عليه السلام فاذا سلمت فاتمم ما ظننت انك
نقصت واباه عن التخصيص فاذا ثبت ذلك التنزيل فيتوجه في المقام ايضا بان يقع الامر بعد البناء على الاكثر
هو اتمام ما ظن نقصه وهو كما يحصل بالقيام يحصل بما نزل منزلته من الجلوس ويؤيده تنزيل الجلوس منزلة القيام
في النوافل وفيه بعد تسليم اولوية التنزيل عن التخصيص [illegible] نظرا الى ان التخصيص مجاز [illegible] والتنزيل مجاز [illegible]
او في خصوص المقام الاتي عن التخصيص ان التنزيل ايضا خلاف الاصل فيقتصر فيه على المسائل الاتية دون المقام اذ لا
دليل فيه عليه ومنه يتضح الجواب عن تأييده فالقول في الجواب ان الدليل على التخيير بين الاحتياطين هو مرسل
جميل عن الصادق عليه السلام فيمن لا يدري ثلاثا صلى ام اربعا ووهمه في ذلك سواء فقال اذا اعتدل الوهم في الثلث
والاربع فهو بالخيار ان شاء صلى ركعة وهو قائم وان شاء صلى ركعتين وهو جالس والمقام منه هذا القبيل ضرورة

ان المصلي

ان المصلي بعد اكمال السجدتين يعلم في صحته انه بالاضافة الى ما صلى معتدل الوهم في الاثنين والثلث وبالاضافة الى ما بقي
من الركعة معتدل الوهم في الثلث والاربع والحاصل ان المصلي بما اعتدل الوهم في الثلث والاربع بالنسبة الى ما بيده الا انه
بين الركعة بعد اكمال السجدتين والمستفاد من مرسل جميل بعمل الاصحاب انه كلما اعتدل الوهم [illegible] بين الثلث والاربع فهو
بالخيار بين الاحتياطين ويحصل من ما بين المقدمتين النتيجة المطلوبة ان قيل ان المتبادر من المرسل هو ان المصلي اعتدل
وهمه بين الثلث والاربع بالنسبة الى ما فيه من الركعة فحكمه التخيير بين الاحتياطين مطلقا ولذا ذكر الاصحاب ان الشك
بين الاربع والخمس قبل اكمال السجدتين لا يستفاد حكمه من النصوص قلنا دعوى انصراف الخبر الى ما ذكر ممنوع الا ترى ان الشك
بين الثلث والاربع بعد اكمال السجدتين فهو غير خارج عن الخبر مع تحقق الانصراف ضرورة انه معتدل الوهم بين الثلث والاربع
بالنسبة الى ما مضى من صلاته لا بالنسبة الى ما فيه بالفعل لان المفروض عدم تحقق ثلث او اربع برفع الراس من السجدة
الثانية وكذا دعوى ان الشك بين الاربع والخمس قبل اكمال السجدتين لا يستفاد حكمه من النص الا لا يستفاد حكمه من حيث البناء على
الاربع الا من هذه النصوص الواردة في الشك بين الثلث والاربع فانه اذا هدم القيام رجع شكه الى الثلث والاربع ان قيل فيلزم
التعارض بين ما دل على الصحة والبناء على الاكثر مع الاحتياط في الشك بين الثلث والاربع وبين ما دل على البطلان ان وقع الشك
بين الثنتين والثلث قبل اكمال السجدتين مثلا لان من شك بين الثلث والاربع يعلم في صحته انه شاك بين الثنتين
والثلث بالنسبة الى ما قبل اكمال السجدتين في الركعة التي بيده مع انه خلاف الفروض والاجماع قلنا ما دل على
بطلان الصلاة في الشك بين الثنتين والثلث قبل اكمال السجدتين ودل على ان الاولتين لا بد ان تكونا سالمتين
من [illegible] الشك بمعنى انهما لا تنقطعان طرفا لو لا [illegible] في الشك [illegible] مع [illegible] الشك منه بعد انه صلى [illegible]
[illegible] في الركعات اللاحقة والحاصل انه لم يدل دليل على ان من لم يدر ان الركعة التي قام منها كانت
كانت هي الثالثة او الثانية [illegible] بالاحقة حتى يوجب البطلان بل الدليل دل على ان الاولتين لا تنقطعان طرفا للشك
ومن شك بين الثلث والاربع وهو في ركعة لاحقة [illegible] في حقه الاولتان ومع ذلك فهو شاك في ان ما مضى منه كانت
واحدة او ثنتين مثلا فالشك بين الواحدة والثنتين غير مبطل وانما المبطل تعلق الاولتين بالشك فافهم وينبغي التنبيه

بسمه

على امور الاول ذكر بعضهم ان طريق الاحتياط في الجمع بين الركعة من قيام والركعتين من جلوس ان يقدم الاولى ليحصل الجمع
بين المذهبين بين مذهب المفيد والقاضي وبين مذهب العماني والجعفي لكن في الجواهر انه تعذر الاحتياط بالنسبة الى
الاقوال في الجمع بين الركعة القيامية والجلوسية للزوم الفاصلة المخلة بالاحتياط على كل من المذهبين فالظاهر ان بعضهم
من الاحتياط هنا في مذهب المفيد ره وفي الثانية بمذهب الجعفي والعماني لا يخلو من نظر نعم هو كذلك بالنظر الى الاخبار
دون الاقوال انتهى والحق ان هذا في الاحتياط الوجوبي لمن لا يكون مجتهدا ولا مقلدا واراد العمل على طبق الاقوال
وان كان مستحبا لانه ان قدم الركعة من قيام واخر الركعتين من جلوس فقد خالف العماني وان عكس خالف المفيد للزوم
لزوم الفصل فيها وان قدم احدهما واعاد الصلاة ايضا فقد خالف القولين الآخرين فالاحتياط لا يستلزم بان يجتهد او
يقلد في احد الاقوال واراد الاحتياط بتقديم الركعة من قيام او بالعكس ممنوع اذ لا مانع منه الثاني من لا يتمكن من القيام
فهل يكون مخيرا بين الركعة من قيام وبين الركعتين من جلوس او يتعين عليه الركعتان من الجلوس او يتعين عليه الركعة
من جلوس بدلا عن الركعة من قيام وجوه اقربها الاخير وجه الاول استصحاب بقاء التخيير بين الاتيان بالركعة الواحدة
جالسا بدل الركعة قائما او بالاتيان بالركعتين من جلوس وجه الثاني انه كان مخيرا بين الاحتياطين فاذا تعذر احدهما
تعين الآخر وبقاء التخيير وانتقال احد العدلين الى البدل يحتاج الى دليل وجه الثالث ان ادلة التخيير [illegible] بالركعتين
من جلوس انما كانت مختصة بالقادر فلا تخيير في حق العاجز فيبقى في عهدته الركعة من قيام ولما كانت هنا
متعذرة انتقل الى البدل بالقاعدة المسلمة من ان الاصل في الاحتياط هو الركعة من قيام والاكتفاء
بالركعتين من جلوس انما ثبت في حق القادر على القيام واما في حق العاجز فلا دليل عليه فلما تعذر الركعة من قيام
تعين بدلها وهو الركعة من جلوس توضيح المقال ان صور المسألة اربع لانه اما ان يكون متمكنا من القيام
في المكتوبة وصلاة الاحتياط معا واما ان لا يكون متمكنا منه في شيء منهما واما ان يكون متمكنا منه في الاولى
دون الثانية واما ان يكون بالعكس وحينئذ فان كان الاول فهو مخير بين الاحتياطين يقينا
وكذا الحال في الثانية [illegible] فان ادلة التخيير كمرسل الجميل السابق [illegible] انما الاشكال في الفرعين الاخيرين

والامر

بسمه تعالى

والامر في الثالثة اشكل ولذا تعرضنا لها في الكلام فنقول ان فيها وجوها ثلاثة احدها ما حكي عن كشف الغطاء من تعين الركعتين
من جلوس والحجة في ذلك هو ان الدليل كمرسل جميل دل على التخيير بين الاحتياطين ولما تعذر احدهما وهو الركعة من قيام
لاجل عدم التمكن من القيام تعين الآخر وهو الركعتان من جلوس كما هو الشأن في الواجبات التخييرية كالتخيير بين الخصال
الثلاث شرعا فاذا تعذر احدها او اثنان تعين الباقي وفيها اشكال مشهور نقل عن استاذنا [illegible] وهو ان المكلف في خطاب
الشرع بالتخيير بين فعلين انما هو القادر المتمكن منهما ودخل في موضوع العاجز والذي لا يتعقل في خطابه بذلك لكونه تكليفا بما
لا يطاق فاذا تعذر في حقه احدهما خرج من موضوع القادر المتمكن منهما ودخل في موضوع العاجز الغير المتمكن من احدهما ولازمه
سقوط الخطاب عنه بالمرة لانقلاب موضوع المكلف ولا يمكن شمول الخطاب له في الحالين والا لزم استعمال الصيغة التي تضمنها
الخطاب في المعنيين الوجوب التخييري في حقه في حالة الاولى والوجوب التعييني في حقه في حالة الثانية وهو كما ترى فالاولى
والملزوم مثل بطلان اللازم ان توجه الخطاب الذي هو واحد عليه في الحالين في قوة توجهه على مكلفين احدهما قادر على الفعلين
والآخر عاجز عن احدهما فاذا اريد من صيغة الخطاب في حق الاول الايجاب التخييري وفي حق الثاني الايجاب التعييني لزم الجمع
بين الامرين المزم ذلك لا محالة والذي يحل عقدة الاشكال امران احدهما ان المكلف في خطاب الشرع التخييري هو
المتمكن من الفعلين حال القادر الغير المتمكن من احدهما بل المكلف هو الشخص بلا شرط وانما القدرة على الفعلين او احدهما شرط
عقلا او وجوب الاطاعة الذي هو حكم عقلي والحاكم فيه ليس الا العقل كما ان العجز مانع عقلي عن لزوم الاطاعة فاذا وجد العقل المكلف
قادرا على كلا الفعلين مع عدم معرفة ان الشارع لم يرد منه كليهما معا خيره بينهما فيطالبه بالتخيير بينهما في مقام الاطاعة
فيأتيهما [illegible] عليك وان وجده العقل عاجزا عن احدهما دون الآخر فطالبه بالآخر مع عدم عذره في ترك ما قدر عليه
فهو متعين عليك والحاصل ان العقل ينتزع من الخطاب التخييري بين فعلين باوامره تعيينا في مرحلة الاطاعة فيحكم بان الامر
يفصل بين الفعلين فان وجد العبد قادرا عليهما معا خيره او على احدهما عينه ومن اجل ذلك انقلب الواجب التخييري
الى واحد تعييني كما ان العقل ينتزع من الوجوبين التعيينيين واجبين تخييريين اذا وجد العبد قادرا على احدهما دون
الآخر كما في تزاحم الواجبين ومن ثم انقلب الواجبان التعيينيان الى واجب تخييري في مرحلة الاطاعة
الثاني ان للوجوب معنا بسيطا وهما نوعان يشترك فيه الوجوب التعييني والتخييري يعبر عنه تارة بحالة الترك اذ الكلام

بدل الصلاة واخرى بعدم جواز الترك لا الى بدل بل بجواز الترك الى بدل عند وجود البدل مما يمكن التعبير عنه بانه لا يجوز
تركه لا الى بدل فاذا كان كذلك فيحتمل كما هنا ان يكون البدل غير مقدور عليه للعبد فيحكم فيه بانه يجوز ان يتركه الى البدل وهذا هو الواجب
التخييري وكلما لم يكن هناك بدل يقدر عليه احد سواء لم يوجد اصلا او كان ولكنه غير مقدور عليه يحكم فيه بانه لا يجوز له
ان يتركه الى بدل وهو الواجب التعييني فظهر ان اختلاف الوجوب بالتعيينية والتخييرية انما هو باعتبار وجود البدل
المقدور عليه وعدمه كذلك اذا ثبت هذا فالوجه مبني على مساواة من لم يستطع القيام لمن استطاعه في انه يجب ركعتين
من جلوس بركعتين من قيام ولكنه ممنوع لان من لم يستطع القيام يحسب ركعتين بركعة بخلاف من استطاعه كما سيأتي انشاء الله
الوجه الثاني ما حكي عن بعضهم من نفي التخيير بين الاصلين فانه لا مرية انه يسقط القيام بالتعذر فيتخير بين ركعة من قيام
وركعتين من جلوس والحجة في ذلك الاطلاق فما دل على التخيير بين الركعة وركعتين من جلوس فاذا سقط جزئية القيام
في حق العاجز بقي التخيير بين ما بقي من الركعة وبين الركعتين من جلوس نظيرا لو تعذر بعض شروط صلاة النافلة فانه لا يوجب
سقوط التخيير وفيه انه مبني على جواز احتساب العاجز عن القيام الركعتين من جلوس بركعة وبالتالي ان العاجز يحتسب ركعة
منه بركعة بخلاف القادر والوجه الثالث تعين الركعة من جلوس ويدل على ذلك امران احدهما ان المستفاد من قولهم فاذا
سلمت فقم فاتم ما نقصت انك تنقصت حصول الاتمام في حق العاجز عن القيام بنفس الركعة من جلوس كما ان المستفاد منه حصول
الاتمام في حق القادر بالركعة من قيام لان امره بالاتمام يعم القادر والعاجز فاتمام كل منهما وتكليفه بحسب ما يقدر عليه
ومنه القدح في قول من عين الركعتين من جلوس ولم يكتف بالركعة الواحدة كما في القول الثاني ويكفي في رده ان
اقصى ما يستفاد من الدليل المتقدم جواز تبديل القادر الركعة من قيام الى الركعتين من جلوس بان يكون اعداد الركعتين من جلوس
بدلا عن القيام الذي هو جزء الركعة التي يكون مجموعهما متمما لما نقص واما جواز التبديل في حق كل احد حتى العاجز عن القيام
المحتمل في حقه الاتمام بنفس الركعة من جلوس فهو غير ثابت والاصل ان تنزيل الركعتين منزلة الركعة تعبد ينبغي فيه على
مورد اليقين وهو القادر واما العاجز عن القيام فلم يقم عليه دليل اصلا فلا يجوز الاكتفاء بالركعتين من جلوس لا تعيينا ولا تخييرا
الثاني ان المستفاد من بعض الاخبار الواردة في النوافل الدالة على استحباب تضعيف الركعات لمن استطاع القيام واراد التبديل
الى الجلوس ان من لم يستطع القيام في الفريضة فلا يجوز في حقه التضعيف بل يحتسب كل ركعة منه بركعة مثل ما رواه الشيخ ره عن ابن مسكان

في الصحيح

في الصحيح عن الحسن بن زياد الصيقل قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اذا صلى الرجل جالسا وهو يستطيع القيام فليضعف وان صلى
على ان من لا يستطيع القيام فلا يضعف في صلاته وهو صالح بالاطلاق يعم الفريضة كما لا يخفى وما رواه عن علي بن جعفر في كتابه عن اخيه
قال سألته عن المريض اذا كان لا يستطيع القيام كيف يصلي قال يصلي النافلة وهو جالس ويحسب كل ركعتين بركعة واما الفريضة
فيحتسب كل ركعة بركعة وهو جالس اذا كان لا يستطيع القيام وظاهر صدره ان من لم يستطع القيام في النافلة يحسب كل ركعتين بركعة
ولكن ظاهر ذيله بل صريحه ان من لم يستطعه في الفريضة فانه يحسب كل ركعة بركعة وهو عين المطلوب فظهر من جميع ما ذكرنا ان
الاقوى بحسب الادلة الاقتصار على ركعة من جلوس مع دعوى ان صلوة الاحتياط كما انها معرضة للاتمام كذلك معرضة للنافلة
ولم يعهد النافلة بركعة من جلوس معرفة بان الركعة من جلوس في حق العاجز كالركعة من قيام في حق القادر فافهم
الامر الثالث قال في الجواهر ينبغي ان يعلم انهم اختلفوا فيما يحصل به اكمال الركعتين الاولتين كي يكون الشك الواقع بعدها
معتبرا ثم قال ان الاقوال فيه اربعة ثم ذكر الاقوال الى ان قال فخيرة بان سوق القول باتمام الركعة بالركوع وكذا القول باكمالها
بمجرد وضع الجبهة لا يترتب عليها ثمرة في هذه المسئلة اذ لا يمكن القول بصحة الصلوة اذا شك وهو بعد لم يرفع رأسه من الركوع في الركعة
الثانية لعدم سلامة الاولتين ودعوى ان السهو فيهما المبطل للصلوة هو الشك فيما بعد الركوع كالسجدتين ليس احتياجا
بل هو من واجبات الركعة فمعرفة ان اكمال الركعتين هل يحصل برفع الرأس من السجدة الثانية او بمجرد اكمال الذكر تظهر ثمرتها اذا
وقع الشك بعد تمامية الذكر او قبل الرفع اذا وقع الشك بعد تمامية الذكر وقبل اتمام الرفع فانه على القول باكمال السجدتين بمجرد تمامية
الذكر يصح الصلوة ويكون الشك معتبرا بعده فلا اذ اتفقا بان اكمال السجدتين لا يحصل الا بالرفع فلا يكون الشك معتبرا فيبطل
الصلوة قال في غنية العلم ان ظاهر الاصحاب ان كل موضع تعلق الشك بين الاثنين يشترط في عدم وجوب الاعادة اكمال
السجدتين قال الشهيد ره ووجهه المحافظة على سلامة الاولتين فان الظاهر ان محافظتها يتحقق بالكمال فمع فقده وبدون ذلك يجب
الاعادة لما تقدم من الاخبار الدالة عليه ونقل عن بعض الاصحاب الاكتفاء بالركوع لانه يسمى ركعة وفيه تامل فان الراجح لو كان
ساجدا في الثانية ولما يرفع رأسه وتعلق الشك لم يستبعد صحته لقول يسمى ركعة ولا يخفى ان مقتضى عموم صحيحة زرارة
ومفهوم حسنة زرارة الاعادة في الصورة المذكورة وانتفى افراد لا يستبعد صحة الصلوة في هذه الصورة لما دل من الاخبار على انه اذا سلمت
الاولتان سلمت الصلوة وسلامتهما وحفظهما انما تحصل بمجرد اكمال الذكر في السجدة الثانية ولا يتوقف حصولها على رفع الرأس

منها الغير الواصل الى باب الرفع وقد عرفت ان الكثير ابقا وامّا عموم صحيحة عبيد الدالّة على الاعادة بمجرد الشك بين الاثنين
والثلث فهو معارض بما دلّ على انه متى سلمت الاولتان سلمت الصلوة وامّا مفهوم صحيحة زرارة المذكورة لانه لم يسلم
دل على البطلان وان وقع الشك بعد رفع الرأس ايضا مع ان ظاهر الاصحاب كما اعترف به المستدل الصحة فالاولى حمل
الشرطية على ارادة بيان الموضوع لا الافادة المفهوم وبالجملة لا دليل على الحكم بالبطلان فيرجع الى العمومات الدالة على البناء على الاكثر
في كل شك فيخرج منها الشك الواقع قبل اكمال الذكر ويبقى الباقي فتدبر والله الهادي كما هو المحقق في نحو الثانية ومن
شك بين الثلث والاربع بنى على الاربع وتشهد وسلم واحتاط كالاولى قلت لا خلاف في جواز
البناء على الاربع في هذه الصورة والاحتياط كما صرح به غير واحد من المشهور كما صرح به جماعة بل الاجماع عليه كما عن الخلاف
والانتصار والغنية وظاهر الامالي والسرائر والمعتبر وغيره على انه على سبيل الوجوب وعن ابن بابويه وابن الجنيد
تخيير الشاك بين الثلث والاربع بين البناء على الاقل ولا احتياط او الاكثر مع الاحتياط وفي غيره وهذا القول متجه
وان كان الاحوط العمل بالمشهور حجة الاول بعد العمومات الدالة على البناء على الاكثر روايات منها ما رواه في الكافي عن عبد الرحمن
بن سيابة وابي العباس في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا لم تدر ثلثا صليت او اربعا ووقع رأيك على الثلث
فابن على الثلث وان وقع رأيك على الاربع فسلم وانصرف وان اعتدل وهمك فانصرف وصل ركعة وانت جالس
ومنها حسنة الحلبي بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام فيها وان كنت لا تدري ثلثا صليت ام اربعا ولم يذهب وهمك
الى شيء فسلم ثم صل ركعتين وانت جالس تقرء فيهما بام الكتاب ومنها ما في الكافي عن محمد بن مسلم في الحسن قال انما
السهو بين والاربع وفي الاثنتين والاربع بتلك المنزلة ومن سهى فلم يدر ثلثا صلى ام اربعا واعتدل شكه قام فاتم
الركعة فانه لو صلى على الشك بعد تمام الركعة يلزم الجمع بين البناء على الاقل والاتمام وصلوة الاحتياط ولا اعلم قائلا به
انتهى وهو جيد ومنها ما في الكافي عن الحسين بن ابي العلاء الحسن الحسين ولا يبعد الحاقه بالصحاح عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان استوى وهمه في الثلث والاربع سلم وصلى ركعتين واربع سجدات بفاتحة الكتاب وهو جالس يقصر في التشهد
ومنها ما في الكافي وفي التهذيب عن جميل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال في من لا يدري اثلثا صلى ام اربعا ووهمه
في ذلك سواء قال فقال اذا اعتدل الوهم في الثلث والاربع فهو بالخيار ان شاء صلى ركعة وهو قائم وان شاء

صلى ركعتين واربع سجدات وفي بعض النسخ يجب كما قيل زيادة قوله وهو جالس وفيها ما للكافي ومنها ما في الكافي عن علي
بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن احدهما
في حديث قال قلت له اذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض
اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه
ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها ما رواه محمد بن علي بن الحسين في الفقيه عن ابي بصير انه روى فيمن لم يدر ثلثا
صلى ام اربعا ان كان ذهب وهمك الى الرابعة فصل ركعتين واربع سجدات جالسا فان كنت صليت ثلثا كانتا هاتان
تمام صلوتك وان كنت صليت اربعا كانتا هاتان نافلة لك وعن محمد بن مسلم انه روى ان ذهب وهمك الى الثالثة فصل
ركعة واسجد سجدتي السهو بغير قراءة وان اعتدل وهمك فانت بالخيار ان شئت صليت ركعة من قيام والا ركعتين من
جلوس فان ذهب وهمك مرة الى ثلث ومرة الى اربع فتشهد وسلم وصل ركعتين واربع سجدات وانت قاعد تقرء فيهما بام القرآن
مختار القول الثاني بعد ما في خبر قصد اعتبار الجمع بين الروايات المذكورة وبين ما في الكافي عن زرارة باسناد عن احدهما
الخبر ابراهيم بن هاشم عن احدهما عليهما السلام قال هو اذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها
اخرى ولا شيء عليه وفيه ان هذا الخبر لا يعارض الاخبار الاولة اطلاقا فان المراد بقوله قام فاضاف اليها اخرى الركعة
الاحتياطية بقرينة تنكير لفظ اخرى الدالة على المغايرة بينها وبين الركعات السابقة وبقرينة صدر الخبر الدال على انه اذا
في اربع هو او في ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه فان
الظاهر بقرينة تعيين فاتحة الكتاب ارادة صلوة الاحتياط فهذا الخبر دليل كغيره دال على البناء على الاكثر والمراد بعدم
نقض اليقين بالشك وعدم دخول الشك في اليقين المغايرة الكثير مما تضمنته الخبر هو البناء على الاكثر فانه الاحوط كما
صرح به المحقق وغيره دون البناء على الاقل ولو سلم ظهوره فيه فالشك ومحمل على التقية اذ التخيير لا يصار اليه مع وجود
المرجح ولو كانت مخالفة العامة لانها من المرجحات المنصوصة ولو كان المراد التخيير الناشئ من ورود الاخبار المتقدمة غير ظاهر
من تعيين البناء على الاكثر وورود الخبر عنه ومن تعيين البناء على الاقل كان ذلك او نحو فان حرف كل منها معارض -

بمناط الترجيح مفقود في المقام فلابد من الرجوع الى المرجح ومع عدمه فالحكم هو التخيير في الأخذ بكل منهما
والمرجح مع الأخبار السابقة من الأكثرية والأصحية والأظهرية ومخالفة العامة فلا يصار الى التخيير الذي هو
فرع التكافؤ ثم انه ربما يتخيل عدم دلالة الأخبار السابقة على البناء على الأكثر اذا وقع الشك في أثناء الركعة قبل اكمال
السجدتين وهو وهم لأن الأخبار السابقة وان اختص بعضها او اكثرها لفظا بصورة الفراغ عن الركعة الا
انه يستظهر منها [illegible] بل مطلق يشمل ما اذا وقع الشك في أثناء الركعة وبعد رفع الرأس من السجدتين لأن قوله ع في رجل
لا يدري اثنتين صلى ام اربعا يصدق عرفا وان كان الشك في أثناء الركعة وبعد رفع الرأس من السجدتين [illegible]
قولهم مع ان بعضها الآخر صريح في الشمول للصورتين كمرسل جميل ونحوه المشتمل على قوله ع اذا اعتدل الوهم في الثلاث
والأربع فهو بالخيار الخ ثم ان المشهور بين الأصحاب التخيير في صلاة الاحتياط بين ركعتين جالسا وركعة قائما
وعن ظاهر الجعفي وابن ابي عقيل تعيين الركعتين جالسا وعن بعض القدماء تعيين الركعة من قيام ونفى عنه البعد [illegible]
له في الذخيرة حجة الأول مرسلة جميل السابقة لكنها ضعيفة بالارسال وبعلي بن حديد الواقع في السند فانه ضعيف ولعل
حجة الآخرين استضعاف الخبر المذكور والتعويل على باقي الأخبار [illegible] ضعف الخبر بالارسال غير قادح بعد الانجبار
بعملهم ولو سلم فالأخبار العامة ظاهرة في تعيين الركعة من قيام ويعارضها الأخبار الخاصة المقتصرة على ذكر الركعتين
من جلوس [illegible] الركعتين من جلوس منزلة الركعة من قيام ومن ثم يحكم بالتخيير الا ان [illegible] تخصيص
الأخبار العامة المعينة للركعة من قيام بهذه الأخبار الخاصة [illegible] المتضمن لقوله ع اجمع لك السهو كله
في كلمتين [illegible] آب عن التخصيص فلابد من حمل هذه الأخبار على ارادة [illegible]
التخيير ثم انه لو تعذر القيام عند ارادة صلاة الاحتياط دار الأمر بين الوجوه الثلاثة المتقدمة في المسألة
السابقة وقد رجحنا منها الركعة الواحدة من جلوس [illegible] والله الهادي الى سواء السبيل [illegible]



لا معنى في [illegible] الثالثة من شك بين الاثنتين والأربع بنى على الأربع وتشهد وسلم وقام بركعتين من قيام قلت
في المدارك ان هذا القول معظم الأصحاب بل قيل لا خلاف فيه يعتد به بل حكى عليه الاجماع عن الخلاف والانتصار وظاهر السرائر
وعن امالي الصدوق انه من دين الامامية الذي يجب الاقرار به وعن ابن فضلين الاجماع على عدم الاعادة في صورة
تعلق الشك بالأخريين ومع ذلك نقل في المختلف عن ابن بابويه في المقنع انه يعيد وربما نقل عنه ايضا القول بالتخيير بين
البناء على الأكثر والبناء على الأقل والاعادة حجة الأول بعد عمومات البناء على الأكثر روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ عن
محمد بن مسلم في الصحيح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى ركعتين فلا يدري ركعتان هي او اربع قال يسلم ثم يقوم فيصلي ركعتين
بفاتحة الكتاب ويتشهد وينصرف وليس عليه شيء وما رواه الكليني باسناده فيه محمد بن عيسى عن يونس وفيه كلام عن ابن ابي يعفور
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يدري ركعتين صلى ام اربعا قال يتشهد ويسلم ثم يقوم فيصلي ركعتين واربع سجدات يقرأ
فيهما بفاتحة الكتاب ثم يتشهد ويسلم وان كان صلى اربعا كانت هاتان نافلة وان كان صلى ركعتين كانت هاتان تمام الأربعة وان
تكلم فليسجد سجدتي السهو ومثل خبر زرارة عن احدهما عليهما السلام قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد احرز الثنتين
قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه والمراد بركعتين صلاة الاحتياط بقرينة تعيين فاتحة
الكتاب وخبر آخر لزرارة عن احدهما عليهما السلام قال قلت له من لم يدر في اثنتين هو ام في اربع قال يسلم ويقوم فيصلي ركعتين ثم يسلم
ولا شيء عليه ومثل مرسل جميل عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال في رجل لم يدر اثنتين صلى ام اربعا ووهمه يذهب الى الأربع او الى
الركعتين فقال يصلي ركعتين واربع سجدات الحديث ومثل ما رواه الشيخ عن ابي بصير في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا لم تدر اربعا
صليت ام ركعتين فقم واركع ركعتين ثم سلم واسجد سجدتين وانت جالس ثم سلم بعدهما وحملها في الذخيرة على البناء على الأقل بعيد
احتمل حمل على البناء على الأكثر والقاء بقرينة كثير الروايات [illegible] البناء على الأكثر ومثل رواية بكير بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام
قال قلت له رجل شك فلم يدر اربعا صلى ام اثنتين وهو قاعد قال يركع ركعتين واربع سجدات ويسلم ثم يسجد سجدتين وهو جالس
حجة القول بالتخيير بين البناء على الأقل والأكثر الجمع بين الأخبار السابقة وما رواه الشيخ والكليني باسنادهما عن احدهما عن الحسن
بن [illegible] عن ابراهيم بن هاشم عن زرارة عن احدهما عليهما السلام قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع

ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب الحديث وفيه ان هذا الجمع موقوف على امرين ممنوعين الاول كون هذا
هذا الخبر ظاهرا في البناء على الاقل ليتحقق التعارض وليس كذلك اذ تعيين الفاتحة فيه قرينة على ان المراد بركعتين صلوة
الاحتياط كما مرت اليه الاشارة ولعل منشأ توهم ارادة الركعتين المتصلتين من الركعتين كما هو مقتضى البناء على الاقل
الموافق للاستصحاب مخالف لمذهب العامة الفقرات السبع الموجودة في ذيل الخبر التي يستفيد منها الاستصحاب وهو مندفع بان
ظهورها في ارادة الاستصحاب ممنوع بل يمكن حملها على ارادة البناء على اليقين الموافق لمذهب الخاصة من البناء على الاكثر كما تقدم به
المرتضى وغيره ولو لم يكن ظاهرا في ذلك فليس ظاهرا في ارادة البناء على الاقل ايضا بل يكون مجملا فلا يستند اليه الثاني وجود ما
يقتضي الحكم بالتخيير بعد تحقق التعارض وفيه انه لو كان المراد من التخيير التخيير الناشي من طرف الظاهر فهو موقوف على تساويهما مفقود
او التخيير الذي هو آخر العلاج في الاخبار المتعارضة فهو موقوف على فقد المرجح الموجود هنا في جانب الاخبار السابقة من الكثرة
والاصحية ومخالفة العامة وموافقة العمل ومن الغريب ما في المدارك حيث قال بعد ذكر الاخبار المتضمنة للبناء على الاكثر ويحتمل
قويا التخيير في هذه المسئلة بين ذلك وبين البناء على الاقل ولا احتياط جمعا بين هذه الروايات وبين ما رواه الكليني في الصحيح
عن زرارة عن احدهما عليهما السلام قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين الخ وظهر من الذخيرة الميل اليه ايضا وقد عرفت
انه ليس في شيء من الاخبار الا ان يجمع بينها فقد ترجح القول بالتخيير بين الامرين والاعادة الجمع بين جميع ما روي وما رواه الشيخ عن محمد
وهو ابن مسلم في الصحيح قال سئلته عن الرجل لا يدري صلى ركعتين ام اربعا قال يعيد الصلوة وحمله في الذخيرة كما في الوسائل ايضا
على الشك في اثناء الركعة وحمله الشيخ على الشك في المغرب والغداة وحمله في المدارك على الاستحباب ولولا المحامل المذكورة
لوجب طرحه في مقابل الاخبار الكثيرة المتضمنة ان البناء على الاكثر فهو مما اتفق اكثر الاصحاب عليه ما عدا الصدوق فانه في
محكي المقنع وهو مما مع دعوى الفاضلين الاجماع على عدم اعادة الصلوة في الشك المتعلق بالاخيرتين ثم انه لو لم يقدر على
القيام لصلوة الاحتياط فعليه صلوة ركعتين جالسا وفاقا للكل من قال بالبناء على الاكثر وهو واضح وانه الهادي لا كلام في
الرابعة من شك بين الاثنتين والثلث والاربع بنى على الاربع وتشهد وسلم ثم اتى بركعتين من قيام وركعتين من جلوس قلت
في الذخيرة ان هذا قول اكثر الاصحاب بل قيل انه مشهور نقلا وتحصيلا بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه وعن ابي جنيد
جواز البناء على الاقل ما لم يخرج الوقت حجة القول المشهور مضافا الى الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة المحققة والمنقولة وما في الاخبار

العامة

العامة المرجحة بالبناء على الاكثر ثم ان تمام جميع الاخبار الواردة في بساط هذا الشك المركب كاخبار الشك بين الثلث والاربع
والاثنتين والثلث والاثنتين والاربع فيبنى على الاكثر ويصلي ركعتين قائما لانه مقتضى دليل الشك بين الاثنتين والاربع
ويصلي ركعتين جالسا لانه مقتضى دليل الشك بين الاثنتين والثلث ودليل الشك بين الثلث والاربع وهذا النحو
من الاستدلال ذكره بعضهم ممن تقدم على الذخيرة واشار في المصابيح وفيه نظر لان الظاهر من النصوص الواردة في الشكوك
البسيطة ما اذا كان الشك متعلقا بالثلث والاربع فحسب او بالاثنتين والاربع كذلك او بالاثنتين والثلث كذلك
فدليل كل منها مقيد بشرط لا فلا يمكن العموم او الاطلاق في ادلة البسائط ونظير هذا التوهم ما توهمه بعضهم في الشك بين الاثنتين
والثلث والاربع والخمس بعد اكمال السجدتين فقال الوجه هو البناء على الاربع وصلوة الاحتياط وسجدة السهو واستدل عليه بانه
داخل تحت عموم الشك بين الاثنتين والثلث والاربع وتحت الشك بين الاربع والخمس ورده في الذخيرة بان الظاهر
ما اذا كان الشك متعلقا بالثلث فحسب من غير انضمام الخمس فلا يشمل محل البحث انتهى ويمكن ان يقال ان هذا الشك مركب من
شكوك متعددة اجتمعت فحصل من اجتماعها هذا الشك وادلة كل واحد منها وان كان لا تشمل صورة الاجتماع لظهورها في حال الانفراد
الا ان تلك الادلة مشتملة على تعليلات يمكن استفادة الحكم منها كان العمومات الواردة مشتملة على تعليلات كذلك وقد يستدل بخبر رواه
المشهور بما رواه الشيخ والكليني ثقة عن ابن ابي عمير عن الحسن بن ابراهيم بن هاشم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل
صلى فلم يدر اثنتين صلى ام ثلثا ام اربعا قال يقوم فيصلي ركعتين من قيام ويسلم ثم يصلي ركعتين من جلوس ويسلم فان كان
صلى اربعا كانت الركعتان نافلة والا تمت الاربع هكذا اورده العلامة في المنتهى والمختلف وفي التهذيب الركعتان بدل الركعات
ولا بد من حملها على ارادة الجنس وفي الكافي فان كانت اربع ركعات كانت الركعتان نافلة والامر في هذا الاختلاف هين
كما لا يخفى وهذا الخبر كما انه يستفاد منه اصل الحكم كذلك يستفاد منه امور منها جواز تقديم الركعتين من جلوس على الركعتين
من قيام وقد اختلف في هذه المسئلة على اقوال الاول وجوب تقديم الركعتين من قيام وهو المنسوب الى المفيد في المقنعة
والمرتضى في احد قوليه واختاره في الذخيرة ونسبه في المدارك الى المشهور الثاني التخيير وهو ظاهر المرتضى في الانتصار واكثر
الاصحاب كما صرح به جماعة الثالث وجوب تقديم الركعتين من جلوس وقد نقل بعض الاصحاب حكاية القول به الرابع وجوب

وجوب تقديم ركعة من قيام وهو المنقول عن المفيد رحمه الله ووجه استفادة جواز تقديم الركعتين من جلوس من الخبر هو ان ظاهر التعليل ان
الصلاة اذا كانت ناقصة فقد تمت الاربع بهذه الركعات الاحتياطية فيعلم منه ان المناط هو حصول الغرض من تتمة الصلاة بأي وجه
كان فلا خصوصية لتقديم الركعتين من قيام وان قيل ظاهر الخبر وجوب تقديم الركعتين قائما على الركعتين جالسا فانه ظاهر من
العطف بثم المتضمنة للترتيب قلنا لو سلم ذلك فهو لا يكافئ عموم التعليل الظاهر في الغاء الخصوصيات منها جواز تبديل الركعتين
جالسا بركعة قائما وفي هذه المسألة ايضا اقوال الاول انه يجب التبديل فيصلي ركعة قائما ولا يصلي ركعتين جالسا وهو الذي
نسبه في الذكرى الى ظاهر المفيد في الغرية والثاني عدم جواز التبديل نسبه في الذكرى الى اكثر الاصحاب واختاره
في الذخيرة الثالث التخيير لتساويهما في البدلية بل الركعة من قيام اقرب الى حقيقة المحتمل وهو قول العلامة والشهيدين
ووجه استفادة الجواز من الخبر ما مر من عموم العلة وان المناط تمامية الاربع على تقدير النقص بصلاة الاحتياط باي وجه
كان فالخصوصيات ملغاة فلا خصوصية للركعتين جالسا بل الركعة قائما اقرب الى الفائتة المحتمل ومنها جواز الاكتفاء
بركعة قائما وركعتين جالسا وقد اختلف الاصحاب في هذه المسألة على قولين الاول ما حكي عن ابن بابويه وابن الجنيد من انه
يبني على الاربع ويصلي ركعة من قيام وركعتين من جلوس وظاهر هذا الكلام هو الوجوب فلا يجوز ان يصلي ركعتين قائما بل
ركعة قائما وفي الذكرى انه قوي من حيث الاعتبار لانهما تنضمان حيث تكون الصلاة اثنتين وتجزئ احداهما حيث تكون
ثلثا الثاني النقل والاستشهاد بعضهم وقد ينازع في قوته من حيث الاعتبار فانه يستلزم تلفيق البدل الواحد من الفعل
قائما وقاعدا على تقدير كون الواقع ركعتين ويستلزم زيادة بعض الافعال كالنية والتكبير في البدل وتغيير صورة البدل
على التقدير المذكور واورد على قوله بان النقل به فيه بان النقل هو مرسل ابن ابي عمير معارض لما رواه ابن بابويه عن عبد
الرحمن بن الحجاج في الصحيح عن ابي ابراهيم عليه السلام قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل لا يدري اثنتين صلى ام ثلاثا ام اربعا
فقال يصلي ركعة من قيام ثم يسلم ثم يصلي ركعتين وهو جالس قال في الذخيرة والجمع بين الروايتين بالحمل على التخيير غير بعيد الا
انه لا اعلم قائلا به بين الاصحاب ومع ذلك فنسخ من لا يحضره الفقيه مختلفة ففي بعضها يصلي ركعتين من قيام وفي سند الرواية
ايضا اختلاف ففي بعضها عن ابي ابراهيم عليه السلام قال قلت له وفي اكثر النسخ كما في النهاية عن ابي ابراهيم عليه السلام قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
قال في المدارك وهذه الرواية صريحة فيما ذكره ابن بابويه وابن الجنيد وطريق الصدوق الى عبد الرحمن صحيح الا ان في متنه

الرواية

الرواية من سؤال الكاظم عليه السلام لابيه على هذا الوجه غير معهود والمسألة محل اشكال الا ان يستفاد من التعليل المذكور
في مرسل ابن ابي عمير جواز الاكتفاء بركعة قائما وركعتين جالسا ولازمه الحكم بالتخيير لكن فيه نظر من وجهين احدهما
ما اشار اليه في الذخيرة من انه لا قائل به بين الاصحاب ثانيهما ان الجمود على مقتضى ظاهر التعليل وان كان ذلك القران
في ذكر الركعتين جالسا عقيب الركعتين قائما في المرسل لا يدل الا على ان المقصود حصول تمامية الاربع بصلاة الاحتياط
على تقدير النقص مادون تلفيق في جانب النقص ولو تم التعليل لجواز حصول التمامية بالتلفيق لم يكن وجه لترك الركعتين
اصلا للاكتفاء بخصوص الركعتين قائما فانه لو كانت الصلاة اثنتين كانت الركعتان تماما لما نقص وان كانت ثلثا
كانت ركعة واحدة منهما تماما لها والاخرى نافلة فيعلم من ذلك انه ليس المراد حصول التمامية ولو بالتلفيق ومنها يعلم
عدم جواز الاكتفاء باربع ركعات جالسا بتسليمين اذ على تقدير كون الصلاة اثنتين يلزم ان يكون المتمم مجموع الصلاتين
كما لا يخفى فتلخص مما ذكرنا ان المستفاد من عموم التعليل انه لا بد من الاتيان بصلاة متممة لما نقص منها دون ترتيب فيجوز تقديم
الركعتين من جلوس على الركعتين من قيام وكذا الجواز تبديل الركعتين من جلوس بركعة من قيام واما الاكتفاء بركعة من قيام وركعتين
من جلوس فلا دليل عليه وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج مختلف المتن فلا يجوز التعويل عليه وكذا لا يجوز الاكتفاء باربع ركعات
جالسا لعدم الدليل عليه ايضا تنبيهات الاول ان من الشكوك المنصوصة الشك بين الاربع والخمس في الجملة اذ لم يرد
الا في ما وقع الشك قبل الركوع وهذه الصورة مما يمكن ادراجها تحت النصوص السابقة بوجهين احدهما الاخذ بعموم ما دل
على البناء على الاكثر والاتمام فانه يمكن هنا فيبني على الاكثر فيكون ما وقع منه من الركعة جزءا للخامسة فيحكم بهدم القيام
تصحيحا للصلاة فيرجع الى الشك بين الثلث والاربع فيتشهد ويسلم ويعمل عمل الشك بين الثلث والاربع ويسجد سجدتي السهو
لمكان زيادة ما وقع منه ثانيهما الاخذ بمقتضى الاخبار الخاصة الواردة في الشك بين الثلث والاربع فيتشهد ويسلم فانه يفيد
انه فيما يصلي ثلثا او اربعا فيبني على الاربع فيهدم القيام لتقدمه لذلك فيتشهد ويسلم ويعمل عمله ولا شيء عليه من سجدتي
السهو لان حالة عدم الزائد فالفرق بين الوجهين وجوب سجدتي السهو على الاول دون الثاني ومنه يتضح ما في الجواهر
حيث جزم بان هذه الصورة غير مندرجة تحت شيء من الصور المنصوصة ثم قال انه لم يظهر من بعض الاصحاب الكلام بان يهدم
هذا القيام فيرجع شكه الى ما بين الثلث والاربع ويعمل عمله ثم ناقش فيه بان الظاهر من الصور المنصوصة وقوع الشك ابتداء

لا بطلان ح عمل انتهى ووجه الاندفاع ان البناء على الاكثر الذي هو مقتضى العموم ما يمكن في هذه الصورة وبعد ذلك فالتمام منه
فبعد البناء على الاكثر يهدم القيام مقدمة للاتمام وكلف شرعا على ان من لا يدري انه صلى ثلثا ام اربعا فالاربع فبعد ذلك
يبني على الاكثر ربعي ويهدم القيام مقدمة للعلاج فالهدم انما هو بعد شمول دليل العلاج لا قبله فليتأمل الثانية ما لو وقع الشك
بعد اكمال السجدتين والمشهور بين الاصحاب انه يجب عليه سجدتا السهو وخالف فيه المفيد ره والشيخ في الخلاف وابنا بابويه
وسلار وابو الصلاح حجة الاول روايات مثل ما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كنت
لا تدري اربعا صليت او خمسا فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك ثم سلم بعدهما وما رواه الكليني باسناد فيه محمد بن عيسى عن
يونس عن عبد الله بن علي الحلبي في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا لم تدر اربعا صليت ام خمسا ام زدت ام نقصت فتشهد
وسلم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة تتشهد فيهما تشهدا خفيفا وما رواه الشيخ والكليني عن ابي بصير في الصحيح
عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا لم تدر خمسا صليت ام اربعا فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك وانت جالس ثم سلم
بعدهما وما رواه الشيخ عن زرارة في الحسن بابراهيم بن هاشم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله
اذا شك احدكم في صلاته فلم يدر زاد ام نقص فليسجد سجدتين وهو جالس وسماهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
المرغمتين وهذه الاخبار كما ترى صريحة في الدلالة على مخالفة المفيد من الحكم بصحة الصلاة ووجوب سجدتي السهو
بل ادعى في المقاصد العلية الاجماع على ذلك فلا عبرة بخلاف الشيخ من القول بالبطلان ضعيف الثالثة ما لو وقع الشك
بعد الركوع وقبل اكمال السجدتين وله صور كلها في محل الاشكال ومنها ما لو وقع الشك قبل رفع الراس من بعد اكمال الذكر
في السجدة الثانية او بعد السجدة الثانية قبل تمام ذكرها او بين السجدتين او قبل الرفع من السجدة الاولى بعد تمام ذكرها
او قبل تمام ذكرها او بعد الرفع من الركوع او بعد الانحناء قبل الرفع بعد تمام الذكر او قبله والظاهر ان حكم الصورة الاولى
حكم ما بعد الرفع من السجدتين لعموم هذه الاخبار بخلاف باقي الصور فجميعها خارج عن هذه النصوص وعن النصوص السابقة الواردة
في الصور الاربع المذكورة في العنوان اما خروجها عن هذه النصوص فظاهر لان ظاهر قوله عليه السلام متى لم تدر الخبر الصادق
على شيء من هذه الصور اللهم الا ان يتكلف بان صدق متى عرفي فيصدق على من في الركوع مثلا انه صلى الركعة وان كانت
الركعة لا تتم الا برفع الراس من السجدتين كما هو ظاهر الاصحاب على ما قيل واما عدم اندراجها تحت النصوص السابقة فلان غاية

ما يمكن ان يقال انه يصدق عليه انه صلى فيما مضى ما شك في كونه ثلثا ام اربعا وفيه انه لو كان ما وقع منه فيما مضى مرددا بين
الثلث والاربع وبني على ان يكون الركعة السابقة هي الرابعة فلا بد من ان يكون هذه الركعة التي يكون فيها خامسة
والبناء على كون هذه خامسة لا يجتمع مع الامر باتمام الصلاة لاستلزامه زيادة الركن المحكومة بالابطال في شيء من الاخبار
السابقة لا يمكن جريانها في الصورة الثالثة المنشعبة الى هذه الصور الكثيرة فلا بد من استفادة حكمها مما سنذكر في كلي
الشكوك الغير المنصوصة فنقول وبالله التوفيق ان صور الشكوك الغير المنصوصة كثيرة جدا بحيث يعسر ضبطها واستقصاؤها
فردا فردا فالواجب ذكر ميزان كلي يكون هو المرجع في معرفة احكامها وذلك الميزان يحتمل وجوها منها البناء على الاقل
وعدم وقوع المشكوك كما هو مقتضى اصل العدم فهو الاصل الكلي الذي يعول عليه فيما لم يثبت خروجه من الشكوك المنصوصة
التي بنينا فيها على الاكثر ان قيل اصل العدم لا يجري في احراز متمم الصلاة المأمور بها المركبة من الاجزاء المادية والهيئة المعتبرة
فيها وهو كون الصلاة متقيدة بعدم الزيادة قلنا انا مأمورون من الله باربع ركعات لم يكن فيها زيادة فاذا بنينا على الاقل
فاما ان يكون هو الركعة الرابعة فلا اشكال او ما دون ذلك فيحتاط بالباقي ويتم الصلاة والحاصل انه بعد احراز الاربع
ينفى الزائد بالاصل فيعمل بالباقي على مقتضى القواعد ولا دليل على ابطال الزائد المحتمل وتحقيق ذلك ان الاصل العقلي
في باب الشكوك المتعلقة بركعات الصلاة هو استصحاب عدم وقوع المشكوك من غير فرق بين الثنائية والثلاثية والرباعية
ووقوع الشك في الاوليين او الاخيرتين لكنا خرجنا عن مقتضى هذا الاصل فيما اذا لم تكن الاوليان محفوظتين وسالمتين
عن وصف الشك والتردد بالاجماع والمستفيض من الاخبار وكذا خرجنا عن مقتضاه في الصور الخمس المنصوصة فبقي الباقي للدليل
على الخروج عن مقتضاه فيعمل عليه ويتم العمل فالحكم في جميع الصور الغير المنصوصة هو الصحة لا البطلان ومنها الحكم بالبطلان في الجميع لما
استفيد من ظاهر الشك في العلاج فيما يتعلق بالاخيرتين فما لم يتعلق بهما ولا يمكن فيه البناء على الاكثر والاتمام فهو مما لا علاج
وكلما كان كذلك فالحكم فيه هو البطلان والمستفاد من تلك الكلية هو قوله اجمع [illegible] لك السهو كله في كل ثنتين متى
شككت فابن على الاكثر فاذا سلمت فتمم ما ظننت انك نقصت ونحو ذلك مما تقدم من الاخبار فكل موضع يمضي فيه
ما ان الاحتياط فالشك فيه له علاج وكلما لا يمضي فيه ما ان الاحتياط فلا علاج للشك فيه وكلما كان كذلك فهو محكوم بالبطلان
وقد تقدم ان ما يمضي فيه ذلك منحصر في الصور الاربع المنصوصة واما الصورة الخامسة فقد علم حكمها فيما بعد [illegible] النصوص الخاصة

في الشكوك الغير المنصوصة

كما ان حكمها بالنسبة الى ما قبل الركوع كان داخلا تحت الصورة الثانية فبقي حكمها فيما بعد الركوع وحكم غير الصور الخمسة ويحكم فيها
بالابطال ومنها الجمع بين قواعد ثلث الاولى قاعدة اصل العدم ومقتضاها كما عرفت هو البناء على عدم وقوع المشكوك مطلقا
الثانية قاعدة الابطال بمجرد عدم حفظ الاولين الثالثة قاعدة وقوع المشكوك عند الشك في وقوع الاخيرتين وهاتان
القاعدتان مخصصتان للقاعدة الاولى فعلى هذا يكون الشك في الركعات على اقسام ثلثة قسم يحكم فيه بالابطال وهو كل شك تعلق
بالاولتين الموجب لعدم حفظهما وصنف يحكم فيه بوقوع المشكوك وهو كل شك تعلق بوقوع الاخيرتين وقسم يحكم فيه بعدم وقوع المشكوك
وهو كل شك تعلق بوقوع ما زاد على الاخيرتين فكلما سلمت الاولتان وامكن البناء على وقوع الاخيرتين اذا شك فيهما صحت
الصلوة وكلما لا يمكن فيه احد الامرين بطلت والدليل على هذا التفصيل ان ما دل على البناء على وقوع المشكوك فيه مخصوص بالشك
المتعلق بالاخيرتين وذلك لوجوه احدها ان المتبادر من السهو في قوله عليه السلام ابني لك السهو في كل شيء هو السهو الذي
تعلق بالاخيرتين لا ما تعلق بالزائد وكذا في سائر العمومات مثل قوله عليه السلام الا اعلمك شيئا اذا صنعته الخ ويؤيده قوله عليه السلام الا ان
في الاولتين والسهو في الاخيرتين وقوله عليه السلام ويبني على اليقين وقوله عليه السلام اتمها ذا الكتب الثلث والاربع ثانيها ما دل منطوقا
ومفهوما على ان الزيادة المحتملة لا اعتداد بها في نظر الشارع فهي كالعدم والذي يدل على ذلك ما رواه الكليني والشيخ بتفاوت في المتن
عن زرارة وبكير بن اعين في الحسن بابراهيم بن هاشم عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا استيقن انه زاد في الصلوة المكتوبة لم يعتد بها
واستقبل صلوته استقبالا وروى الكليني بهذا الاسناد عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة ركعة
لم يعتد بها واستقبل الصلوة استقبالا اذا كان قد استيقن دل بمفهومه على انه اذا لم يستيقن انه زاد في صلوته المكتوبة ركعة
بان شك ولا يدري فلا شيء عليه ولا يعتد بالشك بل يبني على عدم الزيادة وما رواه الشيخ عن زيد الشحام عن ابي اسامة قال
سألته عن الرجل صلى العصر ست ركعات او خمس ركعات قال ان استيقن انه صلى خمسا او ستا فليعد وان كان لا يدري ازاد
ام نقص فليكبر وهو جالس ثم ليركع ركعتين يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب في اخر صلوته ثم يتشهد الحديث وهذا الخبر صريح في ان
احتمال الزيادة ملغى في نظر الشارع فلا بد من البناء على عدمها فظهر من ذلك انا لو سلمنا عموم السهو في اخبار البناء على الاكثر للسهو
المتعلق بالزيادة كان اللازم الخروج عنه بمقتضى هذين الخبرين ثالثها ان السهو في اخبار البناء على الاكثر مجمل محتمل للعموم الشامل
للشك في الزائد او العهد فلم يعلم تخصيص عموم اخبار الاستصحاب في الشك في الزائد فيبني فيه على عدم الزيادة لاستصحاب عدمها
والحاصل ان الشك المتعلق بالزائد يبنى فيه على عدم الاعادة اما للاستصحاب وبل الخروج في الشك المتعلق بالاخيرتين من جهة الادلة

او من

او من جهة الخبرين المذكورين واما عدم العلم بشموله دليل الخروج له فيكون الاصل سليما وهذا الوجه هو اقوى الوجوه الثلثة وسابقه
استظهره من اول الشهيدين في الالفية وثاني المحققين في الجعفرية وان شئت انطباق على بعض الفروع فنقول منها الشك
بين الاربع والخمس بعد الركوع وفيه وجهان احدهما الحكم بالاتمام بالمرغمتين بناء على شمول الاخبار السابقة لهذه الصورة ايضا نظرا
الى انه بعد فراغه انه لا يدري صلى اربعا او خمسا فلا يحتاج هذا الصدق الى اكمال الركعة ثانيهما الحكم بالابطال لانه شك في وقوع الركعة
الخامسة والحكم بعدم الوقوع بالاصل مستلزم للبناء على عدم وقوع بعض الرابعة مع ان المكلف يحتمل وقوع الرابعة كلا ومقتضى ذلك
هو الحكم بوقوعها كلا لما تقدم من ان مقتضى القاعدة الثانية ان كلما شك في وقوع الرابعة او شيء منها يبني على الوقوع ولا يتم هذا
مع البناء بان هذه الركعة ليست بخامسة والسر في ذلك هو ان احتمال كون هذه خامسة عين احتمال كون ما قبلها رابعة
فان بنينا على عدم كونها خامسة لاصالة عدم وقوع الزيادة كان هذا بعينه بناء على عدم كون ما قبلها رابعة مع ان مقتضى
القاعدة الثالثة هو البناء على كون ما قبلها رابعة فهذه الصورة مما لا يمكن فيه الحكم بوقوع الاخيرتين عند الشك وقد قلنا انه
كلما كان كذلك بطلت الصلوة ومنها الشك بين الاربع والخمس بعد اكمال السجدتين فلا اله فيه التعارض لقضايا بالصحة لان احتمال الزيادة
ينفى بالاصل فيتعين الطرف الاخر وهو احتمال الاربع فيبني عليه فيتم الصلوة ويسجد المرغمتين لاحتمال الزيادة ومنها الشك
بين الاربع والخمس قبل الركوع فلا بد من الحكم بالبطلان اذ لا يمكن فيه الحكم بوقوع المشكوك في ذلك لان احتمال كون هذه خامسة عين
احتمال كون ما قبلها رابعة فاذا نفى الاصل عدم الزيادة فلا بد من البناء على ان هذه ليست بخامسة ويلزمه ان لا يكون ما قبلها رابعة
وقد تقدم ان كل ما لا يمكن فيه البناء على وقوع احدى الاخيرتين عند الاحتمال كان العمل فاسدا ومنها الشك بين الثلث والخمس
بعد الركوع او بعد السجود والحكم فيه ايضا هو البطلان اذ لو بني على عدم كون هذه الركعة التي بيده فيها خامسة كان ذلك بعينه بناء
على عدم كون ما قبلها رابعة مع انه يحتمل ان يكون رابعة ومقتضاه الحكم بانها كذلك وفي ذلك تنافي البناء على عدم كون هذه خامسة
ومنها الشك بين الاثنين والثلث والخمس والحكم فيه البطلان ايضا لان مقتضى اصالة عدم الزيادة هو البناء على عدم كون
هذه الركعة المشروع فيها خامسة وهو عين البناء على عدم كون ما قبلها رابعة مع احتمال كون ما قبلها رابعة ومقتضى الحكم
القاعدة الثالثة هو البناء على كونها رابعة فثبت انه لا يمكن فيه هذا البناء وكلما لا يمكن فيه ذلك بطلت الصلوة ومنها الشك
بين الاثنين والاربع والخمس في هذه الصورة يحكم بالصحة لان مقتضى اصالة عدم الزيادة هو البناء على عدم كون هذه الركعة

المفروغ عنها فاسدة ومنها الشك بين كونها رابعة او ثانية بعد البناء على كونها رابعة بحكم القاعدة الثالثة فيبني على كونها رابعة ويتشهد
ويسلم ثم يركع ركعتين وهو قائم ويسجد سجدتي السهو لاحتمال الزيادة والحاصل انه بعد نفي احتمال الزيادة بالاصل يرجع الشك
الى الشك بين الاثنتين والاربع فيعمل عمله ويسجد سجدتي السهو لاحتمال الزيادة ومنها الشك بين الاثنتين والثلث والاربع
والخمس بعد السجود يحكم فيه بالصحة فينفى احتمال الخمس بالاصل فيبني على الاربع ويعمل عمل الشك بين الاثنتين والثلث والاربع
ويعمل عمله مع سجود السهو لاحتمال الزيادة ومنها الشك بين الثلث والاربع والخمس يحكم فيه بالصحة فينفى احتمال الخمس فيه
بالاصل فيرجع الحقيقة الى الشك بين الثلث والاربع ويعمل عمله مع سجود السهو لاحتمال الزيادة ومنها الشك بين الاخيرتين
والستة ففي كل موضع كان احد اطراف الشك الاربع يحكم فيه بالصحة فينفى الزائد بالاصل ويعمل في الباقي عمل الشكوك
وفي كل موضع لم يكن الاربع احد اطراف الشك يحكم فيه بالبطلان لعدم امكان اجراء اصالة عدم الزيادة مع البناء فيما قبلها
على الاربع للتعارض كما ان ما كان يحكم فيه بالبطلان فلو شك بين الثلث والست بطلت الصلاة اذ لا يمكن الجمع بين عدم
كونها ستة وكون ما قبلها بركعتين رابعة مع انه محتمل ولو شك بين الاثنتين والاربع والست او بين الاثنتين والثلث
والاربع والخمس والست او بين الثلث والاربع والست كان الحكم في جميع ذلك الصحة فالزائد ينفى بالاصل فيدخل الباقي
تحت احد الصور المنصوصة لا محالة فيعمل عمل المنصوص مع سجدتي السهو لاحتمال الزيادة وجميع ما ذكرنا في هذه الفروع قد نبه
في الالفية مع احتمال البناء على الاقل في جميع بعضا ووجهه ما تقدم الا انه ره في صورة الشك بين الاربع والخمس في اثناء الركوع
حكم بالالحاق بما اذا كان بعد الاكمال ووجهه انه اجرى الاخبار الخاصة في هذه الصورة ايضا على ما تقدم واما البناء على ان الركعة
انما تتم بمجرد الركوع لكن المحكي عن الشهيد الثاني ره في المقاصد العلية الجزم بالبطلان في جميع صور ما حكمنا فيه بالبطلان والجزم بالصحة
في جميع صور ما حكمنا فيه بالصحة من دون احتمال البناء على الاقل وحكى نحو ذلك عن المحقق الثاني ره في الجعفرية وكيف كان
فما اخترناه هو المساعد عليه بالدليل وعلى البطلان الشكوك الصحيحة الغير المنصوصة ثنائية كانت او ثلثية او رباعية او خماسية او
سداسية او ما زاد وان بلغ ما بلغ في الزيادة يحكم فيها بالبطلان ما لم يكن احد الاطراف الاربع كما انه فلابد فيه من الحكم بالصحة
بشرط احراز الثنتين الا اذا قام الاجماع على البطلان فان الشك بين الاربع والعشر موجب للصحة بناء لولا الاجماع على البطلان لان
احتمال الزائد ينفى بالاصل فيبنى على الاربع والشك بين الثلث والعشر موجب للبطلان لان نفي احتمال العشر بالاصل لا يجتمع
مع البناء في الركعة التي قبلها بسبع مرات على انها رابعة مع ان احتمال كونها عاشرة يعين احتمال كون ما قبلها بسبع مرات اربعا

والحكم بوقوع الاربع كما هو مقتضى القاعدة الثالثة لا يجتمع مع الحكم بعدم كون هذه عاشرة وقد تلخص مما ذكرنا ان الشك في الرباعية بعد
احراز الثنتين على ضربين احدهما ما لا يتجاوز الى الخامسة فما زاد بل تعلق بما دون الخامسة وصورها اربعة الشك بين الثنتين
والثلث والشك بين الثنتين والاربع والشك بين الثلث والاربع والشك بين الثنتين والثلث والاربع وفي الجميع
يبني على وقوع المشكوك فيه فيبني على وقوع الثالثة في الاول فيؤتى بالرابعة ثم يحتاط وعلى وقوع الرابعة في الثانية والثالثة والرابعة
ثم يحتاط وذلك لما تقدم من انه متى احتمل وقوع احد الاخيرتين او كليهما او شئ منهما يبني على الوقوع ثم يكمل العمل بما يحتاط الثاني ما
تجاوز الشك الى الخامسة فصاعدا فالطرف منه متعلق بما دون الخامسة والاخر بما جاوز الرابعة فقد يدفع احتمال وقوع الزائد كالعدم
فان افتقر بعد ذلك في اتمام العمل الى الاتيان بشئ من الاخيرتين ولو كان بعض الركعة فالصلوة باطلة اذ مع احتمال وقوع الزائد
يحتمل وقوع جميع الاخيرتين قبله وقد سبق ان احتمال وقوع شئ من الاخيرتين او تمامهما موجب للحكم بوقوعها فالاتيان
بما افتقر اليه في اكمال العمل من اجزاء الاخيرتين متيقن منه او غير مأمور به فان اتى به فغير جائز والا فالعمل ناقص يقينا
مما علم وان لم يفتقر بعد فرض احتمال الزائد كالعدم في اتمام العمل الى شئ فيتشهد ويسلم فيقول لهم بان الاحتمال معرض للزيادة
في مقام الحكم بالبطلان او ان الشك يشتمل على شكين صحيحين في مقام التصحيح اشارة الى ما عرفت وقد يستدل
في محكي المقاصد العلية على الصحة فيما لو شك بين الاثنتين والثلث والاربع والخمس بعد السجدتين بكونه مشتملا على شكين
صحيحين الشك بين الاثنتين والثلث والشك بين الثلث والاربع وعورض بانه كما اشتمل على شكين صحيحين كذا اشتمل
على شكين مبطلين الشك بين الاثنتين والخمس والشك بين الثلث والخمس فالحكم بالحاق الشك بالتصحيح دون المبطل تحكم لا يقال
بل الحكم اولى لان المركب يتبع اخس اجزائه كما ان النتيجة تتبع اخس مقدماته وهذه المعارضة قطعا لان المبطل
في الشكين المبطلين من جهة دوران الامر بين المحذورين وما جراء اصل العدم في الزائد والبناء على الاقل محذور ولزوم البناء
على وقوع الاخيرتين مع ان الدليل الدال على البناء على الوقوع عند الشك فيه وعدم امكان البناء على الاكثر للزوم الزيادة واحد
المحذورين يرتفع بالتركيب اذ بعد فرض الشكين الصحيحين اذا اجرينا اصل العدم في الزائد لا يلزمه البناء على عدم وقوع
الاخيرتين بل لا يلزمه البناء على الاربع ولا محذور فيه حينئذ فيحكم بالصحة ولما كان اشتماله على الشكين الصحيحين سببا لارتفاع
محذور البطلان لا يحكم بالصحة بذلك فتدبر التنبيه الثاني انه ذكر الشهيد الثاني ره في الروض ان الحق واكثر الجماعة

للمكلفين

انما فصّلوا من مسائل الشك هذه الاربع لانها مورد النص لعموم البلوى بها فمعرفة حكمها واجب عيناً كمعرفة واجبات الصلوة ومثلها الشك
بين الاربع والخمس وحكم الشك في الركعتين الاوليين والثنائية والثلاثية بخلاف سائر مسائل الشك المتشعبة
فانها تتفق نادراً او لا يكاد ينضبط لكثير من الفقهاء كما قال (ره) وهل العلم بمعرفة ما يجب معرفته منها شرط في صحة الصلوة
فتقع بدون معرفتها باطلة وان لم يعرض له الشك في الصلوة فيحتمل تسويته بينه وبين باقي واجبات الصلوة وشرائطها
التي لا تصح الصلوة بدون معرفتها وان اتى بها على ذلك الوجه وعدمه لان الاتيان بالفعل على الوجه المأمور به
يقتضي الاجزاء لان اكثر الصحابة في ابتداء الاسلام لم يكونوا عارفين باحكام السهو والشك مع مواظبتهم على الصلوة
والسؤال عند عروضه ولاصالة عدم عروض الشك وان كان عروضه اكثر وفي هذه الوجوه نظر واضح والتوقف فيما ما يتجه
قال في الذخيرة بعد نقل هذه العبارة ولا يبعد ترجيح عدم الاشتراط لما اشار اليه من اشتغال الصحابة بذلك في مبدء الاسلام
ولعدم امر النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام اصحابهم بالاشتغال بتعلم مع شفاهتهم على رغبتهم وسعيهم ومبالغتهم في عباداتهم
وصيانتهم عن الخلل والآفة كما لا يسئل عنهم في الوقائع الجزئية بعد الوقوع ولم يأمروا بالاعادة مع الحرقة ولم ينقل تحريصهم
على ترك معرفتها بل وقع الاستفتاء في صحة الصلوة على من كان من عادته عدم عروض الشك الا قليلاً وهذا الوجه كما دل على ذلك
دل على عدم الوجوب ايضاً لكن الحق ان بعض المتأخرين نقل عن السيد المرتضى انه حكى اجماع الاصحاب على الاشتراط
المذكور ولا يخفى ان كلام السيد في هذا الباب انتهى وفي المدارك استشكل الوجوب واستبعد القول بالاشتراط اقول
الظاهر ان معرفة الشكوك كمعرفة الاحكام الواجبة غيرية مقدمية فكلما افضى ترك التعلم الى ابطال الصلوة كان معصية وكلما لا يكون
كذلك فلا يكون الجاهل به معاقباً الا على القول بحرمة التجري شرعاً توضيحه ان ترك التعلم في هذه المسائل العامة البلوى كثيراً ما يفضي
الى مخالفة الواقع ويؤدي الى ابطال الصلوة وفي بعض الاحيان لا يؤدي الى ذلك وكلما كان كذلك فالعقل مستقل بحرمته حرمة
غيرية ارشادية محضة نظير حرمة الارتكاب في الشبهة المحصورة ولكن يكون المكلف معاقباً يدور مدار مخالفة الواقع فان ادى
ابطالها كان معاقباً على تلك المخالفة والا فلا الا على القول بحرمة التجري فعلى هذا يكون التعلم واجباً مقدمياً محضاً كوجوب المقدمة
العلمية والاصل في ذلك ان دفع العقاب المحتمل وان كان من الامور موهوماً واجب عقلاً بلا خلاف وفي الضرر الدنيوي فانه
العقل لا يستقل بوجوب دفعه وان كان مظنوناً فضلاً عن كونه موهوماً كما وقع في الشرع ايجاب الوقوع في الهلكة الدنيوية.

كما في الجهاد

كما في الجهاد فاذا كان دفع العقاب المحتمل واجباً عقلياً ارشادياً لئلا يقع المكلف في محذور مخالفة الواقع الموجبة للعقاب
فكونه معاقباً ام لا يدور مدار وقوع مخالفة الواقع وعدمها ولكن لقائل ان يخصص ذلك بما اذا لم يكن الاحتمال كالعدم عند
العقل كما في الشبهة الغير المحصورة فان احتمال الوقوع في محذور مخالفة الواقع فيها ملحق بالعدم ولذا لم يوجب فيها الاجتناب
والشكوك النادرة الظاهر انها لا يجب معرفتها كما لا يجب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة لاتحاد المناط فيهما وهو انه
قلما يتفق للمكلف الابتلاء بها ثم قلما يتفق له الوقوع في مخالفة الواقع فمعرفتها غير واجبة عقلاً كما ان الاجتناب
في شبهة غير محصورة غير لازم لا عقلاً ولا شرعاً اما عقلاً فلضعف احتمال الوقوع في محذور مخالفة الواقع في نظر العقل
واما شرعاً فلما دل عليه النص والاجماع بل العقل احتمال الوقوع في محذور المخالفة في الشكوك النادرة التي لا يبتلى بها المكلف
الا نادراً من قبيل الاحتمال في شبهة غير المحصورة فهو من جزئيات الشبهة الغير المحصورة وذلك لعدم عدّ الاحتمالات
وتشبيهها بين ما لا يوجب الوقوع في محذور المخالفة وبين ما يوجبه والحاصل ان ما ذكرنا من وجوب معرفة احكام الشكوك
انما هو في الشكوك العامة البلوى التي تداول ذكرها في الكتب من الشكوك الاربع او الخمس الواقع في الشك بين الاربع
والخمس والشكوك المتعلقة بالاوليين والمغرب والثنائية اما غيرها من الشكوك النادرة فلا دليل على لزوم معرفتها من
جهة قلة الابتلاء بها الا ترى ان الشك بين الواحد والخمس وبين الاثنين والسبع مثلاً قلما يتفق غالباً بل لم يجر العادة
بوقوعه فاي دليل دل على ان الحكم يلزم معرفته وكيف كان فلا دليل على كون معرفة حكم تلك الشكوك واجبة بحيث تتوقف صحة
الصلوة عليها كما في الشرط بل غاية ما في الباب هو ما ذكرنا من الوجوب المقدمي ويترتب على ما ذكرنا فروع الاول انه لو اتفق
ابتلاء المكلف بواحد من الشكوك النادرة وهو لا يعلم حكمه فماذا يصنع ولا يبعد ان يقال باتمام الصلوة بدءاً والسؤال ثم لا يبعد
جواز القطع ايضاً لعدم ثبوت حرمة القطع في هذه مع احتمال انقطاع الصلوة بنفسها لكون الشك مبطلاً في الواقع وهو
لا يدري ويمكن الالحاق بالتخيير بينهما الثاني لو تحرز المكلف وترك التعلم في المسائل العامة البلوى ودخل في الصلوة فشك فيما تمّ
بالشك الذي لا يعلم حكمه فهل له حيلة في تصحيح صلوته اولا الظاهر انه لا علاج له فتبطل الصلوة لعدم الجزم بالنية لو اراد
تمامها فتبطل الصلوة بمجرد حصول هذا الشك لاستناده الى خلل في النية الثالث لو اطلق عدم الابتلاء به فهل له ترك التعلم

فروع



الحال لا موطنه في المسائل التي تجب معرفة احكامها لله وجوبا مضيقا على اختيار المحقق الاردبيلي المستقبلة وعدمه فان عن شرط كما هو غير بعيد
للاسناد او فلو ذلك والا فلا يجوز له ذلك الرابع لو ظن عدم الابتلاء وقلنا باعتبار ظنه فلا اشكال في انه لو دخل في الشروع فان ابتلي بالشك
في فالظاهر جريان التخيير بين القطع والاتمام بنية السؤال التنبيه الثالث اختلفوا في وجوب التروي وعدمه على اقوال ثالثها التفصيل
بين موضع الافتراق فيجب والاشتراك فلا فلو شك بين الثلث والاربع وهو قائم لا يجب عليه التروي على ما في الذخيرة والحدائق من
حتى يرفع راسه من السجدتين وانما يأتي به عين المطلوب النفسي الاربع ويبني على البناء على احد الطرفين بلا تردد بينهما فاذا رفع راسه من السجدتين
والشك باق يجب عليه التروي فاذا استقر الشك بنى على الاكثر واتم الصلاة وتنقيح هذه المسألة في امور الاول في معرفة ما هو المراد
من روايات الباب فانها تحتمل ما يعتبر فيه بالبناء على الاكثر وما يفيده مفاده وبين ما يعتبر بالعمل على الاكثر ولا فقد يقال
ان القسم الاول ظاهر في العزم على الاكثر في مقام الظاهر لا لمجرد تطبيق الحركة والسكون على طبق الاكثر وان كان مترددا
في عزمه بخلاف القسم الثاني فانه ظاهر في المعنى الثاني وفيه ما فيه فان القسم الثاني كالقسم الاول في التعبير بالبناء غاية الامر
ان لفظ البناء غير موجود في اللفظ لكنه مراد قطعا وذلك لان العمل لا يتعدى بكلمة على الا مستعملا في البناء باشراب معنى البناء او تقدير
لفظه على انه في حقيقة التضمين فلا فرق في التضمين بين القسمين فان كان القسم الاول ظاهرا في العزم على الاكثر
كما هو الحق فكذلك القسم الثاني ايضا كذلك وبالجملة لا فرق في ان البناء على الاكثر المدلول عليه بالروايات عبارة عن العزم وتصميم
القصد الى العمل المطابق للاكثر في مقام الظاهر وظاهر الاخبار كونه مترتبا على الشك بلا فصل لانه الذي يقتضيه الترتيب
فهذا هو الثاني في معرفة ان مقتضى النية المعتبرة في الصلاة هل ان اتيانه تارة بعنوان مقتضاها كون المصلي بحيث كلما التفت
الى حاله في الاثناء يجب عليه تصميم العزم على عمل معين بعنوان مفصل اجمالا واقعيا كما اذا كان حافظا للصورة عالما تفصيلا بفعل
انه اتى بركعتين مثلا وبقي عليه ركعتان فانه يعزم على فعل الركعتين الباقيتين من دون تردد في عزمه وقصده واما ظاهرا
كما اذا كان غير حافظ للصورة ولا علم من جهة الشك لكنه يعزم على الاكثر وعلى فعل ما بقي منه بعد العزم على الاكثر ظاهرا فهو قاصد
لفعل مقدار معين من العمل بعنوان مفصل وهو كونه آخر الصلاة مثلا ولا يكون في قصده تردد فلا يجب عنوان العمل
الذي يأتي به وقد يقال ان اقصى ما يقتضيه النية هو كون المكلف قاصدا للشيء المعين وان كان لا يعلم عنوانه وانه من
الثالثة او الرابعة فلا يقدح تردده في عنوان العمل بعد معلومية مقدار العمل الذي يأتي به وهذا ان الاحتمال مع قطع النظر عن

التردد وعدمه بل هما متطرقان على التقديرين فالمقصود انه حين يريد الاشتغال بالاتمام سواء كان قبل التروي على القول
بعدم وجوبه او قبله على القول بوجوبه هل يجب عليه تعيين ما يأتي به وقصد عنوانه من انه من الركعة الاخيرة مثلا او لا بل
يكفي الاشتغال بالعمل المعين وان كان غير عالم بوجهه تفصيلا الاول فان تعيين احد الاحتمالين لا يخلو عن اشكال وان
كان الثاني منهما لا يخلو عن قوة لكن في النفس بعد شيء لا يحتمل ان يكون الاقتصار على مجرد الاشتغال بالعمل المعين من دون
معرفة عنوانه وتردد المكلف بين العنوانين منافيا للجزم بالنية المعتبرة في الصلاة اجماعا ثم على الثاني لا اري وجها للقول
بوجوب التروي في موضع اشتراك العمل لان عمدة ما استدلوا به على وجوب التروي هو لزوم الاخلال بالموالاة ومعلوم انه غير لازم
في موضع اشتراك العمل واما على الاحتمال الاول فلا فرق بين موضع الاشتراك وموضع الافتراق فلو قيل بوجوب التروي
في الثاني لزم القول بوجوبه في الاول ايضا فالتفصيل فاسد على الوجه الثالث في معرفة ان البناء على الاكثر المترتب على مجرد
الشك في الروايات انما افتى بكفاية البناء العملي من دون لزوم تصميم العزم على عنوان العمل كما هو المختار لا بد من التصرف فيها
بان يقال ان البناء على الاكثر انما امر به في الروايات لاجل كونه مقدمة للعمل فلا يجب عند الاشتغال بالعمل المشترك اذ لا حاجة
الى البناء على شيء وانما وقت الحاجة ان رفع الرأس من السجدة الاخيرة اذ حينئذ يفترق العمل فيحتاج الى البناء على الاكثر اولا
وبالجملة لا بد ان يقال ان هذه الروايات انما وردت في بيان العلاج وانما يحتاج الى العلاج في موضع الافتراق لا في حال
اذ في حال الشك يشتغل المكلف بالعمل المشترك الذي فرضنا انه لا حاجة فيه الى البناء على شيء فظاهر الروايات وان كان ترتب
البناء على مجرد الشك من دون فصل ولكن بعدما نعلم بان المقصود الامر بالبناء على الاكثر لاجل العلاج لغير المحتاج اليه في موضع
كان وقت الحاجة الى العلاج هو وقت الشك لا بعد فعل المشترك فيجب البناء على الاكثر ولو كان [illegible] في موضع
الاشتراك اما بعد التروي على القول بوجوبه او قبله على القول بعدمه الرابع في معرفة الشك المدلول عليه بالروايات فان
في معرفته خلافا فقيل ان المراد به الشك المستقر لا مجرد الشك الخطوري وقيل بان المراد كل ما يطلق عليه الشك في العرف وذلك
لان للشك مرتبتين احديهما مجرد التردد والذهن لو كان انما يحيث يكون اسباب حكم احد الطرفين او اليقين باحدهما حاضرا
في الخزانة فيحتاج حصول الرجحان الذهني الى ملاحظتها والالتفات اليها فلا يحتاج الا الى الفحص عن اسباب الرجحان وهذا هو المراد
بالشك الخطوري الذي يتبادر ان مفهوم الاخبار غيره وثانيتهما الشك المستقر الذي لا يحصل منه الا بعد الياس عن امارات تعين
باحد الطرفين والفرق بين المرتبتين ان في الاولى امارات الظن باحد الطرفين او اسباب القطع باحدهما حاصلة في خزانة الذهن

بالقوة القريبة من الفعل فيحتاج حصول الظن او القطع الى التفات النفس الى القوة الخازنة بخلاف الثانية فيحتاج في تحصيله
الى كسب جديد وربما تنتقش ولا تجد بل تبقى متحيرة شاكة فعلى هذا نقول لا يجب التروي ان اراد ان الشك الخطوري اذا
حصل فلا يجوز الرجوع الى الحكم الشك المقرر له في الشرع بل يجب التروي والنظر ما والا افتى الاكثر على المصلي فهو حق لا ريب فيه
وان اراد ان الشك ان حصل فيجب الرجوع الى الحكم الشرعي المقرر له وان كان لا يجب الاتمام من اول الامر يجب عنده
التروي والتحري فلا دليل عليه مضافا الى ان اطلاقات الاخبار ينفيه ودعوى الانصراف بعيد ذلك الكلام ممنوعة تشهد لمنع
هذا وقال الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح ما نصه قال في شرح اللمعة وغيره ان الشك المعتبر الذي يبطل به الصلاة كالشك
بين الاوليين مثلا او الذي يوجب الاحتياط بعد اتمام الاكثر والتسليم كالشك في الاخيرتين من الرباعية او غيرهما
من الشكوك لا يكون معتبرا بمجرد الشك بل بعد استقراره بالتروي عند عروضه ومنعه بعض المتأخرين مستدلا باطلاق
الاخبار فبمجرد عروض الشك بين الاوليين مثلا تبطل الصلاة وقس عليه غيره ولا يخفى فساده لان الاطلاق ينصرف الى
الكامل وهو المستقر لا بمجرد الخطور والبدار كما لا يخفى على من لاحظ المحاورات العرفية في قولهم انا شاك في كذا وقولهم لا ادري
ان هذا كذا او كذا وقولهم فلان لا يدري انه كذا او كذا او لم يدر انه كذا او كذا او لم يحفظ او لم يتحفظ وامثال هذه
العبارات مع انه لو تم ما ذكره لم يكد يوجد من لا يكون كثير الشك مع ان العادة التروي في تحصيل المطلوب والخلاص عن
الاشتباه فيه وعن مزال الالتباس مع ظهور عموم الروية كما هو واضح بلا مرية فلا يقولون انا شاك في اشياء على سبيل
الاطلاق الا بعد عدم الحصول وعدم الخلاص سيما اذا اراد العلاج لشكهم واتهم على اي نحو يبنون امرهم سيما في قولهم والامور
التوقيفية مثل الادوية والمعاجين وكيفية علاج الامراض الى غير ذلك ومفروضات العبادات كما لا يخفى وربما كثيرا ما
يظهر الحال بالتروي او مضي زمان ما بعد الشك البداري فعلى اي حد ذكر انه شك الا انه بعد التروي ظهر كذا او بعد زمان
فان ظهر ان الامر كذا الا كذا او امثال هذه وايضا لو اعتبر البداري يلزم الهرج والمرج وحد قدر هذا التروي هو الذي
اهل العرف يبنون عليه امرهم في حكمهم بانا شاكون في كذا ومستقر شكنا وامثال هذا وبالجملة هو الذي يجيبون فيسئلون
بان يقولوا شككت في كذا وكذا الى غير ذلك وحده معروف مسلم يبني عليه الامر في المحاورات من دون تأمل كما هو الحال
في المحاورات والاسئلة والاجوبة بين الكل من دون شائبة اشكال عند احدهم ولا تزلزل ولا ... انه بعد ما لم يستقر
الشك لا يقولون شككنا وامثال ذلك على سبيل الاطلاق فلا يظهر مع ان بعض الاخبار ينادي بالتروي فانه استفرا

مثل قول

مثل قول الصادق عليه السلام اذا لم تدر ثلاثا صليت او اربعا ووقع رأيك على الثلاث فابن على الثلاث وان وقع
رأيك على الاربع فسلم وان اعتدل وهمك فانصرف وصل ركعتين وانت جالس وقوله عليه السلام وان كنت لا تدري ثلاثا
صليت ام اربعا ولم يذهب وهمك الى شيء فسلم ... وقوله عليه السلام من سهى فلم يدر كذا او كذا واعتدل شكه فكذا وان كان اكثر وهمه
الى كذا فكذا الى غير ذلك من امثال هذه الاخبار وكذا ما ورد من انه ما اعاد الصلاة فقيه فيحتال فيها ويدبرها
حتى لا يعيدها وكذا الاخبار المذكورة في كثرة الشك وما ورد من حفظ الصلاة بالحصى ونحوه وغير ذلك فتدبر جدا
انتهى ولقد اجاد فيما افاده فيما فوق المراد ولعل المراد من بعض المتأخرين الذي منع وجوب التروي مستندا
باطلاق الاخبار صاحب الذخيرة حيث قال واعلم انه ذكر الشارح الفاضل في شرح ... ان من عرض له الشك في شيء
من افعال الصلاة يجب عليه التروي فان ترجح عنده احد الطرفين عمل عليه وان بقي الشك بلا ترجيح لزمه حكم الشاك والروايات
غير ناهضة بذلك لا دلالة على ذلك فان مقتضاها ان الظان يعمل بظنه والشاك يعمل بما رتب عليه والاحتياط فيما ذكره
ويستفاد هذا المنع من صاحب ... حيث قال بعد نقل عبارة شارح الفاضل والروايات لا تعطي ذلك وانما تدل
على ان من ظن احد الطرفين عمل عليه ومن شك في فعل ترتب عليه حكمه ولا ريب ان اعتبار الشك اولى ... انتهى
ثم ان القول بوجوب التروي هو ما يستفاد من كل من عبر بقوله لا حكم للشك مع غلبة الظن كما استفاده في شرح ... حيث
قال وان اعتدل الوهم ... بما ذكره غلبة الظن باحد الطرفين مع كون الغرض حصول الشك الموجب لشيء من الطرفين
المنافي للترجيح الذي هو لازم الظن ان الحق اذا عرض له الشك ابتداء او في شيء تروى وجوبا فان ظن احد الطرفين
بمعنى انه رجح في نفسه وقوعه على الطرف الاخر عمل عليه وان بقي الشك كما كان من غير ترجيح لزمه حكم الشاك فالظن لا يجتمع
مع الشك في حالة واحدة لتضادهما بل في زمانين فمن عبر من الاصحاب في المسئلة بقوله لا حكم للشك مع غلبة الظن
اراد به الغلبة المجازية لتقارب الزمانين وعبارة المقنعة خالية عن هذا التكلف انتهى اقول ويستفاد من هذا الكلام بعد
التأمل التام ان الحق اذا تقدم في نفس احتمال لم يدر انهما شيء وانما حتى يكون شكا او يكون احد الطرفين راجحا
حتى يكون الطرف الراجح ظنا والمرجوح وهما فعند ذلك يجب عليه ان يتروى حتى يتحقق الشك له فيعمل بمقتضاه ولذا عنونه بعض

مسئلة الشك نحو ان ما في نفسه شك او ظن وكيف كان فلو فرض عروض تلك الحالة للمصلى كالعامى غير عريق بحكم التروى
كما ذكره وليس لتلك الحالة حكم الشك ولا حكم الظن فلا بد له ان يتروى حتى يتبين له احدهما فيبنى عليه بل يمكن ان يقال
ان الالتفات بعد عروض تلك الحالة مجبول على التروى كما لا يخفى على المتأمل ثم اقول ان الظاهر من كلام الوحيد المتقدم ومن كلامه الاخر
في حاشيته ان محل الكلام هو الشك الخطورى فالقائل بوجوب التروى ينفى ترتب اثار الشك عليه والقائل بعدمه يرتب
اثار الشك عليه وهو بعيد بل الظاهر ان عدم ترتب اثار الشك على الشك الخطورى البدوى وفاقى بين العلماء في الاحكام الشرعية
وبين العقلاء في احكامهم العرفية فلا اراه احدا يرتب اثر الشك على مجرد الخطور الذهنى بالنسبة الى الافعال الماضية التى
يحصل فيها الرجحان باحد الطرفين بل العلم بادنى ما يكون من التفات الذهن اليها او يستقر الشك كذلك فمع كون الحال
هكذا كيف يحمل صاحب هذا الشك الخطورى على الشاك من غير روية ولعل الوجه في ذلك فرض مثل هذا الخطور في
موضوع هذا الشك بحسب العرف والعادة كما قيل او عدم الاعتداد به وتنزيله منزلة عدمه لاجل عدم استقراره وكونه سريع
الزوال غالبا بادنى ما يكون من التفات الذهن او لانه لو بنى على الاعتداد به لاشكل الامر على المكلف ولزم الحرج لغلبة
الكثرة للواقع المعبر عنها بالهرج والمرج في كلام الوحيد او لانه خلاف ما يستفاد من الاخبار المتقدمة بالتقريب
التى اشار اليها الوحيد فيعلم من هذا ان كان مراد القائل بلزوم التروى عدم الاعتداد بالشك الخطورى فهو حق لا محيص عنه
بل لا اشكال ولا خلاف فيه كما مر ان قيل كيف تدعى نفى الخلاف في ذلك مع ما مر من ذهاب المعظم الى عدم الفحص في الشبهات
الموضوعية وان حصل مجرد الخطور الفكرى الا ترى انه لو خطر بباله ان كذا من الاخر فله ان يلتفت عنده الى كونه خمرا مبنى
فيقع في محذور ترتيب الاثار الحرمة قلنا ان الشك الحاصل في الموضوعات الخارجية شك مستقر دائما اذا التفت الى ما عليه
التى كان عليها ولم يتفحص عنه بخلاف الخطور الذهنى المتعلق بما مضى من افعاله فان سبب حصول الظن باحد
الطرفين في الغالب محقق موجود فيه وانما يحتاج حصوله الى يسير التفات الذهن اليه مع انه لو توقف على الفحص فارق
فالتفرقة بينهما واضحة وان كان المراد لزوم الفحص اذا بدى ذلك كان يحفظ سبحة التى جعلها علامة او خاتمه او خطرا
في ذهنه التى علم انها حصلت في ركعة كذا او في حال كذا من صلوته وبعبارة اخرى ان كان حكم هذه الشبهة الموضوعية
مغايرا الحكم سائر الشبهات الموضوعية الغير المحتاجة الى الفحص اجماعا فاثبات هذا يحتاج الى دليل زائد على ما دل على عدم

الاعتداد بالشك الخطورى فرق ان لزوم الفحص في الشبهة الموضوعية على خلاف قاعدتهم المقررة فلزوم الفحص في المقام وغيره
محتاج الى دليل قوى وليس في الباب الا اخبار تقدم ولا دلالة على ذلك كالخبر الذى اذا شك احدكم فلينظر احرى ذلك الى الصواب
والمروى عن العياشى اذا تعدد طرق اذا وقع وهمك على الثلث فابن عليه وان وقع وهمك على الاربع فسلم وانصرف وان اعتدل
وهمك فانصرف كذا والخبر العامى لو سلم دلالته فقصور سنده كاف في المنع عن العمل به مع عدم وجوده في كتب الاصحاب كما قيل واما
الباقى فاقصى ما يستفاد منها عدم الاعتداد بالشك الخطورى ودعوى ان وقوع الوهم يستفاد عنه وقوع الالتفات بعد ما يقلب
بمينا وشمالا في طرائه فلا بد ان يكون هنا كلفة بان يكون المكلف قبل الوقوع شاكا شكا مستقرا متحيرا بحيث
الى كما اوفى ذلك انحصر يقع وهمه على احد الطرفين فالوقوع مسبوق بالشك المستقر لا بمجرد الخطور فاذا كان عدم الوقوع
شرطا في ترتب اثار الشك فلا بد من الفحص حتى لهذا العنوان وكذا الحال فيما دل على ان الاعتداد انما هو بسبب ترتب
اثار الشك مما لا يصغى اليها لان الوقوع على احد الطرفين يكفيه مجرد سبق الشك وان كان ضعيفا جدا فلا يدل الا على عدم الاعتداد بخطرات
الذهن كما عرفت هنا ويمكن ان يقال ان قضية اطلاقات الادلة ترتب اثار الشك على مجرد ما يسمى شكا منه غير حالة منتظرة
فدعوى وجوب التروى عند الشك وعدم ترتيب اثاره عليه الا بعد التروى تقييد للاطلاقات من غير دليل لكن هذا كلام
ربما ينفع في اثبات وجوب التروى وهو ان تلك الاحكام في الحقيقة احكام للغفلة التى هى سبب للشك المعنى
عنها في الاخبار بالسهو والسهو على قسمين احدهما ما هو مستقر لا يرجى زواله بادنى التفات في الاخر ما يكون سريع الزوال
بمجرد اعمال الروية والغالب كون الشك مسببا عن السهو بالمعنى الثانى فكما ان منصرف الاخبار هو السهو بالمعنى الاول
فاذا حصل السهو بالمعنى الثانى فلا عبرة به اذ لا دليل على ترتب الاثار على ما يتولد منه من الشك فلا مناص
عن التروى حتى يحصل الظن باحد الطرفين او يستقر الشك او تستقر الغفلة فتدبر ثم ان الظاهر عدم الخلاف
في عدم لزوم التروى حتى يحصل الياس كما قيل بل يكفى مسماه وقدره وهل محل التروى هو المحل الواقع فيه اول
طرو الشك سواء كان هناك محل مشترك بين طرفى الشك ام لا او محله عند افتراق المحل فيه وجهان مبنيان على ان
تميز المشتركات بعضها عن بعض لازم مع تقدير الالتفات ام لا وقد تقدم ما يتضح به ذلك فراجع وقد تحصل
من جميع ما ذكرناه ان للتروى مراتب على الاولى ان يعرض للمصلى في حال اشتغاله بالصلوة حالة ... [illegible]

غالبا وهو ملتفت بانّ تلك الحالة حالة شك لكنه شك بدوي فطري ولا شك انّ مثل هذا الشك ليس

من الاحكام الثابتة للشك لانّ الانسان من جهة كونه طالبا للعلم مجبولا على التروّي الموجب لزوال الشك فالحال عنده

بطريق العلاج مركوز في نفسه فلا حاجة الى البيان وهذا هو مراد الوحيد البهبهاني ره ولا اظنّ احدا يخالف في ذلك

الثانية ان يعرض حالة يشكّ فيها انه شك او ظن كما استظهره من كلام الشهيد الثاني ره في ذلك والا لم يكن لهذه حكم

وجب ان يتروّى حتى يحصل له احد الطرفين فيعمل بما هو حكمه الثالثة ان يعرض حالة غفلية ابتدائية سريعة الزوال

الفعل وان كانت قد توجب شكا مستقرا الا انّ الاخبار الدالة على حكم الشك لا تشمل مثلها بعد امكان زوالها بالتروّي

فوجب ان يتروى حتى يزول الشك او يبقى مستقرا فيعمل بحكمه وهذا العلة محل خلاف بينهم واما في الاولى مما له الظن وجود

فيه بينهم وكيف كان فان ارادوا منه وجوب التروي وجوبا في احد من الحالات الثلاثة فهو حق او في غيرها

مما يوجد على الشك فهو مما لا دليل عليه ثم انّ الفحص من التروي للعنوان في كلامهم والفحص عن الامارات الخارجية

الفحص عن الموجب للشك في الواقع مما يسقط به وجوب التروي لانتفاء محله لكونه الخبر فتدبر

لا معتبر في الشرائع وهنا مسائل الاولى لو غلب على ظنه احد طرفي ما شك فيه بنى على الظن وكان

كالعلم قلت هذا العنوان بقرينة ذكره بعد الشك في اعداد الركعات مختص بالظن المتعلق بها فلا يعم

الظن بالافعال وان فرع بعض الشراح بالعموم ثم انّ المراد من الظن في قوله على ظنه هو مجرد الرجحان لا الظن

والشك فقط ... مجرد الاحتمال ... احد الطرفين راجحا او مرجوحا ومن ثم قال الحلي ره في كلامه

ولو شك ... ولو غلب على ظنه احد طرفي ما شك فيه

هو انه لو صار احد طرفي ما شك فيه غالبا على ما في نفسه ... الاحتمال ... لو ظن باحد الطرفين فليس المراد الظن

الغالب القوي كما زعم بعضهم وكيف كان فهذا الحكم اعني كون الظن المتعلق بالركعات كالعلم اجماعي في الجملة فلا يجب

الاحتياط ولا سجود السهو ويجوز الشك بل قيل انّ الظن معتبر في مطلق المسائل الاربع بل في غيرها مما تقدم حتى الشك في الاولتين

والثنائية والثلاثية على المشهور نقلا وتحصيلا بل في ظاهر ... الاجماع عليه كما عن المصابيح والغنية

في الرياض صرح به ... الاجماع جماعة بلا خلاف ... في ما عدا الاولتين والثنائية والثلاثية

فيه ... بين الاثنين والاربع وظن الاثنين او الاربع بنى عليه ... اكثر

زائدا على الاربع بان غلب على ظنه الخمس فانه يجري عليه حكم من زاد خامسة وربما قيل انّ ما دل على اعتبار الظن

في الركعات

في الركعات سواء كان في الاولتين او الاخيرتين مثل الصحيح ان كنت لم تدر كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فاعد الصلاة

فيدلّ على كون المراد من قوله ع لم تدر كم صليت المعنى الشامل للشكوك المتعلقة بالاخيرتين ايضا معارض لما دل على اعتبار

العلم والحفظ في الاولتين وانه لا يجوز فيهما العمل بغير العلم سواء كان هو الظن او الشك فالتعارض بين العامين من وجه

انّ مفهوم الصحيح انه ان شك فلم يدر كم صلى ووقع وهمه على شيء فلا يجب عليه اعادة الصلاة سواء كان في الاولتين

او الاخيرتين فدلّ هذا المفهوم على اعتبار الظن مطلقا سواء كان في الاولتين ام الاخيرتين والمفهوم من قوله ع

حتى تحفظها اذا لم تحفظ الاولتين سواء كنت ظننت او شككت فاعد فدل على ان كلا من الظن والشك في الاولتين

مبطل فالتعارض ح تعارض العامين من وجه وهذا احق ... كما نصه العلم والحفظ معتبرة في الاولتين من باب

الموضوعية بحيث اذا انتفت انتفى شرط الصحة سواء وجد الظن او الشك واما اذا علم ان طريقة الاصحاب كون العلم

معتبرا من باب الطريقية فان ما دل على اعتبار مطلق الظن سواء كان في الاولتين او الاخيرتين يجعله قائما مقام العلم

فاذا ظن في الاولتين احد الطرفين فهو حافظ لها شرعا فلا وقع لما ذكر من التعارض اذ ادلة اعتبار الظن حاكم

على دليل اعتبار العلم في الاولتين لصيرورة الظن ح قائما مقام العلم فالتعارض بينهما كالتعارض بين الدليل والاصل

والحاصل انه قد تمسك بعضهم على اعتبار الظن في الاولتين بمفهوم صحيح صفوان السابق ان كنت لا تدري كم صليت

ولم يقع وهمك على شيء فاعد الصلاة وهذا الاستدلال جيد جدا لان المراد من قوله ع ان كنت لا تدري كم صليت الخ

ان كان هو الفرع المعروف في كتب الفقهاء الذي عدوه من الشكوك المبطلة المتضمن لصورة من صور الشك في الاولتين

ايضا فلا شك ان قضية المفهوم وهو المقرر بقولنا ان لم تدر كم صليت ووقع وهمك على شيء فلا يجب عليك اعادة

الصلاة اعتبار الظن في هذا الفرع فيخصص به ما دل على عدم اعتبار الظن ولو الشك بعض ابطال الصلاة بها في الاولتين

لانّ هذا المفهوم اخص مطلقا من هذه الادلة وان كان المراد منه ما يعم جميع الشكوك سواء تعلقت بالاولتين

او بالاخيرتين والعدد والمغرب فقضية المفهوم اعتبار الظن في الجميع فيكون الظن في الاولتين بل في

مطلق الشكوك المبطلة معتبرا وهو المطلوب واما اعتراض بعض الاصحاب على هذا الاستدلال بهذا التقريب الذي

ذكره بان مقتضى عموم هذا المفهوم اعتبار الظن مطلقا سواء تعلق باعداد الاولتين او الاخريين ومقتضى ما دل على وجوب
الاعادة اذا لم يحفظ الاولتين او لم يسلما من السهو او لم يستيقنهما الحق وجوب الاعادة عند عدم الحفظ والسلامة
واليقين سواء كان المتحقق ظنا باحد طرفي ما شك فيه او شكا ولا يخفى ان التعارض بين المفهوم المذكور وبين عموم هذه
الادلة تعارض العامين من وجه فلا بد من الرجوع الى الاصل والاصل حرمة العمل بالظن وكونه كالشك فيكون حكمه حكم الشك
الف فهو فاسد لما عرفت من ان اخراج الظن المتعلق باعداد الركعتين الاولتين عنه يستلزم اخراج الظن المتعلق بالجزء
والفعل ايضا اذ النص وارد في الجميع ولا ترجيح فيلزم اطراح المفهوم المذكور لان مضمونه ظاهر بعد ما عرفت من ان المفهوم
يعم جميع الشكوك سواء كانت مبطلة او مصححة فبعد اخراج الظن المتعلق بموارد الشكوك المبطلة منه عن المفهوم لا يبقى مورد
المفهوم بالمرة لبقاء الظن المتعلق بالاخريين تحت المفهوم ولا اقل في الجواب من تسليم التعارض في ترجيح جانب المفهوم لا عمومها
بالشهرة لانه ايضا كما ترى لان حل التعارض لا ينبنى على احد امور ثلاثة بالجملة احدها ان يكون ما دل على اعتبار
الحفظ واليقين في الاولتين والدال على كون اليقين معتبرا في الاولتين من باب التعبد والموضوعية بان يكون مفاد المفهوم
ايضا ان وصف الظن من حيث هو مع قطع النظر عن احراز الواقع ظنا حكمه حكم الاعادة من غير فرق بين تعلقه بالاولتين
او الاخريين ثانيها ان يكون اعتبار العلم في الاولتين من باب الموضوعية وكان مفاد المفهوم مطلقا من باب الطريقية
ثالثها عكس ذلك والدليل على بطلان اعتبار العلم في الاولتين من باب الموضوعية مضافا الى فهم الاصحاب ما دل من
الاخبار على لزوم اثبات الاولتين فان المراد من الاثبات محض احراز الواقع فيدل على ان وجه اعتبار العلم
والحفظ ايضا ذلك لا لاجل خصوصية في صفة الحفظ واليقين وانه لو كان العلم موضوعا لزم ان يكون الاخبار الدالة
على عدم حكم سهو الامام مع حفظ المأموم وبالعكس وعلى ضبطها بالحصى والخاتم وحفظ الغير وعلى جواز التعويل على
قول البينة مخصصة لما دل على اعتبار العلم في الاولتين بخلاف ما لو كان العلم طريقا الى المستفاد من اخبار الباب التي تشرع
عند الشك في الشكوك المصححة ايضا نصب طريقا لاحراز الواقع كما يرشد اليه ذكر التعليل فليس البناء على الاكثر
عند الشك بين الثلث والاربع وصلوة الاحتياط علاجا للمرض الشك من حيث كونه صفة من الصفات كما يدل عليه التعليل
غاية الامر ان الشارع لم يرض بهذا الطريق في الشكوك التي حكم فيها بالبطلان بل اكتفى بما هو طريق في نفسه

كالعلم وارشد عليه فيفهم منه ان الحاصل شيء بمنزلة العلم كالظن ومنه يعلم ان اعتبار الظن ايضا ليس من باب الموضوعية
فاذا ثبت ان اعتبار العلم والظن في هذا الباب من باب الطريقية ارتفع التناقض لان مفاد ادلة اعتبار الحفظ
في الاولتين هو لزوم احراز الواقع ومفاد المفهوم جعل الظن بمنزلة العلم في احراز الواقع فالمفهوم حاكم على ما دل
على عدم اعتبار الظن في الاولتين لان عدم العمل بالظن فيهما مع قطع النظر عن هذا المفهوم انما هو لاجل عدم الدليل
على تنزيله منزلة العلم ولا شك ان المفهوم دليل فيكون التعارض بينهما صوريا كالاصل والدليل فتدبر ثم انه قال
في الذخيرة اطلاق كلام المصنف ره يقتضي عدم الفرق بين الاولتين والاخريين والرباعية وغيرها وبهذا التعميم
صرح الشهيدان ره وابن زهرة وهو ظاهر كلام الشيخ ره في ط ولم ينقلوا في ذلك خلافا الا عن ابن ادريس فانه
يدل على اختصاص الحكم بالاخريين لكن لا يخفى ان ظاهر كلام المفيد ره في المقنعة والشيخ ره في يه ايضا يقتضي ذلك
فانهما ره ذكرا ان الشك في عدد الصبح والمغرب وفي الاولتين كما شك بحيث لا يدرى ركعة صلى يوجب الاعادة من غير تفصيل ثم ذكر
احكام الشك المتعلق بالاخريين واستفصلا بين غلبة الظن وعدمها ووافقهما المص ره في المنتهى وعلى نحو ذلك
كلام الشيخ ره في ط لكنه علل الحكم في الاخريين عند غلبة الظن بتعليل يقتضي انسحاب الحكم في الجميع وكلام ابن ادريس ره
مضطرب لانه قال لا حكم للسهو مع غلبة الظن لان غلبة الظن تقوم مقام العلم في وجوب العمل عليه مع فقد
دليل العلم وانما يحتاج الى التفصيل احكام السهو عند السهو مع غلبة الظن لان غلبة الظن تقوم الى اعتدال الظن ثم
قال ره والسهو المعتدل فيه الظن على ضروب ستة فاولها ما يجب اعادة الصلوة على كل حال الى ان قال وثانيها ما يجب فيه العمل
على غالب الظن وعد منها قل السهو في الاولتين والمغرب والغداة الى ان قال في الكلام الى ان وصل الى الضرب الثالث
وعد منه الشكوك المتعلقة بالاخريين مع غلبة الظن انتهى كلامه ره اقول وجه اضطراب كلام الحلي ره ان ظاهر صدره يعطي
العمل على الظن مع فقد دليل العلم من غير فرق بين مسائل الشكوك فظاهره جواز العمل في الاولتين والاخريين وفي الرباعية
وغيرها كما هو مذهب باقي الاصحاب وظاهر عده الشكوك المتعلقة بالاخريين والاولتين والمغرب والغداة من القسم الاول
الذي حكم فيه بوجوب اعادة الصلوة على كل حال يعطي سواء حصل الظن باحد الطرفين او شك المصطلح او غلب احد الطرفين على الاخر

وهو الظن المصطلح عدم اعتبار الظن في تلك الشكوك الثلثة ويؤيده انه عدّ الشكوك المتعلقة بالاخيرتين مع غلبة
الظن من القسم الثالث الذي حكم فيه بوجوب العمل على غالب الظن ومقتضى الجمع حمل ظاهر مجموع كلامه قده على ما نحن فيه
في المسئلة كما صرح به جماعة لان التعارض بين صدر كلامه وذيله تعارض الظاهر والاظهر ولا يخفى ان ذيله المخالف
الاصحاب اظهر من صدره الموافق وبالجملة ارجاع كلامه الى ما يوافق الاصحاب لا يخلو عن تكلف نعم ارجاع كلام المفيد قده
في المقنعة والشيخ قده في النهاية والعلامة قده في المنتهى والمحقق قده في نافعه والمعتبر الى ما يوافق مقالة الاصحاب غير بعيد ولذا
لم يذكر في الجواهر خلافا بل كلماتهم والمستفاد من كلامه قده في ذيل الكتاب المسمى ساعده ان ظاهر كلماتهم ان الشك في الاولتين
والغداة والمغرب يوجب الاعادة من غير استفصال بين الشك المساوي والظن وهذا انما يدل على عدم اعتبار الظن لو كان
المراد من الشك ما يعم الظن كما قيل انه معناه اللغوي وليس كذلك لان المراد من الشك والمقرر به في الفقه وانه موافق اللغة
كما عن المختصر وغيره بل هو الموافق للعرف هو التردد في الذهن من غير ترجيح لاحد الطرفين بل في المصابيح انه الذي اشتهر بين
الفقهاء وعليه عامة اهل اللغة فكلماتهم صريحة في فقد الاول وعليه دون الظن ثانيها ان دلالة كلماتهم على عدم اعتبار الظن
في غير الاخيرتين انما هو من جهة تفصيلهم بين الظن وغيره في الاخيرتين وعدم تفصيلهم في غير الاخيرتين وهذا انما يتم
لو لم يكن للتفصيل نكتة اخرى غير ما رآه الخصم وهو ان اخبار الباب لما كانت مصرحة بالتفصيل المزبور في الاخيرتين
وكان من عادتهم ذكر الحكم الموجود في الروايات لا جرم فصلوا هذا التفصيل في الاخيرتين خاصة واهملوا الحكم
في غيرهما على ما ذكروه في موضع آخر من ان الظن في الشرعيات يقوم مقام العلم عند فقدان دليل العلم كما صرح به في اول
كلامه المتقدم ثالثها ان الوجه في التفصيل في خصوص الاخيرتين دون غيرهما هو الرد على العامة القائلين بعدم الاكتفاء
بالظن فيهما رابعها ان الوجه بيان ان الظن الطاري في الاخيرتين بعد الشك وهو الظن الحاصل بعد التروي معتبر ولا يجب
معه الاحتياط كالظن الحاصل ابتداء المعتبر عند الجميع وليس الامر في غير الاخيرتين كذلك اذ يمكن ان يكون وجود الشك
في غير الاخيرتين مبطلا وان حصل بعده ظن اخذا بظواهر الاخبار الآمرة بالاعادة بمجرده كما يظهر من الذكرى وغيره
الميل اليه اقول هذه الوجوه وان لم يسلم كلها او جلها عن المناقشة الا ان عبارات الجماعة غير صريحة في المخالفة فلعل
هذا هو الوجه في نسبة الشهيد قده وغيره العمل بالظن الى الاصحاب ولذا لا دعى لما ادعاه ابن زهرة من الاجماع

والحاصل

والحاصل ان التفصيل المذكور مما لا دليل عليه عدا الاصل القطعي بما تقرر وما عرفت من الاخبار الظاهرة في وجوب تحصيل العلم وانه بما
اعني الاولتين وقد عرفت تلك منها ما دل على اعتبار الظن مطلقا كصحيحة صفوان المؤيدة بالنبوي ص اذا شك احدكم في الصلوة
فلينظر احرى ذلك الى الصواب فليبن عليه على تلك الاخبار وبعد ملاحظة الشهرة العظيمة والاجماع المنقول وما عن الشهيد قده
وغيره من ان في ترك العمل بالظن مخالفة قطعية او مشهورة كما هو الى يرتفع الاشكال في المسئلة بقي الكلام في اعتبار الظن
المتعلق بالافعال وجودا او عدما ومحل الكلام في هذه كالمسئلة السابقة فيما اذا كان الظن مخالفا للاصل الجاري
في مورده فلو كان الظن موافقا للاصل فلا ريب ولا اشكال في اعتباره ووجود الظن في كلمته ومنه التفصيل ما في الجواهر
تبعا لبعض مشايخه من الاشكال في حجية الظن بان الظن في كثير منها موافق لمقتضى القاعدة فقال ان ...
على ظن العدم مع بقاء المحل فمقتضاه انه اولى من الشك قطعا فاذا تدارك مع الشك ففي ظن العدم بطريق اولى واما البطلان
الصلوة حيث ظن عدم الاتيان بالركن بعد تجاوز المحل فللاصل واما الحكم بقضاء نحو السجدة والتشهد لو ظن عدم الاتيان
فلاصالة عدم الاتيان بها وكذا لو ظن زيادة الركن فمقتضى بالشغل للذمة واما الرجوع الى الظن فيما اذا ظن وجوده فيما لو رجع
عن محل المشكوك دون محل النسيان كما في الرجوع الى السجود بعد القيام ان ظن عدم الاتيان به فلعله لاصالة عدم الاتيان
وعدم الالتفات اليه بالنسبة الى الشك للقاعدة بل المحقق وذلك لوروده بلفظه وهو مما يؤيده ما ذكرناه سابقا فانه نقل
عن ظاهر الاصحاب بعد شموله للظن نعم قد يقال ان اصالة عدم الاتيان بالفعل معارضة باصالة الفعل لو كان المتدارك
مثله ركنا فيبقى مقتضى الشغل لكن الذي يظهر من الاصحاب جريان اصالة العدم بالنسبة الى الافعال من دون
الالتفات الى هذا الاحتمال انتهى وفيه اولا ان كثيرا مما ذكره من امثلة موافقة الظن للقاعدة مخالف لها اذ منها
مسئلة بطلان الصلوة اذا ظن عدم الاتيان بالركن بعد تجاوز المحل وهو مخالف لقاعدة الشك بعد تجاوز المحل فان
مقتضاها الحكم بالصحة والبناء على الاتيان واما موافقة هذا الظن لاصالة عدم الاتيان فلا تنفع بعد حكومة قاعدة
الشك بعد تجاوز المحل على اصالة العدم فلو لا حجية هذا الظن كان العمل بالقاعدة دون الاصل ودعوى ان اعتبار القاعدة
القاعدة معتبرة بلفظ الشك دون الظن كما ترى بعد شمول اخبار الاستصحاب للظن الغير المعتبر وبعد بناء الاصحاب على عموم

الفرق بينه وبين الشك ومنها تدارك مظنون العدم فيما لو خرج عن محل الشك دون محل النسيان كما في الرجوع الى السجود لعدم
ان ظن عدم الاتيان به فلان ظن عدم الاتيان بالسجود بعد القيام مخالف لقاعدة الشك بعد تجاوز المحل اذ مقتضاها عدم
الاتيان ومشاركة على الاصل فلا ينفع موافقة الظن للاصل المحكوم بعد مخالفته للاصل الحاكم ودعوى عدم جريان الاصل
الحاكم مع الظن لاختصاص اخباره بالشك مضعف بما فيها ومنها معارضة اصل العدم باحتمال زيادة الركن والرجوع الى اصل الشغل
ثم دفع هذه المعارضة بان بناء الاصحاب على اجراء حالة العدم من دون الالتفات الى هذا الاحتمال فظاهره تسليم المعارضة
لولا بناء الاصحاب ولم يعلم ان بنائهم على اجراء اصل العدم ليس لاجل الترجيح بل لمنع اصل المعارضة بان حالة العدم لو جرت
كانت بمنزلة القطع بعدم زيادة الركن فيرتفع احتمال الفساد الناشي من احتمال زيادة الركن فلا حاجة الى الاصل الشغل
وثانيا لو سلمنا موافقة اكثر هذه الظنون للاصول والقواعد فلا دلالة فيه على اعتبار الظن في المقام لاختصاص النزاع
كما سبق بالظن المخالف اذ لا جدوى للظن الموافق ولا بحث عنه بعد وجود الاصل المعتبر وعبارة الارشاد وغيره لا تسهو مع
غلبة الظن صريحة في الاختصاص بالشك فراجع اذا ظهر ذلك كله فاعلم ان القول باعتبار الظن في الافعال هو ظاهر الارشاد
والالفية والمقنعة وصريح الروضة والدرة وهو المنقول عن الوسيلة والسرائر وجمل العلم والذكرى والجعفرية وشرحها
وفوائد الشرايع والمسالك والمقاصد والنجيبية وعن ظاهر الجمل والعقود والاشارة والهلالية والمبسوطة بل عن المحقق
الثاني ره انه لا خلاف فيه وعن درة السنية ان شيخنا قال العمل بمقتضى الظن في الرباعية وغيرها من افعال الصلوة
من الركعات مما لا خلاف فيه الا عن ابن ادريس وعن بعض شراح الالفية ان اصحابنا مجمعون على اعتباره في عدد
الصلوة وافعالها وعن الغنية الاجماع على اعتبار الظن في الافعال وعدد الركعات وعن الجنيد ولم نقض في الحق
ان كل سهو يعرض الظن غالبا فيه بشيء فالعمل بما غلب عليه الظن وكيف كان فلم نجد مخالفا صريحا في هذه المسئلة
نعم من المحتمل فانه يحكى عن واحد عنه القول بالحجية مع نسبة الخلاف اليه في المسئلة السابقة بالنسبة الى الشكوك المبطلة
ويمكن ذلك مضافا الى ما مر معتضدا بالشهرة العظيمة كادت تكون اجماعا والاجماعات المحكية الاولوية المستفادة
من الاكتفاء بالظن في الركعات وهذه الاولوية في الجملة بحيث يحصل بها من لا يعمل الا بالظنون الخاصة بل لا يجب
التصحيح لا علائه كالشهيد الثاني ره وسبطه في شرحه وقد نقل بعض المشايخ انه قد يقال انه يجمع قبول الظن في نفس الركعة

وعدم قبوله في نفس الجزء وبالجملة ان الركعات التي يعتبر فيها الظن كما فرغنا عنه ليست الا مجموع الاجزاء فاذا كان الظن
في المجموع كافيا ففي البعض بطريق اولى ثم ان بعض الاصحاب تأمل في هذه الاولوية كصاحب الحدائق وغيره وهي
الانصاف انه لا ينبغي التأمل فيها اذ لا وجه الا احتمال مدخلية وصف الانضمام في الاعتبار فلو ظن انه سجد وهو
في المحل فلا عبرة به واذا انضم اليه الظن بانه ركع فكذلك واذا انضم اليه الظن بالثاني الى ان يكمل الركعة فالآن اكملت
الركعة بالظن فظن انه اتى بمجموع هذه الافعال فعند ذلك يصير الظن معتبرا ومعلوم ان احتمال مدخلية حالة
الانضمام في غاية الضعف فعدم الفرق بل الاولوية مظنونة بالظن القوي الاطمئناني الملحق بالعلم حكما او موضوعا في كلام
غير واحد ويمكن استظهاره من كلام المرتضى في تعريف العلم وقد قرر في الاصول اعتبار مثل هذا الظن بدليل الانسداد
وبالجملة فهذه الاولوية وان لم تكن قطعية ومن ثم تمكن لمن يرى انفتاح باب الظن المناقشة فيها ودعوى انها من قبيل
مفهوم الموافقة المعتبر عنده قال الظن فيها مسلم لا كما ادعاه الوحيد البهبهاني ره في حاشية المدارك ممنوعة الا ان الانصاف
انها مفيدة للظن الاطمئناني وربما يستدل على اعتبار الظن مطلقا سواء كان في الافعال او الركعات بما عن الفاضل في
باب القضاء من ان الصلوة عبادة كثيرة الافعال والتروك فلما يسلم عن الاكتفاء بالظن حتم والا كانت معرضة
للفساد بكل وهم وبما عن الشهيد ره في الذكرى من ان تحصيل اليقين عسر في كثير من الاحوال فاكتفي بالظن تحصيلا لليسر ودفعا للحرج
وفي الرياض انه لا عسر الا مع الكثرة وبها يرتفع حكم الشك ونحوه في المستند وفيه ان الكثرة لم يقع معها حكم الشك هي الكثرة
العارية العادية الناشئة من قبل الشيطان كما نص عليه في اخبار كثير الشك وكلامهم لا الكثرة الطبيعية لعارض كالمعاد والناس
اذ لو بني على عدم اعتبار الظن فلا يسلم الانسان من كثرة السهو وذلك لكثرة مظنوناته بالنسبة الى الماضي من الافعال فاذا
فرض الحاق تلك الظنون بالشك كما هو قضية اصالة عدم اعتبار الظن فالناس كلهم الا المعصومين من السهو فلو تحقق عند كثير
الشك والمفروض انه لا سهو مع الكثرة فيلزم طرح ادلة الشكوك وهو مسائل احكامها اذ لا يبتلى بها احد فظهر ان الكثرة المرتفع
معها حكم الشك هي الكثرة الخاصة المنتهية الى الوسواس فيقول في توجيه الدليل ان لغالب انسداد باب العلم في الصلوة بالنسبة
الى الافعال الماضية فاكثر ما يكون عليه الانسان اما الظن او الشك فان بني على اجمال ادلة الشكوك فيها وفي الظنون لزم طرح
تلك الادلة بالكلية وهو محذور محظور نظير ما ذكروه في دليل الانسداد من المنع من الخروج عن الدين على تقدير الرجوع في جميع الموارد

الغير المعلومة الى الاصل وان بنى على اعمال الادلة واحكام الشكوك لزم المخالفة القطعية للعلم بزيادة الافعال من الاركان وغيرها
ومن نقيصة الافعال اجمالا اذ لو بنى في جميع موارد الظن بالفعل او الشك فيه على عدم الاتيان كما يقتضيه الاصل
فاتى به علم اجمالا بزيادة الافعال من الاركان وغيرها كثيرا ولو بنى في جميع موارد الظن بالعدم او الشك فيه على الاتيان
كما هو مقتضى قاعدة الشك بعد المحل حصل العلم اجمالا بنقصان صلوات وترك عدة من الافعال ركنا كان او غيره
وذلك العلم بموافقة بعض هذه الظنون للواقع فلو خالفها لزم المحذور فتعين التبعيض مع ان جعل في موارد الظنون
بما يقتضيه الظن فيه وان كان مخالفا للاصل وفي موارد الشك بما يقتضيه حكم الشك وهو المطلوب لكن فيه اولا
منع انسداد باب العلم في ركعات الصلوة لما عرفت من اعتبار الظن فيها بالادلة الخاصة وثانيا لو سلم الانسداد فلا يلزم
من الرجوع الى القواعد المقررة محذور لان اغلب تلك الظنون موافقة للقواعد فالعمل بها لازم والظنون المخالفة لها
في غاية القلة لان الغالب هو الظن بالوجود لا العدم لان داعي الفعل موجود في النفس لا داعي الترك ومقتضى الاصل
غالبا هو الوجود دون العدم خصوصا على القول بحجية قاعدة الشك بعد الفراغ وبعد تجاوز المحل في اجزاء الصلوة خصوصا
بالنسبة الى عدد الركعات وذيلها كما عليه المتأخرون فلا يلزم من طرح العمل بها مخالفة قطعية لكن مع ذلك كله فلا يخلو
عن تأييد بل يمنع لزوم المخالفة القطعية مطلقا ومعارض الوجدان اللهم الا ان يقال بالتبعيض في مراتب الظنون فيعمل بالظن
القوي الاطمئناني دون غيره لو لم يكن قوله بالفعل وكيف كان فالظن الاطمئناني في اعتبار مطلق الظن في الصلوة مطلقا اصل
واثبات حجيته بدليل الانسداد غير بعيد فتأمل ومما استدل به الوحيد البهبهاني ره على اعتبار مطلق الظن مطلقا في الصلوة حتى في
افعالها ما رواه الشيخ ره عن اسحق بن عمار في الضعيف قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اذا ذهب وهمك الى التمام ابدا
في كل صلوة فاسجد سجدتين بغير ركوع افهمت قلت نعم اقول تقريب الاستدلال ان المراد من الوهم هو الظن وذهابه
الى التمام تارة في مقابل الاحتمال الموهوم بنقص الركعة واخرى في مقابل احتمال نقص ابعاض الركعة وظاهر الخبر الاطلاق فيعم
الصورتين فيثبت حجية ما تعلق بفعل الركعة او بفعل بعضها وحيث لا فارق بين ما تعلق بالفعل وما تعلق بالترك ثبت
حجية الظن مطلقا سواء تعلق بالركعة او ببعضها وجودا او عدما وهو المطلوب وفيه بعد الغض عن السند ان ظاهره الاختصاص
بالظن المتعلق بالركعات او ابعاضها بعد الفراغ عن الصلوة والخروج عنها بالتسليم اذ قبل التسليم لا يعقل [illegible] الظن بالتمام
وهذا منطبق على قاعدة الشك بعد الفراغ وبعد تجاوز المحل المقتضية للبناء على وقوع المشكوك فيه سواء كان هناك ظن ام لا

بفعل

فهذا

فهذا الظن خارج من محل النزاع وليس في الخبر دلالة على حجيته ايضا فلعله من جهة القاعدة المدلول عليها بالروايات لا من جهة حجية
الظن مضافا الى اشتماله على ما لا يقول به الاصحاب من وجوب سجدتي السهو مع كونه مخالفا للاخبار الكثيرة النافية لوجوب سجدتي
السهو مع الظن ومما استدل به الوحيد المتقدم ايضا في المقام الاخبار الدالة على رجوع الامام الى المأموم وبالعكس وضبطها
بالحصى والخاتم وحفظ الغير وكحفظ الطواف الذي هو ملحق به ايضا اذ مرجعها الى الظن وفيه ان دلالتها لا تدل على اعتبار
ظن او امارة من شأنها ذلك لا لوجوب التعبد ومما استدل به الوحيد ايضا الموثق كالصحيح عن الصادق عليه السلام قال
فيمن اهوى الى السجود وشك في الركوع انه قد ركع فان ظاهره البناء على الظن وترجيحه على الاصل وهو قاعدة عدم
التجاوز عن المحل المقتضية للعود الى المشكوك فيه وفيه منع الظهور لامكان حمله على كون الشك بعد … ولكن الانصاف ان
تراكم هذه الامور ربما يوجب الظن القوي بان مناط اعتبار الظن … في بعض الموارد هو ما هو موجود في ساير المقام
فتدبر والله الهادي

لا معتبر في الشرايع

الثانية هل يتعين في الاحتياط الفاتحة او يكون مخيرا
بينها وبين التسبيح قيل بالاول لانها صلوة منفردة ولا صلوة الا بها وقيل بالثاني لانها قائمة مقام
ما اشترطت فيها التخيير كما ثبت في المبدل والاول اشبه … تداولة الالسنة … بانها السنة
ويشبهها الادلة على ان صلوة الاحتياط هل هي صلوة مستقلة وقعت معرضا للاجزاء الاتمام او انها … من الصلوة
على تقدير النقص في الجملة ظاهر النصوص والفتاوى كونها صلوة مستقلة عن الاولى وقد … بالتسليم مأمورا بها مرتبا عليه عقيب
تشهد وتسليم محقق بها وان كانت هي معرضة لتمام السابقة ان كانت ناقصة ولهذا ان كانت تامة كما صرح به في بعض
النصوص الآتية بل قد يظهر ذلك من هذا التعريض نفسه فضلا عن غيره كما انه يظهر منه ما صرح به بعضهم بل نسب الى المشهور من
ومنه ما فرعه من انه يعتبر فيها جميع ما يعتبر في الصلوة عند القيام في بعض من الطهارة والستر والاستقبال الى غير ذلك من التشهد والتسليم
مضافا الى الامر بها فيما تقدم من الادلة انتهى وفي غيره ان ظاهر الروايات انها صلوة مستقلة وقيل … بنفسها
ذلك من كلام اكثر الاصحاب حيث استندوا على وجوب تعيين الفاتحة … بقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

ومعلوم ان صحة الاستدلال موقوفة على كونها صلوة مستقلة ولو كانت جزءاً من المكتوبة لم يصح هذا الاستدلال اصلا
كما لا يخفى وفي شرح الجعفرية لو تخلل المنافي بينه اي بين الصلوة الاحتياط وبين الصلوة المجبورة ففي الابطال
قولان متفرعان على ان الاحتياط هل هو جزء من الصلوة الاصلية ام صلوة منفردة اقويهما العدم لانه
انما يؤتى به بعد التسليم ولا شيء من اجزاء الصلوة كذلك كيف ولو كان جزءاً لم يحتج الى استيناف النية والتحريمة
واذا لم يكن جزءاً فلا اثر لتخلل الحدث بينه وبين الصلوة والبدلية لا تقتضي المساواة من كل وجه ذلك
ان تقول ان الامور المنفية ان القائل بالجزئية لم يرد بكونه جزءاً انه جزء حقيقة ويشهد له بناء الكل تجديد
النية والتحريمة والتسليم بل المراد انه كالجزء من حيث انه يقوم مقام الجزء ولا ريب ان قول القائل بالانفراد
لا ينافي ذلك ايضا اذ هو ايضا معترف بان ما اتى به من الاحتياط يقوم مقام ما فات وح لا نزاع بينهم في الحقيقة
لان مآل القائلين واحد انتهى فظاهره كما ترى عدم الخلاف في انها صلوة مستقلة والتحقيق ان النزاع
بينهم معنوي لا لفظي اذ ظاهر القائلين بالجزئية منع البدلية وادعاء القائلون بانه صلوة منفردة وبها
انه جزء حقيقي للصلوة الاصلية في صورة النقص والحاصل ان مراد القائل بالاستقلال انها صلوة زائدة
على الصلوات الخمس المفروضة صارت معرضة للامرين بدلا على تقدير النقص ونافلة على تقدير عدمه ومراد القائل
بالجزئية انها لا تزيد على اعداد انواع الصلوة فلو فرض ان اعداد الصلوة مائة فبإضافتها لا تصير مائة وواحدة
لانها في علم الله تعالى اما جزء او نافلة وكيف كان فلا يعود النزاع لفظيا قال الوحيد البهبهاني ره في مقام شرح عبارة
[illegible] ان شرعية الاحتياط ليكون استدراكا للفائت لا تقتضي صيرورته جزءاً من الصلوة مع انفصاله عنها بالتسليم
والنية وتكبيرة الاحرام لا يخفى ان شرعية الاحتياط ليكون معرضا لتمامية الصلوة حيث قالوا ع فان كان صلى
ثلثاً او اثنين كان هذا تمام الاربع ولا تضر ايضا الا ان تكون جزءاً في صورة النقص ولذا لو ذكر النقص
بعد ذلك كانت صلوة صحيحة كما هو ظاهر الاخبار بل مروي في [illegible] بسنده عن عمار قال سئلت الصادق عليه السلام
عن شيء من السهو في الصلوة فقال عليه السلام الا اعلمك شيئاً ان فعلته ثم ذكرت انك اتممت او نقصت لم يكن

عليك شئ

عليك شيء اذا سهوت فابن على الاكثر فاذا سلمت فقم وصل ما ظننت انك نقصت فان كنت قد اتممت لم يكن عليك شيء
في هذه وان ذكرت انك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت مع ان هذا مسلم عند الفقهاء مع ان الاخبار
متواترة في ان الفريضة خمسة وان الصلوة في اليوم والليلة خمسة الى غير ذلك مما يقتضي هذا المعنى فيكون الاحتياط
اما جزءاً او نافلة كما نطقت به الاخبار واعتبار الانفصال بالامور المذكورة للفروق لاحتمال ان يكون ما فعل تماما
فيكون ما صلى ربعاً او خمساً او ستاً او ثمانية وبالجملة المحذور وارد بين محذورين فرجح اصحابنا الاخبار
لا ترجح الفصل لو ذكر بعد ذلك النقص وكانت صلوته مع الاحتياط مشتملة على الزيادة فلا يحتاج الى الاعادة بجملة
ما اذا وصل انتهى وفي السيدة في الانتقار عقل بطريقة اخرى فليلاحظ انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس وقال في موضع
اخر غير ان صلوة الاحتياط ليست مستقلة بل النافلة لانها معرضة للاتمام فان الصلوة لو كانت تامة تكون هذه نافلة
والا تكون تتمة الصلوة وجزءاً منها الا انها ليست عين الجزء بل هي بدل عن ذلك وكون الجزء في بعض الفصل بعد التسليم
لا يقتضي الخروج عن الجزئية كما في تدارك ابعاض الصلوة انتهى وحكى عن فخر المحققين ره ان والده الفاضل ره ذكر له
مذاكرة ان صلوة الاحتياط عقيب التمامية من وجه والانفراد من اخر جمعا بين الادلة وتوهم بعض ان هذا
قول ثالث وليس كما توهم بل مرجعه الى القول بالجزئية الحقيقية على تقدير النقص والنافلة على تقدير التمامية
فالمقصود انها من حيث كونها في صورة النقص جزءاً حقيقياً لها احكام الجزئية ومن حيث انها على تقدير التمامية
نافلة لها احكام النافلة فليس في صلوة الاحتياط الا قولان معروفان وليس هذا المحكي الا القول الثاني في اظهر ذلك
فاعلم ان للقول بانها صلوة مستقلة وجوها منها ما تقدم عن الجواهر من ان نفس كونها معرضة للامرين دليل
على ذلك وفيه انها على تقدير التمامية نافلة اتفاقاً وفي صورة النقص لا مانع من كونها جزءاً حقيقياً الا انها تشتمل
على زيادات مفتقرة لاجل ضرورة اقتضتها [illegible] المحذورين ومنها اشتمالها على خواص الصلوة المستقلة
من استيناف النية والتحريمة والتشهد والتسليم وانفصالها عن الصلوة الاصلية بالتسليم وتعيين الفاتحة فيها
وفيه عدم منافاة ذلك للجزئية على تقدير النقص للاصلية وذلك لان هذه الصلوة لكونها معرضة

للامرين لا بد من كونها على وجه تكون جزءاً على تقدير النقصان ونافلة على فرض التمامية ولا يمكن احراز ذلك
الا بهذه الكيفية الوجه الاخر انه لو اتم المصلي ما ظن انه نقص من دون فصل بالامور المذكورة ثم تذكر تمامية
الصلوة الاصلية لزم محذوران احدهما لغوية ما زاد من الركعة او الركعتين او ثلث او اربع اذا لم يكن جعلها
بعد ان لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة جلاسية ولا بلا تحريمة وفيه ما سيأتي في معنى الرواية
ثانيهما لزوم اعادة الصلوة مع امكان زيادة الركعات عمداً دون فصل بالتسليم وهذا بخلاف ما اذا فعلها بالطريق
المقرر اذ لو تذكر تمامية الصلوة لم تكن هذه زيادة في المكتوبة لمكان الفصل بالتسليم وكانت نافلة ايضاً فلا يلزم
كونها لغواً نعم يلزم محذور واحد وهو زيادة التسليم في الاصلية والنية والتكبير في صلوة الاحتياط على تقدير
نقص الصلوة الاصلية ومع دوران الامر بين هذا المحذور والمحذورين لا بد من تقديم هذا الحل واما تعيين
الفاتحة فهو لا ينافي اصل الجزئية لجواز قرائة الفاتحة في الاخيرتين والحاصل انه لا منافاة بينها وبين الجزئية
بوجه ومنه القدح مما في شرح الجعفرية من ان الاحتياط انما يؤتى به بعد التسليم ولا شيء من اجزاء الصلوة كذلك
اذ لا منافاة بين كون شيء جزءاً للصلوة وبين اتيانه بعد التسليم غاية الامر كون التسليم المتخلل
زائداً او لا يقدح لضرورة مع ان المعروف ان الاجزاء المنسية جزء حقيقة وانما يؤتى بها بعد التسليم
ان كلية الكبرى في القياس المذكور ممنوعة ومستندها ذكر ومنها قوله ع في رواية عمار المتقدمة الا اعلمك شيئاً
اذ مقتضى الرواية ان يكون الاحتياط الذي علمه الامام عليه السلام قائماً مقام الشيء الذي كان على المصلي عند تذكر
النقص وهو الذي كان عليه عند تذكر الاتمام والذي كان عليه عند تذكر النقص اما الاعادة او الاتمام لانه لو تذكر
النقص وقد احدث مثلاً كان عليه الاعادة وان تذكر ولم يفعل المنافي كان عليه الاتمام والذي كان عليه عند تذكر الاتمام
وقد كان بانياً على الاول هو لزوم الاعادة لاجل لزوم الزيادة فلا بد ان يكون صلوة الاحتياط الذي علمه الامام
نافية للامرين عند تذكر النقص وبخصوص الاعادة عند تذكر الاتمام وهذا لا يمكن الا مع الاستقلال اذ لو كان
جزءاً لم تكن نافية للاعادة في صورة تذكر النقص مع تخلل الحدث ونحوه فاذا كانت مستقلة اذ لا تقتضي

للاعادة

وقد كان بانياً على الاول هو لزوم الاعادة لاجل لزوم الزيادة فلا بد ان يكون صلوة الاحتياط الذي علمه
الامام عليه السلام نافية للامرين عند تذكر النقص وبخصوص الاعادة عند تذكر الاتمام وهذا لا يمكن الا مع
الاستقلال اذ لو كانت جزءاً لم تكن نافية للاعادة في صورة تذكر النقص مع تخلل الحدث ونحوه فاذا كانت
مستقلة اذ لا تقتضي للاعادة بالحدث المتخلل بين الصلوتين المستقلتين ومنها التعبير عنها في بعض الاخبار
بلفظ الصلوة الظاهر في الاستقلال مثل قوله عليه السلام فصل ما ظننت انك قد نقصت وما في بعض الاخبار
من التعبير عنه بلفظ الاتمام لا ينافي ذلك بعد امكان حمله على المتمم الشرعي اذ لا مانع من جعل صلوة مستقلة متممة لاخرى
وكونها مأموراً بها بامر واحد لم يكن هناك الا تكليف واحد متعلق بالمجموع من حيث المجموع وفيه ان نسبة
الصلوة الى الصلوة غير عزيز بل واقعة كثيرة ولا يلزم ان يكون بعض الصلوة صلوة وظاهر الاخبار المعبرة بلفظ
التمام كونه جزءاً ومتمماً حقيقياً لا حكمياً كما يأتي والقول بالجزئية هنا وجوه منها الاخبار مثل خبر عمار
السابق اذ فيه دلالة على ذلك في موضعين احدهما قوله ع فاتم ما ظننت انك نقصت ثانيهما قوله ع كان
ما صليت تمام ما نقصت وحمله على ارادة المتمم الجعلي دون الحقيقي يحتاج في التعليل ضرورة وجوب كون العلة
امراً مركوزاً في النفوس عقلاً او شرعاً معروفاً لا جعلياً غير معروف مع ان ظاهر قوله ع فاتم ما ظننت انك
قد نقصت وقوله ع ما صليت تمام ما نقصت العينية ولا قرينة على ارادة المتمم الجعلي وبالجملة ظاهره الحكم بالعينية
ولا مانع عقلاً ولا شرعاً من ارادة هذا الظاهر حتى يحمل على المتمم الجعلي وكونه بدلاً حسابياً في جميع الجهات
والاحكام عدا امور قد عرفت عدم صلاحيتها للمانعية من الفصل بالتسليم وزيادة التكبير وتعيين الفاتحة
ضرورة وقوع الاول في الجزء الحقيقي كما لو تذكر انه نقص الركعة او ما زاد بعد التسليم فان ما يأتي به بعد التسليم
جزء حقيقي مع وقوع الفصل بالتسليم وان زيادة التكبير لها نظائر كثيرة مثل الدخول في الصلوة بالتكبير ولم يدرك

الامام في السجدة فيجوز له القدوة حتى يقوم الامام للركعة اللاحقة التي بها بين التكبيرة وبين الركعة اللاحقة ثم
من الصلوة بل يجعل تلك الركعة اول صلوته من دون اعادة تكبيرة الاحرام فيكون زيادة ما فعله بين التكبيرة والركعة
غير مانعة من صيرورة الركعة اول صلوته من دون اعادة حقيقية بل ربما قيل باغتفار مثل هذه الزيادة لو كبر وركع
ولم يدرك الامام في الركوع فانه يسجد مع الامام ويقوم معه للركعة اللاحقة فيجعل تلك الركعة اول صلوته مع اعادة
التكبير ولم يعلم ان مرادهم كون هذا التكبير الثاني هو تكبيرة الاحرام بل يمكن ان يكون الاول هو تكبيرة الاحرام
فيكون ما فعله بينه وبين الركعة من زيادة الركن وهو السجدة بين اجزاء الصلوة وكما لو كان مع الامام في الركوع
فظن رفع راس الامام فرفع راسه فانه يركع ثانيا فيكون احد الركوعين من زيادة الركن بين اجزاء الصلوة
وربما قيل علة ذلك بعض الاخبار ان الوتر جزء من الشفع مع زيادة التكبير بين الشفع وركعة الوتر الى غير ذلك فثبت
ان زيادة التكبير في صورة النقص لا تنافي الجزئية الحقيقية فلا مانع من كون صلوة الاحتياط عين ما نقص لا بدله
واما الثالث فنقول نمنع كونه مانعا عن جزئية صلوة الاحتياط للمكتوبة بمكان من الغرابة اذ ما يحتاج اليه في مقام التدارك
هو الفاتحة سواء كان الحكم المتعلق بها هو الوجوب التعييني او التخييري وانما جعل الحكم هو الوجوب التعييني لتصلح ما فعله
لو كانت الصلوة تامة بناء على عدم مشروعيتها فلا بد من الفاتحة كما هو مقتضى القاعدة لا صلوة الا بفاتحة الكتاب واما بناء على
مشروعيتها بدونه وبمجرد التسبيح كما ورد في بعض الاخبار واختاره غير واحد منهم الفاضل … في تذكرة فلا يمكن القول بعدم تعين
الفاتحة هنا ايضا لولا الاخبار الخاصة الناصة كما عن المقنعة … والحاصل ان الامور الثلثة المذكورة غير مانعة عن الجزئية
فلا داعي الى صرف قوله عليه السلام فاتم ما ظننت انك نقصت الظاهر في العينية عن ظاهره وحمله على البدلية لها … في جميع الاحكام
الا المنع ومثل ذلك الفقرة في افادة العينية لا البدلية الفقرة الاخيرة اعني قوله … ان كان ما صليت تاما ما نقصت في …
ظهور لفظ التمام في العينية من دون صارف انه قبل قوله … الا علمك شيئا الى قوله … لم يكن عليك شيء صارف للفقرة
فان لفظ الشيء لكونه نكرة منفية يفيد العموم ومقتضاه نفي الاعادة عند تخلل الحدث بينه وبين الصلوة مع تذكر النقص
وهذا انما في الجزئية دون الاستقلال اذ البدلية لا تقتضي المساواة من جميع الجهات كما صرح به في … وغيره …

بل هو ظاهر كل من لم يقل بالابطال في المسئلة الاتية قلنا العموم المستفاد من النكرة المنفية انما هو بحسب ما لا يوجب
النقص والاتمام عند تذكرهما فان مقتضيه النقص ليس الا الاتمام والاعادة من احكام الحدث المتخلل ولا دخل لها
بحيثية النقص من حيث هو نقص وما تقتضيه الاتمام مع الحاق ما ظن انه نقص هو الاعادة لانه ناشئ من لزوم
الزيادة … فالشيء الذي كان عليه لولا تشريع الاحتياط هو الاعادة والاتمام الاول في صورة التمام والثاني
في صورة تذكر النقص فامر الامام عليه السلام اولا بالتسليم الفاصل بعد البناء على الاكثر حذرا من لزوم الاعادة في صورة
تذكر التمام اذ بعد التسليم الفاصل لا يلزم الزيادة الموجبة للاعادة واوجب صلوة الاحتياط بعد التسليم حذرا من
الاتمام في صورة تذكر النقص بحيث يكون جزءا حقيقيا للصلوة والحاصل ان المصلي لولا تشريع الاحتياط مع البناء
على الاكثر الذي هو خلاف الاستصحاب والموافق للظاهر وتشريع صلوة الاحتياط بعد التسليم الفاصل كان امره دائرا بين
امرين فاذا كان شاكا بين الثلث والاربع فان بنى على وقوع المشكوك وجب عليه الاتمام لو تذكر النقص او بنى على عدم
وقوعه وجب عليه الاعادة لو تذكر الاتمام فالامام عليه السلام علمه علاجا لو اجرى عليه لم يكن عليه شيء من هذين وهو ان يبني
على وقوع المشكوك ويسلم ثم يحتاط فاذا اجرى عليه لم يكن عليه ما كان عليه قبل تشريع ذلك فظاهر مع ان ما ذكرت من
ان صلوة الاحتياط لو كانت مستقلة كانت نافية للاعادة المسببة عن تخلل الحدث عند تذكر النقص اول الدعوى
بل الحق كما سياتي لزوم الاعادة ح لان الاحتياط وان تمها انه عمل مستقل لكنه جعل جابرا لنقص سوى العينية فرفعا له
لتجعل المراد بالبدلية من كل وجه حتى لزوم الاعادة عند تخلل الحدث فدعوى ان البدلية لا تقتضي المساواة من كل وجه كما ترى
خصوصا فيما اذا كان دليل البدلية معتبرا اللفظ كما هو في العينية اذ بعد تعذر الحقيقة لعل اقرب المجازات الا البدلية
من جميع الجهات … في الجملة ومن الاخبار الناطقة بان صلوة الاحتياط في صورة النقص جزء حقيقة ما عن … عليه السلام
في الرجل لا يدري ركعتين صلى ام اربعا قال فليتم … اربعا كانت … نافلة وان كانت صلى ركعتين كانت … تمام الاربع
وما روي في الشك بين الاثنتين والثلث والاربع … والاخيرتان … بل … يدل عليه … للامر بصلوة الاحتياط

بقوله ثم احتط فان صيرورة هذا العمل احتياطاً لا يمكن ان يكون امراً تعبدياً كما هو لازم البدلية اذ الاحتياط هو
الاخذ بالاوثق والاوثق هنا صلوة الاحتياط وما ورد فيه التعبير بقوله ثم فقد عرفت والحاصل ان الظواهر الدالة
على المطلوب كثيرة وصرف الجميع الى البدلية كما ترى بل التعليلات الواردة في هذه الاخبار نظيرها ورد في بعض
اخبار من فاتته فريضة مرددة بين الخمس الظاهر في ان الاتيان بجميع ما في الذمة وان كان لازمه التخيير بين الجهر
والاخفات كما ان اللازم في المقام هو التخيير بين الجلوس والقيام ومنها الحكم بلزوم سجدتي السهو لو تكلم بين الصلوة
والاحتياط ناسياً اذ ذلك من لوازم الجزئية ولهذا قد نص في الخبر المتضمن لهذا الحكم بان المراد منه التكلم بالكلام الواقع
في صلوة الاحتياط لا بينهما كما ترى بعد ظهور الخبر في الثاني مع انه لا ترجيح لذكر خصوص هذا القاطع بعد ارادة الاول
دون ساير القواطع مع كثرتها ودعوى ان حكم ما في سياقه من ذلك بالاولوية واهية وفيه ان هذا الحكم ليس من خواص
الجزئية لما تقدم من وجوب الالتزام به ولو على البدلية لعموم المساواة ومنها ان ظاهر كلام الشهيد ره في ذكرى دعوى
الاجماع على فورية الاحتياط محتجاً بحجية الاخبار المتضمنة للفاء الجزائية المقتضية للتعقيب بلا مهلة والفورية
من لوازم الجزئية اذ الظاهر منها في المقام هو رعاية الموالاة المعتبرة بين اجزاء الصلوة لا الفورية المصطلحة المرادفة للتعجيل
المستقل وفيه ان ذلك هو مقتضى البدلية ايضاً بعد العموم المذكور فلا فرق بين القولين من هذه الجهة ايضاً نعم هذه
الوجوه مما يصلح تأييداً للقول بالجزئية اذا ظهر ذلك كله في خبر المستفهم ان المشهور بل المنصور هو تعيين الفاتحة
في الاحتياط وحكي عن المفيد والحلي ره التخيير بينها وبين التسبيح للاول وجهان اصحهما ان صلوة الاحتياط صلوة منفردة
ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب لقاعدة الحصر فلا تخرج عن وجود نحو الاتيان بالانفراد وان الخبر فلاطلاق الرواية وفيه ما تقدم من منع الصغرى
ومنع انصراف الخاطر لذكره بالمنفردة الثاني الاخبار المستفيضة مثل صحيحة محمد بن مسلم وحسنة الحلبي وحسنة
الحسين بن ابي العلاء ورواية ابن ابي يعفور وغيرها فان التنصيص في مقام البيان يقتضي التعيين وما يتوهم من ان صحيحة
ابن مسلم وصحيحة ابي العباس وغيرها مما يشتمل على صلوة الاحتياط من دون تقييد بفاتحة الكتاب تعارض ذلك وكما يمكن

الجمع

الجمع بحمل المطلق على المقيد كي يثبت المطلوب كذلك يمكن بحمل الامر المقيد على الاستحباب ايضاً ولا ترجيح مدفوع اولاً بمنع تحقق
الصلوة بدون الفاتحة لقوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وثانياً بان المتبادر من الصلوة هو المشتمل عليها فيحمل عليه والثالث
ما ذكره الحلي ره بعد اختياره انها صلوة منفردة وهو انها قائمة مقام الاخيرتين فيثبت فيها ما ثبت فيهما واورد عليه غير واحد
منهم شيخنا المجتهد ره بان البدلية ان اقتضت المساواة من كل وجه لزم الحكم بعدم الاجزاء لو تخلل الحدث في المسئلة الاولية
والا فلا دليل على استحباب حكم المبدل للبدل مع ان هذه اجتهاد في مقابل النص المعين للفاتحة ودعوى ان النصوص
الواردة في مقام الاحتياط لا تفيد علماً ولا عملاً كما ذكره الحلي ره مردودة عليه بعد ورود اخبار الشكوك بكثرتها
بعد ان كلاً منها واحد فهذا والتحقيق ان المتقدم من الاخبار الآمرة الناصة اذ لا مانع من القول بتعيين الفاتحة
لاحتمال الانفلات مع انكار الاستقلال في القول بالجزئية كما عرفت الوجه بما لا مزيد عليه فراجع وتدبر والله الهادي كالصحة
فرع الثالث لو فعل ما يبطل الصلوة قبل الاحتياط قيل تبطل الصلوة ويسقط الاحتياط لانها معرضة
لان يكون تماماً والحدث يمنع ذلك وقيل لا تبطل لانها صلوة منفردة وكونها بدلاً لا يوجب مساواتها
للمبدل في كل حكم قلت القول الاول محكي عن المفيد في الغرية والعلامة ره في المختلف وظاهر المحقق الثاني ره في شرح الالفية
حيث قال القول الاول ... عن كثير والدروس وهو خيرة الشهيد والموجز فيها انه الاولى وفي المفاتيح نسبته الى الاكثر والثاني
الى الشهرة ولعلها منهما ان الملازم وجوب المبادرة والا فكتب القدماء كما قيل خالية عن التصريح بذلك وفي هذه الاستفادة
نظر وان كانت الفورية مما لا خلاف فيه كما عرفته وصرح في المفاتيح بحكاية الاجماع عليه وفي الكفاية انه ظاهر كلام الاصحاب
وعن كرة انه ظاهر الفتاوى والاخبار الا ان الكلام في الابطال دون الفورية والاخيرة ممنوعة كما يأتي والقول الثاني
محكي عن الحلي ره في السرائر والفاضل ره في الارشاد والمحقق الثاني ره في الجعفرية وشارحها فيه وصرح به في ك وهو الاجود
ومنها قوله ... والشهيد ... وهو الفرق بين ما لم يتذكر نقص الصلوة فالصحة وان تذكر فالبطلان وهذا اجود الاقوال
لو جرت منها قاعدة الاشتغال وقد تمسك بها شيخنا المجتهد ره وتقريبه ان الذمة مشغولة بالصلوة قطعاً والصلوة المفروضة

قام لم يعلم بكونها مبرئة لكن فيه ان مرجع الشك ح الى الشك في قاطعية الحدث المتخلل ومانعيته لا الى الشك في شرطية
الطهارة المستمرة والاصل في مثله البرائة توضيحه ان الشك هنا في الحكم الشرعي وان الشارع هل جعل الحدث مبطلا كما اذا وقع
بين اجزاء الصلوة ام لا كما لا يخفى وجهه ومقتضى الاصل الحكم بعدم المانعية نعم لو كان الشك في الموضوع بان علم ان الاحتياط
جزء لكن شك في تخلل الحدث لعدم العلم بنقصان الصلوة كي يصير جزءا او لا عمل بالاصل المزبور الا ان الاصل عدم كونه متخللا لعدم الحاجة
الى التتمة فيرجع الى اصل الشغل كما قرروه ومنها اصالة عدم الاتيان بما هو المامور به وفيها لكن فيه ان
المامور به ليس الا الجامع للاكثر وقد فعل وصلوة ركعتين وقد فعلت جامعتين للشرائط المعلومة ولم يعلم كون الطهارة شرطا
وكون عدم ما هو متخلل الحدث مانعا والاصل في مثله هو البرائة وليس مفهوم المامور به مامورا به حتى يرجع الشك الى
تحقق نفس المامور به مرة وبين واجد الطهارة المستمرة وبين الكلي الاعم من الواجد والفاقد نعم لو كان الاحتياط
جزءا كان المورد من مجاري اصالة عدم الاتيان بالمامور به فتدبر ومنها ان هذه الصلوة معرضة لان تكون تماما وجزءا
حقيقيا للصلوة لما عرفت من ان ظاهر الاخبار فلو بني على عدم ابطال المنافي لزم عدم ابطاله اذا وقع بين اجزاء الصلوة وهو
كما ترى ان فعل الحدث بينها لا يدري نقص صلوته الاصلية حتى يكون الحدث متخللا بين اجزاء الصلوة فعلا قد تم صلوته
وان كان الحدث واقعا بين الكونية ولهذا فيحكم بالصحة لاصالة البرائة فالحكم هو الصحة الى ان ينكشف النقص فالفرد
كما في من قال اوله الاصل ح هو البطلان لان الحكم عدم تخلل الحدث لا يجري لما عرفت وان حدوث الحدث معلوم
والشك انما هو في تخلله فيبنا ظاهر الاخبار يوجب العمل بالاحتياط واحراز عدم كونه واقعا بين الاجزاء او ظاهرها
ان هذا العمل الذي علمه الامام ع عمل اذا فعله المكلف لم يكن عليه شيء بعد ذلك بحسب القواعد الشرعية ولازم ذلك
ان يختار المكلف وقتا لا يلزمه الاعادة بعد ذلك مطلقا بحسب تلك القواعد فلا بد اولا من ان يتجنب من فعل المنافي في ثم الله
فربما يحتاج الى الاعادة لو تذكر النقص وعلم تخلل الحدث والحاصل ان من فهم الاخبار ولو بمعونة التعليل ان المراد انه ع
ليس امر تعبدي بل ارشادي حكاية اخبارا بان من عمل بما علمه لم يكن عليه شيء بعد ذلك من كلفة الاعادة او الاتمام سواء

تذكر

تذكر النقص او التمام لا تعبدا بل يجب بما يقتضيه القواعد ومن المعلوم ان من جملة القواعد ان الحدث الواقع في اثناء
الصلوة مبطل فلا بد ان يكون ذلك العمل لا يتخلل بينه وبين الصلوة حدث وفعل فاصل والا لم يكن كما وضعه الامام ع
اذ قد يتفق تذكر النقص وتخلل الحدث ومقتضى القاعدة ح هو الاعادة فهذا الامر نظير ما لو قال الحكيم لعبد
مثل صلوة لم يجب عليك الاعادة فعلى العبد تحصيل الشرائط لئلا يقع في كلفة الاعادة ونظير ما لو قال اضرب زيدا تاديبا
فلا بد للعبد من اول الامر ان يختار نوعا من الضرب يترتب عليه هذه الغاية الاترى ان من امعن النظر في اخبار
الباب يجد لها ساوقة القول لكي احتياط كونه في صلوتكم اعملوا اعملا به يمنعكم محذور الاعادة والاتمام بحسب
ما تقتضيه قواعد الشرع في كونه ارشاديا محضا فعلى الشاك في اول الامر اختيار ما يدفع عنه كلفة الاعادة اذ ليس الا
اعملوا هذا العمل مترتب عليه عدم لزوم الاعادة لا في عملت ذلك العمل بحيث ترتب عليه ذلك ابدا اي تخلف
ذلك الاثر عنه فلا حتى يحكم بمقتضى الاطلاق ان من شك بين الثلث والاربع بعد البناء على الاكثر اذ فعل صلوة
ركعتين من جلوس مثلا لا يجب عليه الاعادة اصلا سواء احدث بينهما اولا وسواء تبين له نقصان اصل صلوته ام لا لان
هذا المعنى بعد حمل اوامر صلوة الاحتياط على التعبد وجعل الغايات المخصوصة المترتبة عليها على التعبديات ثم هو خلاف ظاهر كلام
المصنف فقد تبع ابدانهم ومنها ما استدل به في الكشف من ان الاحتياط معرض لان يكون تماما للصلوة فكما يبطل الصلوة بالحدث
المتخلل بين اجزائها فكذا ما هو بمنزلتها ومبنى على كون الصلوة منفردة بمنزلة الجزء عند النقص وهو وان لم يكن صحيحا
الا انه محل فرض لا بانين ودعوى ان الادلة لا تقتضي له ذلك من جميع الوجوه تقدمت جوابها فراجع ومنها ما ذكره في الرياض
من ان قوله ع في الفقه رواية ابن ابي يعفور المتقدمة في مسئلة الشك بين الاثنتين والاربع ان كان صلى ركعتين كانت
هاتان تمام الاربع وان كانت اربعا كانتا هاتان نافلة وان تكلم فليسجد سجدتي السهو واعترض عليه في الذخيرة بعد منع صحة
سند الرواية بانها غير صريحة في المدعى لاحتمال ان يكون المراد بسجود السهو للكلام الصادر منه في اثناء صلوة الاحتياط لا المتخلل
بين الصلوتين مع ان ترتب السجود عليه ليس بصريح في تحريمه لا يلزم بطلان الصلوة به وفيه ان الرواية سليمة السند كما صرح

به استاد المجتهدين قده في حاشية الروضة وعدم صراحة الدلالة غير مضر بعد الظهور الكافي ودعوى الاجماع لعله بملاحظة ذلك الا ان الانصاف ان عدم
لان تعرض الامام عليه السلام لخصوص حكم الكلام سهوا لعله لانه الفرد النادر في اثناء الاحتياط وعدم تعرضه لسائر القواطع مع كونه في مقام البيان
ترجيح بلا مرجح ولو كان مراد المستدل ان مجرد ابداء الاحتمال كاف لكان ابداء ان يكون المراد سجود السهو للكلام في اثناء الصلوة المحتملة اولى
ولو تم انها غير صريحة في التحريم او في الابطال لكان ربما يقال انه لا دلالة واضحة على اجراء احكام جميع القواطع اذا وقعت بين
ما بين الصلوتين كما يؤيده فهم مثل العلامة قده ذلك ومنها ما استدل به غير واحد تبعا للعلامة قده في المختلف من ان صلوة
الاحتياط تجب على الفور بلا خلاف وكما يدل عليه الفاء في صحيحة اذا لم تدر اربعا صليت او ركعتين فقم واركع ركعتين وغير
ذلك من الاخبار لافادتها التعقيب المنافي لتسويغ الحدث ونحوه في صحة بعد منع دلالة فاء الجزائية على التعقيب
لما منعه بعضهم وبعد منع ان مجرد الحدث مناف للتعقيب بان ليس المراد منها التعقيب بلا فصل كم ثم في بعض الاخبار
كصحيحة محمد بن مسلم وحسنة الحلبي ورواية ابن ابي يعفور وبدلالة عدم ذكر شيء منها في بعض الاخبار كحسنة زرارة فالمراد
منها مجرد الترتيب ثم قال على تقدير تسليم لا يلزم بطلان الصلوة بترك المبادرة بل اللازم وجوب المبادرة ولا كلام فيه انتهى
والتحقيق ان القدر الثابت من الاجماع او وهم الفاء الدال على المبادرة عدم جواز الفصل الطويل بينهما كما لا يجوز ذلك
بين اجزاء الصلوة المعبر عنه بوجوب الموالاة والحاصل ان المراد بالفورية ليس ما يوجب عقابا زائدا على مخالفة قطع الصلوة بالفصل
الطويل القاطع لهيئة الصلوة وما ذكره بعضهم من ان صلوة الاحتياط كالموقت بناء على ما ذكروه في الاصول من ان الامر
في الاذكار الوقتية هو ذلك الاصح عن المقام فاذا ثبت ان اعتبار الفورية هنا اعتبار الموالاة فالظاهر عدم تمامية الاستدلال
لان فصل الطهارة في الاثناء لا ينافي الموالاة لانها وان كانت فيه احيانا ودعوى كون الابطال من جهة [illegible] بل من جهة تخلل الحدث
نعم اعتبار الفورية بهذا المعنى يكشف كشفا واضحا عن جزئية صلوة الاحتياط فح لا بد من الحكم بالابطال لاجل تخلل الحدث
في اثناء الصلوة فيرجع الى بعض الوجوه السابقة فحجة القول الثاني امران احدهما الاصل والمراد به البراءة من رجوع الشك الى الشك
في مانعية مثل الحدث المتخلل بين الصلوتين والمشهور في تلك المسئلة هو البراءة وهذا كما ترى متفرع به في كلام بعضهم

كما في الكفاية في منع القول بالبطلان بمجرد منع ان البدلية تقتضي المساواة من كل وجه كما في شرح الجعفرية ويمكن
الاعتماد عليه بعد منع قاعدة البدلية على اطلاقها لان الادلة المقتضية على وجه غير وجيه للصحة والحاصل انه لا ريب في ان
مقتضى الاصل في ذلك وهو احد وجهي كلام الشهيد قده في شيء والجواب ان هذا الاصل انما يجدي بناء على البدلية الا
ومنع اقتضاء البدلية المساواة من جميع الجهات ومع ذلك يرجع الشك الى الشك في الحكم الشرعي فلا نعلم [illegible]
الحدث قطعا كما اذا تخلل بين اجزاء الصلوة ام لا فيحكم لاجل الاصل واما اذا علم ان الاحتياط جزء فيحكم بالبطلان
نية انها ناقصة ام لا واما في الاول فواضح واما في الثاني فلانا وان لم نعلم تخلل الحدث بين الاجزاء الا ان الشك يرجع
الى الشك في الموضوع فلا نعلم ان الصلوة ناقصة حتى يكون الحدث مبطلا ام لا فله وحالة عدم القاطعية
التامة واصالة عدم وقوع الحدث بين اجزاء هذه الصلوة ليس لها حالة سابقة فيرجع الى قاعدة الشغل فحجة القول الثاني
اخبار الباب وقد صرح جماعة كما قيل بان مقتضاها الصحة وان تخلل الحدث بين الصلوتين بتقريب ان ظاهر جميع الاخبار
هو الاخبار بان صلوة الاحتياط عمل لو علم المكلف كانت صلوته تامة ولم يكن عليه شيء من الاعادة وغيرها اصلا سواء
تذكر النقص بعد تمام الاحتياط او لا وتخلل الحدث بينها وبين الصلوة الاصلية ام لا ومعلوم ان مجرد الاخبار عن الواقع ليس مرادا والا
لكذب في صورة النقص مع تخلل الحدث لاعترافه من جزئية الاحتياط او هو بمنزلة الجزء فاذا لا بد ان يكون مقتضى القواعد
الشرعية لزوم الاعادة اما على الاول فواضح واما على الثاني فلعموم البدلية فلا بد من حمل الاخبار على الانشاء والمقصود
جعل صلوة الاحتياط بحيث يترتب عليها هذه الفائدة دائما وهي عدم لزوم الاعادة وان تبين تخلل الحدث مع النقص
الصلوة ايضا ودعوى ان المطلقات ليست في مقام البيان لحكم تخلل المنافي غير مسموعة بعد تسليم ورودها في مقام الانشاء ذلك
المعنى المخبر به في الرواية الا ترى ان قول القائل اضرب زيدا او يترتب عليه التاديب دائما لو لم نلغ عن معناه الحقيقي
واريد منه انه يكون معناه الحث على ضرب زيد كيفما كان بحيث يترتب عليه التاديب فاذا علم ان الترتب في بعض
الاحيان وجب على العبد ترتيب اثار التاديب فقط فكذلك الحال في المقام اذ بعد فرض ان الشارع جعل صلوة الاحتياط

بحيث يندفع بها كلفة الاعادة مط كما هو قضية الاطلاقات فيجب علينا التعبد بهذا الاطلاق حتى في صورة العلم بان الصلوة
ناقصة والحدث المتخلل بينها وبين الصلوة الاحتياطية كما يبطلها بحسب القواعد الشرعية فيجب رفع اليد عن تلك القواعد والحكم
بالصحة عملا بالاطلاقات والجواب ان تلك الاطلاقات وان كان مقتضى الجمود على ظاهرها ذلك الا ان الاخبار شواهد على ان
المراد بها مجرد الارشاد والبيان بان صلوة الاحتياط محل يترتب عليه هذه الفائدة فلو كان ظاهر قضية الاطلاق وجب تقييدها بصورة
ترتب تلك الفائدة على صلوة الاحتياط بمقتضى القواعد المقررة فمن صورة عدم تخلل الحدث ونحوه بينه وبين الصلوة اذ الفائدة
تنتفى ح الاعادة خصوصا على المختار من كون الاحتياط جزءا في صورة النقص وهذا نظير ما ارشد القائل بقوله اقرء في الاوليين
حيث انه يجب تقييد اطلاق الامر بصورة ترتب الفائدة على الاقراء فان علم الترتب وجب القرب وان علم عدمه لا يجب وان شك
يجب ايضا اذ الكلام والامر يجب القرب فيما ان شككنا في ترتب الفائدة وهي عدم الاعادة على صلوة الاحتياط بمقتضى القاعدة
كما في صورة تخلل الحدث مع الشك في تمامية اصل الصلوة لم يجز لنا من اول الامر الدخول في صلوة الاحتياط اذ لا امر بها
فتكون باطلة سواء تبين نقص الصلوة بعد ذلك ام لا لان العبادة الغير المأمور بها تشريع باطل هذا محصل ما افاده
الشهيد ره في … من التفصيل الذي … اليه في … حيث استشكل الصحة فيما اذا تذكر النقص بعد فعل المنافي مع
قوله بالصحة عند تخلل المنافي قبل تذكر النقص مع جهة احدهما هو ان المستفاد من اخبار الباب كون صلوة الاحتياط بحيث
لا يترتب عليها كلفة الاعادة في صورة الظاهر بمعنى انه متى لم يعلم النقص وان تخلل الحدث بينها وبين الاحتياط حكم بالصحة لعدم
العلم بتخلل الحدث بين اجزاء الصلوة لان العلم بذلك موقوف على العلم بان اصل الصلوة وقع ناقصا لاحتمال كون الاحتياط جزءا
والحدث متخللا وهذا الحكم الظاهري ثابت الى ان تذكر النقص وتبين وقوع الحدث في الاثناء اذ يحكم ح بالبطلان اي قبل
الى كلامه ره وحيث قال لا تبطل الصلوة بتخلل المنافي بينه وبين الصلوة وفاقا للاكثر … وظاهر الاخبار يقتضي البطلان لو تم
لو تبين النقص فالاقرب البطلان انتهى وهو ان ظاهر الاخبار البطلان مط فكيف يقال في تقرير الحجة ان المستفاد من الاخبار كون
الاحتياط بحيث لا يلزم معه الاعادة مط في الظاهر الى ان ينكشف الخلاف بتخلل الحدث في صورة النقص قلنا ظهور العبارة

في التفصيل

في التفصيل المذكور لا يقبل الانكار وهذا التفصيل … منافيا للاعتراف بان ظاهر الاخبار هو البطلان مط فلا بد ان ينزل
عبارته على ما هو اقرب المحامل انتهى ان الاخبار في بادي النظر وان كانت ظاهرة في ذلك اي البطلان مط الا انها لا تأبى على
ينطبق ظهورها في الصحة مط كما ان هذا الحكم الظاهري يحتمل قويا بل هو ظاهر من لا نهاية العلم بالمنافي ويشهد عليه استقرابه ره في
كلامه القول بالبطلان في صورة تبين النقص الذي يفيد ان النظر الدقيق في الاخبار يقتضي عدم شمولها لحكم هذا الفرع فيها لانها
ساكتة عن بيان ذلك او محمولة على التعبد المحض وان صلوة الاحتياط مما لا يترتب عليه لزوم الاعادة تعبدا مط فيكون الحدث
المتخلل غير مؤثر في لزوم الاعادة اصلا بناء في ظاهر التعليلات الظاهرة في نفي ارادة التعبد وحملها على الارشاد المحض غير ظاهر
فلا بد ان يرجع في حكم هذا الفرع الى الاصول بعد احراز كون صلوة الاحتياط جزءا في صورة النقصان واثباته هذا بالاخبار لان
ظهور الاخبار في ذلك غير قابل للانكار فلا بد من التفصيل المزبور بل لا مناص منه اذ بمجرد تخلل الحدث لا يمكن الحكم بالابطال لعدم
العلم بوقوعه بين اجزاء الصلوة الواحدة لحكم اذ لا يعلم ذلك الا بعد العلم بالنقصان والمفروض ان المكلف شاك فيه اولا فاذا
فاذا لم يعلم بتخلل الحدث بين اجزاء الصلوة الواحدة قبل تبين النقصان فلا بد من الحكم بالصحة عملا باصل البرائة واصالة عدم …
في هذه الحالة ويكون هذا الحكم مستمرا الى ان يعلم النقصان ووقوع الحدث بين اجزاء الصلوة الواحدة فيحكم ح بالبطلان للقواعد المقررة
وفيه نظر فان ما عرفت من ان اصل البرائة لا ينفع لكونه شبهة في الموضوع واصالة عدم تخلل الحدث غير مثبتة بالحالة السابقة لان
اصل الحدث … وان كان معلوما الا ان تخلله مشكوك من اول الامر فلا بد من الرجوع الى اصالة عدم الاتيان بالمأمور به …
الاشتغال الا ان ظهور الاخبار في الاول مما لا يقبل الانكار فاذا تخلل الحدث فلا سبيل للمكلف في الدخول في صلوة الاحتياط
لان الامر بها انما كان لاجل ترتب تلك الفائدة وهي عدم لزوم الاعادة بمقتضى القواعد المقررة وترتب تلك الفائدة عليها غير
معلوم لاحتمال وقوع النقص وتخلل الحدث بين اجزاء الصلوة الواحدة وح لا امر يتعلق بصلوة الاحتياط واذ لا امر يحكم بالبطلان
قبل تبين النقص فضلا عما بعده ومنه تقدح ما في الوجه الاول … لان الاخبار ان حملت على التعبد كان مقتضاها الصحة مط
اذ لا تقييد فيها بصورة عدم العلم بالنقص حتى يكون الصحة المستفادة منها صحة ظاهرية وان حملت على الارشاد كان مقتضاها البطلان

مطلقا فلا وجه لاستفادة هذا التفصيل منها ثم ان الاولى تجديد المقال لتوضيح الحال فنقول ان حملها على هذه الاقوال مع اختلافها
المتغايرة انما هو لاجل اختلافهم في فهم الاخبار فالمعروف من المتاخرين انهم فهموا منها ما هو لازم القول بالصحة كما ان المعروف من
القدماء ما عدا الحلي فهم ما لازمه البطلان منهم والشهيد فهم معنا ثالثا لازمه التفصيل المذكور اما بيان المعنى الاول فهو ان صدر
الموثقة على ما ترتب نقله هو ان الذي امر به الامام عليه السلام عمل يترتب عليه نفي كلفة الاعادة دائما وذيل الرواية كذلك لا خفاء
منقصة لبيان ذلك العلاج اللفظ الذي عبر به عن بيان ذلك العمل مطلق بالنسبة الى وقوع الحدث وعدمه وكذا بالنسبة الى النقص في
الصلوة وعدمه فلا بد ان يكون هذا العمل على حالة يترتب عليه رفع كلفة الاعادة فكلام هو قضية الاخذ بظاهر الخطاب
ولازم ذلك كله هو ان عمل الاحتياط بعد الشك في عدد الاخيرتين عمل جعله الشارع بحيث لا يترتب عليه كلفة الاعادة
بمعنى انه لو كان اصل الصلوة بحيث يلزم شرعا كلفة الاعادة على ما تقتضيه القواعد فبعد عمل الشارع كان الاحتياط
ارتفع عنه ذلك اللازم فلا يترتب عليه بعد ذلك كلفة الاعادة بجميع شقوقه وصوره ولعل ارباب هذا المعنى
لا ينظرون الى الاحتياط ارتباطا بالصلوة على نحو الجزئية او البدلية ام لا فلازم هذا المعنى كما ترى هو القول بالصحة مطلقا
واما بيان المعنى الثاني فهو ان الذي فهمه اكثر القدماء كما قيل فهو ان ظاهر صدر رواية عمار الساباطي وان كان ان الامام امر بعمل يترتب عليه
رفع كلفة الاعادة دائما الا ان ظاهر ذيلها بقرينة التعليل وظاهر سائر الاخبار المعللة ان ترتب هذه الفائدة على ذلك العمل
انما هو بمقتضى القواعد المقررة لا بجعل الشارع وتعبده فاللفظ المعبر عن بيان ذلك العمل وان كان يعم باطلاقه صورة النقص وتخلل
المنافي في الاثناء الا انه يجب تقييده بصورة ترتب هذه الفائدة عليه وهي صورة عدم تخلل المنافي في الاثناء اما بانه لم يكن هناك
مناف اصلا او كان ولكن لم تكن الصلوة ناقصة فالمامور به هو العمل الخاص الذي يترتب عليه عدم الاعادة بحسب القواعد المقررة فيجب
على المكلف حين اتى للامر التحرز عن فعل المنافي احرازا لذلك العمل المامور به من باب مقدمة الوجوب المطلق كما يجب عليه التحرز
عن ارتكاب المشتبهين في الشبهة المحصورة مقدمة للاجتناب عن الحرام الواقعي فاحراز عمل يعلم معه عدم الوقوع في محذور الاعادة
واجب شرعي كوجوب التحرز عن الشبهة المحصورة فلو فعل المنافي ووقع في محذور الاعادة اثم واستحق العقاب وان وجب عليه

الاعادة

الاعادة امتثالا للامر بالصلوة وان فعله ثم لم يقع في محذور الاعادة بان ظهر تامية الصلوة فهو كونه مستحقا للعقاب وعدمه مبني على حرمة التجري
وعدمها ثم لو فعل المنافي لا يجوز له الدخول في صلوة الاحتياط الا بعد العلم بكونه مامورا به اذ المامور به هو الاحتياط الذي لا يترتب على فعله
محذور الاعادة وهو غير معلوم لاحتمال النقصان وتخلل فعل المنافي فالمحذور بعد الاعادة فاشتراط الدخول في الاحتياط بالتسليم لم يحرم فيجب عليه
الاعادة بمجرد فعل المنافي وهو معنى البطلان بمجرد تخلل المنافي في هذا المعنى لعدم استظهار كون الاحتياط جزءا من الروايات في صورة
النقصان واما بيان المعنى الثالث فهو ان ظاهر جميع الاخبار هو البناء على الاكثر ووقوع الشكوك وفعل التسليم ثم صلوة ركعتين مثلا
ومعلوم ان المكلف حين امر بالبناء على الاكثر وبالتسليم المحلل فمعنى تلك ترتيب اثار فعل الاكثر من اول الامر ولا معنى للبناء على الاكثر
ليس الا جواز ترتيب اثار الاكثر ومن اثاره جواز فعل المنافي في الاثناء لان من تيقن وقوع الاربع فسلم يجوز له فعل المنافي فكان
السلام المحلل له كانه محرما قبل ذلك فكان شك في وقوع الاربع ولكن امر بالبناء عليها وامر بالتسليم المحلل ما دام شاكا فالمكلف
ما دام الشك لا مانع له من فعل المنافي فاذا فعله لا مانع له من الدخول في الاحتياط لان الاحتياط امر به في الاخبار لامر مطلق
غير مقيد بصورة عدم فعل المنافي فاذا فعله فان استمر الشك فلا شيء عليه وكذا ان تذكر تامية الصلوة نعم ان تذكر النقصان
فالمتيقن هو الحكم بالبطلان لانكشاف وقوع الحدث في الاثناء بعد البناء على كون الاحتياط جزءا اذ الامر بالبناء على الاكثر
والتسليم وفعل الاحتياط كل ذلك امر ظاهري مستمر ما دام الشك والفرق بين هذا المعنى وسابقه بعد اشتراكهما في البناء على ان
الاحتياط جزء مستفاد من الاخبار هو ان هذا المعنى لا يمنع من فعل المنافي من اول الامر ولا الدخول في الاحتياط بل يجوز له
ذلك كما يجوز له الدخول في الصلوة بالطهارة المستصحبة فيحكم بالاجزاء ما دام الشك وهذا بخلاف المعنى السابق فانه لا مانع من فعل المنافي
من اول الامر وعدم الدخول في الاحتياط معه لان مرجعه الى ايجاب الشارع الاحتياط واحراز عمل يعلم معه عدم الوقوع في محذور الاعادة
فاختيار هذا المعنى من العمل المذكور يوجب ترك فعل الاستدامة المنافي وايجابه نظير وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة
المحصورة فلو فعل المنافي لا يجوز له الدخول في الاحتياط لعدم العلم بكونه مامورا به ثم يحكم بالبطلان لاحتمال النقصان
فضلا عن حال التذكر والفرق بين المعنى الاخير والاول بعد اشتراكهما في صحة البناء على الاكثر وجواز فعل المنافي في مقدمة الدخول

في الاخبار حال الشك وهو ان هذا البناء على الاكثر حكم ظاهري محكوم بالاجزاء ما دام الشك باقيا على الاول فانه حكم واقعي محكوم بالاجزاء
فان علم انقضاء بعد ذلك والفرق بين الحكم الثاني والاول بعد اشتراكهما في البناء على الاكثر هو ان البناء على الاكثر وفعل الاحتياط
على الثاني ارشادي امر به لاجل احراز الواقع ومن ثم لا يجزيه لو فعل المنافي فانه ان لا يدرك الواقع بخلافه على الاول فانه تكليف
مستقل لم يلاحظ فيه ادراك الواقع ومن ثم يجوز له فعل المنافي في الصلاة ويحكم بالصحة وان تبين النقصان فتبصر فان المقام من مزال
الاقدام ولذا اشتبه فيه الكلام وتوهم ان ذا المرتبة هو الحكم في الاجزاء المنسية عند تخلل المنافي بينها وبين الصلاة هو البطلان
نظرا الى تخلل بينهما وبين الاحتياط كما ذهب اليه جماعة بل جزم بعضهم كالسيد في الرياض بان الحكم بالابطال هنا اولى للقطع
بجزئية الاجزاء المنسية ومن ثم ذهب بعض القائلين بالصحة هناك الى البطلان هنا كصاحب [illegible] او تردد كما في الجعفرية اوله
بل الحكم هو الصحة كما حكي عن الشهيدين في اللمعة وشرح الروضة وهو المحكي عن [illegible] والجعفرية [illegible] في شرحه [illegible] لان
ومحل النزاع كما صرح به في شرح الجعفرية خصوص السجدة والتشهد والصلاة على النبي والآل ولا تنافي بين هذا وبين حصر
بعضهم النزاع في السجدة والتشهد من دون تعرض للصلاة على النبي وآله لاندراجها في التشهد كما [illegible] التشهد [illegible]
النزاع وانما محل النزاع فيما اذا تذكر قبل ان يخرج عن الصلاة بفعل المنافي فيات [illegible] ومضي الزمان وخروج الوقت لانه اذا تذكر
بعد ذلك فالحكم هو الصحة اتفاقا فالنزاع منحصر فيما اذا تذكر وهو متمكن من الحاق المنسي بالصلاة وبالجملة فمحل [illegible]
عنه بالمنسي [illegible] لم يخرج له عن كونه مصليا و[illegible] بعد الوقت فلا يتوجه يقع الخلاف في انه اذا احدث [illegible]
عمدا او فعل ما يبطل الصلاة [illegible] يكون النزاع منحصرا فيما ذكره فخر المحققين [illegible] عنه بعد ان ذكره
في الصحة وعدمها اذا تخلل الحدث واختار عدم البطلان انه قال [illegible] القول باشتراط عدم المتخلل المراد بعد ذكرها قبل مضي زمان
يخرج عن كونه مصليا ولو لم يذكر حتى تخلل حدث او مضي ما يخرج به عن كونه مصليا او خروج الوقت فانها تخرج عن كونها جزءا
ولا يبطل بذلك الصلاة وان تخلل الحدث وتصير الجزء قضاء ويترتب عليه الفوات [illegible]
فمهد حيث قال ان احدث عمدا بطلت صلاته وان كان سهوا او بعد خروج الوقت او بعد ان مضى بعد التسليم زمان يخرج به عن كونه

مصليا

مصليا لم تبطل صلاته [illegible] بل ان المراد من الحدث العمدي ما صدر منه بعد التذكر وبالسهوي ما صدر قبل التذكر بل الظاهر من كلام العلامة
ذلك حيث ذكر ان قضاء الجزء المنسي يترتب على الفوات فان المراد به ما تذكره بعد خروج الوقت ولو كان مراده بطلان الصلاة
كما هو لازم القول بالجزئية لم يكن معنى لترتبه على الفوات كما لا يخفى بل يمكن دعوى الغفلة في ذلك الا ترى انه لو تذكر
احدها بعد مضي سنين ان التشهد او السجدة تركا نسيانا في الصلاة الماضية لا يحكم ببطلان تلك الصلاة لاجل تخلل الحدث والمنافيات
والحاصل ان حال الجزء المنسي المذكور بعد فعل المنافي او مضي زمان او خروج الوقت حال سجدة السهو في عدم ابطال الصلاة
بتركه ولو عمدا ومنه انقدح ما في [illegible] حيث زعم ان ما ذكره الفخر تفصيل في المسألة في محل النزاع ثم قال لولا الاجماع على ان
[illegible] لو تذكر بعد فعل المنافي وكان الاقوى في النظر عدم بطلان الصلاة وذكر في موضع قبل ذلك ان في صحيحة عمار شعارا بالصحة
تخلل المنافي وانت خبير بان موضع الاشعار في الخبر هو الذي عرفت انه خارج عن محل النزاع اذ فيه [illegible] فان لم يذكر
بعد ذلك قال [illegible] فانه اذا ذكره هو ظاهر في انه لم يذكره الا بعد مضي زمان فحكم الامام [illegible] بالصحة لا ينافي في القول
بالبطلان في محل النزاع كما لا يخفى فكيف يتوهم معارضة هذا الخبر بالاخبار المستظهر منها البطلان وبالجملة لا ارى وجها
للاجمال او عموم محل النزاع لصورة التذكر بعد فعل المنافي [illegible] ان فعل المنافي يخرج عن الصلاة جهرا وبذلك
يتحقق عنوان نسيان ذلك المنسي الذي هو [illegible] فيكون مقتضى القاعدة المهمة في ادلة باب [illegible] المستفادة من
للاتحاد وغيره من الاخبار وخصوص ما دل على عدم اعادة الصلاة من نسيان السجدة هو صحة الصلاة ولا يحكي ذلك الا بالحكم بعدم
كون هذا المنسي جزءا الا ان تخلل المنافي [illegible] فبعد ذلك قطعا فيتعين كونه خارجا عن الصلاة وان كان مأمورا به بامر
جديد مستقل كما هو الحق في قضاء العبادات الموقتة اذا ظهر ذلك فاعلم ان عمدة ادلة القول الاول هو ان تلك الاجزاء
باقية على الجزئية الحقيقية فاذا تذكرها المصلي بعد السلام وقبل فعل الكلام فهو مأمور باتيانها فتكون [illegible] السلام
ان قيل مقتضى قاعدة [illegible] تمامية الصلاة [illegible] بمجرد السلام الذي جعل في الشرع مخرجا ومحللا فكيف يحكم بعدم محللية
السلام وبان اخر الصلاة هو ذلك الجزء المنسي قلنا امر الشارع بالاتيان بها كاشف عن عدم محللية السلام هنا

ان قيل بعد دلالة الاخبار بخروجها عن الجزئية الحقيقية كما صرح به كيف يستظهر منها عدم محللية السلام مع ان اضافة القضاء
اليها في تلك الاخبار كاشف عن ذلك ايضا قلنا دلالة الاضافة المذكورة على ذلك ممنوعة لان القضاء هو مجرد
الاداء كما في قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فالامر بقضائها بعد السلام يراد به فعلها بعده ولا دلالة له لذلك
على عدم كونها من الاجزاء بوجه فلا فرق بين السجدة الواقعة في اثناء الصلوة وبعدها الا في الموضع لمكان النسيان ومجرد ذلك
غير كاف في اثبات الجزئية بل يمكن ان يقال انه بخروج الوقت في العبادات لا يثبت المغايرة بين المأتي بعده لما يؤتى
به قبل ذلك ولذا قلنا بان القضاء بامر جديد ولذا استدللنا في اوائل الباب في مسئلة الشك في افعال الصلوة في
نفي قاعدة الشغل على وجوب القضاء من دون حاجة الى اصالة العدم وبالجملة اذا ارتفع بفعل التشهد المنسي الماتي به قبل السلام
فالمراد منه ان المكلف معذور في عدم الترتيب والا فهذا التشهد هو عين التشهد الواجب في الصلوة لا انه مغاير له
كفارة ولا يلزم ذلك عدم كون السلام هنا اخرا بل التشهد هو الاخر ولا ضير في ذلك اصلا فالمنافي المتخلل بين السلام والتشهد هذا
كالمنافي المتخلل بين سائر الاجزاء في الاثم والابطال بحسب القواعد المقررة في قواطع الصلوة وهذا بخلاف ما اذا تذكر قضاء
التشهد بعد فعل المنافي اذ بمجرد فعل المنافي يخرج عن الصلوة ولا تبطل الصلوة لو كان المنسي من غير الاركان كما هو
مقتضى قاعدة الانعقاد فان لم يؤمر بالاتيان به والا فهو واجب مستقل امر به علاحدة ولا تعلق له بالصلوة اصلا ونظير
نظير سجود السهو ولا يتوهم ان امر الشارع بذلك الجزء بعد تذكر تركه وفعل المنافي كاشف عن عدم كون فعل المنافي
مخرجا نظير ما ذكر في السلام لان معنى عدم كون المنافي ح مخرجا عدم كونه منافيا ومبطلا مع وقوعه بين الاجزاء
وهو خلاف قواعد المذهب واصولها والاجماعات المستفيضة بل المتواترة على ابطال الحدث المتخلل بين اجزاء الصلوة
كما لا يخفى والفرق ان مخرجية السلام حكم شرعي قابل للوضع والرفع بخلاف كون الحدث مخرجا فانه غير قابل للرفع اصلا
وضرورة ولذا اسمى بالمخرج القهري كما لا قول بالشرعي ومن هذا البيان ازداد وضوحا خروج صورة تذكر النسيان بعد فعل المنافي
عن حريم النزاع اذ لا يعقل القول بالجزئية حينئذ كما لا يخفى ومما استدل على كون الجزء المنسي جزءا حقيقيا تبطل الصلوة

تخلل

بتخلل المنافي بينه وبين الصلوة استصحاب بقاء الامر بذلك الجزء فيثبت ان الماتي به هو الجزء المأمور به في الصلوة فيخلل المنافي
على مقتضى القواعد وهذا الاستصحاب مما لا يجري لعدم ان الامر المتعلق بذلك الاجزاء غيري مرجعه الى الامر بالكل وهو اصل
الصلوة وكون الصلوة مشتملة على هذا الجزء اول الكلام نعم لو تمسك باطلاق الامر بالصلوة الجامعة لجميع الاجزاء بتقريب ان القدر
المتيقن من معذورية الناسي في ترك ذلك الجزء تركه في محله واما سقوطه مطلقا فلا دليل عليه ومقتضى الاطلاق بقاء الاشتغال
كان له وجه لكن قد يقال ان مقتضى قاعدة الانعقاد سقوطه بالمرة غاية الامر انه ثبت الامر ببدله بمقتضى اخبار الباب فيقع الماتي به
بدل الاجزاء والحاصل ان الحد استظهار كون السلام غير محلل في المقام من اخبار الباب فح لا يجري قاعدة الانعقاد الا انه جرى
تلك القاعدة فرع اثبات امتناع الاتيان بذلك الجزء وهو فرع كون السلام محللا فبعد احراز عدم كونه محللا سقط التمسك بقاعدة
الانعقاد فيكون المأتي به بعد السلام عين الجزء المأمور به في اصل الصلوة على ما يقتضيه الامر بالصلوة الجامعة لجميع الاجزاء وعمدة
ادلة القول الثاني هو ان السلام محلل يحصل به الخروج عن الصلوة ومقتضى قاعدة الانعقاد سقوط الامر بالجزء المنسي بالمرة فيبقى
الامر ثبوت الامر به في الاخبار ولا دليل على ابطال الصلوة بتخلل المنافي بينه وبين الصلوة ولو شك فالاصل يقتضي العدم
ومن ثم انكر بعضهم وجوب كونه على الطهور وانكر اشتراط الطهارة وفيه مع ان الاول اجماعي كما صرح به الشهيد في الذكرى والثاني
ايضا لازم على القولين ولولا الاجماع قاعدة البدلية المقتضية للاشتراك في اظهر الشرائط التي منها الطهارة والجواب
ما عرفت من ان ظاهر اخبار الباب ان ذلك الامر ليس امرا مغايرا لما هو مأمور به في اصل الصلوة بل انه هو بعينه الذي ان
محله الاصلي قد تغير ولذا ثبت من تلك الاخبار عدم محللية السلام فلا يجري قاعدة الانعقاد المقتضية لسقوط الامر به في الصلوة
وعدم كونه جزءا حيث تركه نسيانا وهو غير ركن ولا الاخبار القاضية بعدم اعادة الصلوة في سجدة حتى يستظهر منها عدم
جزئية هذا الماتي به فظهر من جميع ذلك ان القول الاول لا يخلو عن قوة وان كانت المسئلة لا تخلو عن اشكال فتبصر
وينبغي التنبيه على امور الاول ان المصلي ان شك في انه تذكر فاما ان يتذكر نسيانه للصلوة او نقصانها قبل صلوته الاخر

او بعده او في اثنائها فالصور ست فانه اما ان يتذكر التمامية او النقص قبل الاحتياط او بعده فلا اشكال ظاهرا في انه ان تذكر التمامية
قبله سقط عنه الاحتياط لسقوط المقتضي وهو احتمال النقص وان تذكر النقص فعليه ان يرجع الى حكم من تذكر النقص قبل فعل المنافي وان
تذكر التمام بعد الاحتياط كشف ذلك عن وقوع الاحتياط نافلة كما هو المصرح به في الاخبار وان تذكر النقص بعده فلم يكن عليه شيء
للنص والاجماع مضافا الى قاعدة الاجزاء على القول بها في الامر الظاهري الشرعي وان لم يكن مرضيا عندنا وكذا لا اشكال
فيما لو تذكر التمامية في الاثناء فانه مخير بين الاتمام والقطع بناء على جواز قطع النافلة والا وجب الاتمام انما الاشكال
فيما اذا تذكر النقص في اثناء الاحتياط مطلقا سواء كان الاحتياط مطابقا للنقص كما وكيفا بان تذكر في اثناء الركعتين
من قيام انه سلم في الاثنتين في الشك بين الاثنتين والثلث والاربع فان الركعتين من قيام كالنقص كما وكيفا او
تذكر في اثناء الركعة من قيام انه سلم في الثلث في الشك بين الثلث والاربع او كان الاحتياط مطابقا للنقص كما لا كيفا
كما لو تذكر في اثناء الركعتين من جلوس انه سلم في الثلث في الشك بين الاربع والثلث او كان مخالفا له في الكيفية والكم
كما لو تذكر في اثناء الركعتين انه سلم في الثلث في الشك بين الاثنتين والثلث والاربع وسواء كان المكلف ذا احتياطين
او واحد والتحقيق في المسألة انه لا ريب في عموم جريان اخبار الباب في هذا المقام ضرورة ان المكلف والمخاطب بها هو الشاك الذي
كان شاكا اذ ليس الذاكر بشاك والترديد انما هو في شمول رواية عمار وغيرها بما لو تبين الحال الاحتياط في الواقع فالمعنى ان من كان
شاكا اما ان يكون احتياطه كذا او كذا فالمرجع هو القواعد فان كان ما فعله من الاحتياط من افعالها في او زيادة في الاركان
فلا اشكال في بطلان اصل الصلوة ووجوب الاستيناف وان كان الاصل فيمن نقص ركعة فزاد حتى سلم الصحة او نقص كما هو الحق
وسواء قلنا بعموم اخبار الباب لتلك المسألة او بعدمها لما نحن فيه اولا وان لم يكن ما فعله من الاحتياط منافيا لعدم كونه مخلا
بهيئة الصلوة ماحيا لصورتها ولا مستلزما زيادة الاركان لعدم كون التكبيرة ركنا في اصل الصلوة نظرا الى انه انما تقصد افتتاح
صلوة اخرى كما ذكره العلامة ره في التذكرة في مسألة من افتتح صلوة في اثناء الصلوة فيبنى على جريان اخبار من نقص ركعة فزاد فيها
وعدمه فان قلنا بجريانها فيها ولو بعد من التنقيح كما هو غير بعيد فيحكم بصحة اصل الصلوة وبطلان الاحتياط لعدم الامر به

فيؤتى بالنقص وان قلنا بعدم جريان تلك الاخبار نظرا الى ان موردها هو صورة عدم تخلل الاحتياط بين الصلوة والتذكر لما اذا
تخلل بينهما شك ولم يكن الصلوة مستمرة الى حال التذكر فيرجع ح الى الاصل الجاري في تلك المسألة وقد تقدم ان قضيته لا تمام الحكم
بالبطلان لانقطاع الارتباط وكون السلام مخرجا ولا عذر فيحكم ح ببطلان الصلوة ولزوم الاستيناف كما افتى به العلامة ره ومن تبعه
نعم لو بنينا على ان الاصل في تلك المسألة الصحة كما تقدم التنبيه عليه من ان مقتضى اطلاق الامر بالصلوة الصحيحة لزوم الاتيان
بالنقص فيحكم بفوت السلام ولا يلزم الا زيادة مثل التشهد ولا ضير فيه لعدم كونه ركنا كما لا يلزم الحكم بصحة اصل الصلوة وبطلان
الاحتياط لعدم الامر به فيؤتى بالنقص ثم ان الظاهر ان ما فعله من الاحتياط لا يعد زيادة في الصلوة فلا يمكن التمسك باخبار
الزيادة بان من زاد في صلوته فعليه الاعادة لان ما فعله انما كان بقصد صلوة اخرى وليس يلزم من الاشتغال بعمل فيها فوات
الموالاة والفصل الطويل الماحي لصورة الصلوة فلا بطلان من جهة فعله اصلا لكن قد عرفت ان التحقيق في مسألة نقص ركعة
ان مقتضى الاصل هو البطلان فبعد عدم جريان اخبار الباب وعدم جريان اخبار ذلك الباب فيما نحن فيه الاقوى هو الحكم بالاستيناف واصل
الصلوة وفاقا للفاضل ره فما في الجواهر وغيره من ان هذا القول ضعيف جدا لم نعرف له وجها قطعا ثم ان للاصحاب في المسألة
تفصيلا سطوريا ذكرها ما فيه تطويل لكن لا بأس بالاشارة الى شيء منها وهو انه اذا تذكر ذو الاحتياطين بعد الفراغ من احدهما النقص
الصلوة بحيث كان ما فعله من الاحتياط موافقا للنقص في الكم والكيف او في الكم فقط فالظاهر جريان اخبار الباب فيما يتعلق
بصورتها اذا تذكر النقص بعد الاحتياط فيحكم بالصحة ولعله مما لا خلاف فيه الا في الثاني اذا اجتمع عليه الاجزاء المنسية والاحتياط
فهل يقدم الاحتياط او الاجزاء او يراعي المتقدم منهما في السبب او يتخير وجوه بل اقوال اقواها الاول وذهب الى الثاني
الشهيد في الذكرى والى الاخير في غيره ومال الثاني بعض لما ان الاحتياط الذي هو جزء حقيقي في صورة النقص كما عرفت
قبل التسليم في صورة النقص لوقوعه بعد التشهد او بعد السجدة الاخيرة بخلاف الجزء المنسي فان السلام مع نسيانه جزء
حقيقي وليس لغوا وان لم يكن محله فمحله بعد عروض النسيان على القول بالجزئية الفائت بعد السلام فلما كان محل الاحتياط مقدما
على محله فلا جرم يقدم عليه فان قيل ان كل جزء بعد كونه احتياطا جزءا فعلا بخلاف الجزء المنسي فان النقص اثر جزء

قطعا مع انه مشترك فان تلقيهما بعد السلام نظرا الى الظاهر ودليليهما واتمامها على الفور فترجيح الاحتياط عليه في التقديم ان لم يكن مرجوحا
فلا اقل من كونه بلا مرجح مع ان جزئية الجزء تحقيقية وجزئية الاحتياط تقديرية فيكون اهم قلت ان المستفاد من الاخبار
ان الشارع امر بالبناء على عدم تمامية الصلوة والاتيان بالاحتياط تماما لها ولا ينافي هذا تمامية الصلوة واقعا وتنزيل التمام منزلة
الناقص حتى لا مانع منه فالمكلف مأمور حين قبل الشارع بفرض صلوته ناقصة والعمل على ما يقتضيه النقص فصلوة الاحتياط متممة شرعا
للصلوة فما وقع من المكلف من التشهد والتسليم او التسليم فقط ملغى في نظر الشارع بمعنى ان المكلف مأمور بان يعامل معه معاملة
الملغى وان لم يكن كذلك واقعا وبعبارة اخرى الاتيان بما يحتمل نقصه من الركعات متممة للعلم بتمام الصلوة وهذه المقدمة العلمية
بمقتضى الاخبار صارت لازمة المراعاة شرعا فيجب على المكلف البناء على اقل الامر على تمام الصلوة والاتيان بالاحتياط اتماما لها
فاذا اثبتت ان الاحتياط متمم شرعا فقبل الاتيان به تكون الصلوة ناقصة شرعا وان كانت تامة واقعا ومعلوم ان الجزء المنسي
محله المقرر له شرعا بعد اتمام الصلوة الا ترى انه لو تذكر في الركعة الثانية مثلا نسيان السجدة من الاولى فليس له ان ياتي بها في الثانية
بل يجب عليه ان يمضي في صلوته حتى يسلم فياتي بالسجدة المنسية فمن تشتغل ذمته بالاحتياط بعد في الاثناء شرعا وان كان في علم الله
سبحانه فارغا عنها فكيف يجوز له الاشتغال بالجزء المنسي فيجب عليه اتمام الصلوة بالاحتياط ثم الاتيان بالاجزاء المنسية
وحجته ما افاده الشهيد من تقديم ما سبق الامر منهما ما صرح به من ان اشتغال الذمة بالسابق يمنع من الاشتغال باللاحق
فيجب عليه اولا تفريغ الذمة على ما سبق الامر به حتى يتوجه عليه الامر بالاخر مثلا لو نسي السجدة من الاولى وتذكر في الثانية ثم شك
بين الثلث والاربع فاول ما يتوجه عليه هو الامر بقضاء السجدة فما دام لم تشتغل بقضائها ولم يفرغ ذمته عنها لا يتوجه اليه الامر
بالاحتياط المسبب عن الشك الحادث بعد توجه الامر بالسجدة عليه وفيه ان سبق الامر بنفسه لا يقتضي سبق اشتغال الذمة اذا
كان زمان المكلف به في كلا الامرين واحدا فالذي هو سبب لسبق الاشتغال هو سبق زمان المامور به لا زمان الامر فان من
المعلوم ان زمان كل من الجزء والاحتياط بعد التسليم فورا فلا يقتضي لكون احدهما في الامر سابقا في الاشتغال فلا دليل على وجوب
تفريغ الذمة عنه اولا بل كلاهما متعلقان في هذه الجهة فليس احدهما سابقا على الاخر فلو لا ما ذكر في سبق الاحتياط بما عرفت وجه كان الامر

الحكم

الحكم بالتخيير كما اليه جماعة هذا ويمكن اثبات تقديم السجود على الاحتياط بوجه اخر تمم في الاول المذكور وان كان لا يسلم عن المناقشة ايضا
وهو ان المستفاد من الاخبار قضاء المنسي هو اكمال الركعة التي فات منها الجزء ففي المثال وجب اكمال الركعة الاولى بالاتيان بالجزء عقيب
السلام فما دام لم يات بالسجدة كانت الركعة الاولى ناقصة والمستفاد من اخبار الاحتياط اتمام الصلوة بالاتيان بالاحتياط عقيب السلام
ايضا فهما وان اشتركا في الفورية والمحل الا ان الجزء متمم للركعة الاولى في الفرض والاحتياط اخر الصلوة شرعا ومعلوم ان مرتبة
الركعة الاولى مقدمة على باقي الركعات فكذا ما هو جزء لها فيكون مرتبة السجدة في الفرض قبل الاحتياط وهو المطلوب وبعكس
الامر اذا كان الشك بين الاثنين والثلث وبنى على الثلث واضاف اليها الرابعة ثم تذكر نسيان السجدة مثلا من الرابعة فح
يكون الاحتياط اسبق كما لا يخفى ووجهه لكن فيه ما تقدم من ان محل الجزء بعد الفراغ من الصلوة فما دام في الاثناء لم يشرع له
الاشتغال بالجزء المنسي الذي تذكره بعد تجاوز المحل سواء كان كونه في الاثناء واقعيا او شرعيا وظاهر ان من تشتغل ذمته
بالاحتياط فهو في الاثناء شرعا وان لم يكن كذلك واقعا فحجة القول الاخير اعني التخيير اما على القول باستقلال الاحتياط
والجزء فهو ان كلا منهما واجب فوري لا مزية لاحدهما على الاخر بوجه من الوجوه ولا يقدر المكلف ان ياتي بهما في ان
واحد فيجب التخيير بينهما عقلا كساير الواجبات المزاحم بعضها مع بعض من دون مزية واما على القول بالجزئية فيهما ففيه
ان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية اذ لو قدم الاحتياط وكان غير محتاج اليه لزم تخلل المنافي وهو النافلة بين الصلوة والجزء
وان قدم الجزء وكان الاحتياط محتاجا اليه لزم وقوع الجزء في الاثناء مع ان محله المقرر له بعد الفراغ فلما دار الامر بين المحذورين
وجب التخيير لعدم الاهمية في البين وفيه ان تقديم الاحتياط مما لا محذور فيه شرعا بخلاف تقديم الجزء وذلك لان
الشارع امر بالبناء على ان الاحتياط هو المحتاج اليه كما هو معنى مراعاة جانب الجزئية وح فان كان الاحتياط محتاجا اليه
في الواقع ايضا فلا محذور في الواقع وان كان غير محتاج اليه في الواقع وكان نافلة فح وان لزم تخلل فعل النافلة بين
الصلوة والجزء الا انه مما لا ضرر شرعا اذ على الشارع الامر بالبناء على ان الاحتياط محتاج اليه تدارك مفسدة هذا المنافي بحيث
يخرج عن كونه منافيا لانه من لوازم ايجاب المقدمة العلمية الثالث لو اجتمع عليه عدة من الاجزاء المنسية ففي تقديم
السابق منها اذا كان كل منها من ركعة كما لو فاته سجدة من الاولى والتشهد من الثانية اشكل الحكم بلزوم تقديم السجدة

انه لا ترتيب بينهما شرعا وانما الترتيب بينهما من لوازم تقديم الركعة الاولى على الثانية نعم لو فاته السجدة والتشهد او جزءان من التشهد
من ركعة واحدة فالظاهر ان الترتيب بينهما شرعي فيقتضي عموم قوله اقضها كما فاتتك لزوم مراعاته والحاصل ان الترتيب على قسمين
شرعي يجب مراعاته في القضاء عملا بعموم اقضها كما فاتتك وانتزاعي لا يجب مراعاته ولا دليل على لزوم مراعاته في القضاء فمن
الاول ترتب العصر على الظهر ومن الثاني ترتب المغرب على العصر وقبل المغرب فان الاول انما هو بجعل الشارع بخلاف الثاني فانه انتزاعي
من تقدم زمان العصر على زمان المغرب ولا دليل على اعتبار الشارع ذلك الترتيب فلولا النص لقلنا بالتفصيل في قضاء الفوائت
بلزوم مراعاة الترتيب فيما كان الترتيب فيه شرعيا دون غيره لكن النص دل على لزوم الترتيب مطلقا في قضاء الفوائت ولا بعد
ان يقال لا يستكشف من النص اعتبار الشارع الترتيب فيهما مطلقا وكيف كان ففي المقام لو فاته السجدة من الاولى والتشهد من الثانية
فان قلنا بان الشارع لم يعتبر بينهما ترتيبا اصلا وانما كان تقدم السجدة على التشهد من لوازم جعل الركعة الاولى قبل الثانية فلا دليل
على لزوم مراعاة الترتيب وان قلنا بان الشارع لم يلاحظ الركعات ابتداء ثم جعلها وانما امر بالصلاة المترتبة اجزاؤها او لاحظ اولا
اعتبار الترتيب بين كل واحد من الاجزاء مع صاحبه مستقلا فلاحظ تقديم التكبير على الفاتحة وهي على السورة وهكذا الى اخر الصلوة
فح يكون الترتيب بين السجدة والتشهد في المثال شرعيا فيجب مراعاته في القضاء وهذا بخلاف ما اذا فاته السجدة والتشهد من ركعة
واحدة او فاته جزءان او اكثر من التشهد فان الظاهر انه لا تامل في كون الترتيب بينها شرعيا يجب مراعاته في القضاء والحاصل
ان الترتيب الشرعي هو واجب المراعاة وغيره مما لا دليل على مراعاته فتدبر الرابع لو وجب عليه الاحتياط في الظهر فضاق
الوقت الا عن العصر فان بقي بعد الاحتياط وقت ركعة للعصر وان كان لا يبقى حتى العصر لاختصاص الوقت به وفي
بطلان الظهر وجهان مبنيان على ان المنافي في قبال الاحتياط مبطل ام لا وحيث قوينا الاول فالاقوى هو البطلان كما مر ذلك
كما في الذكرى والوجه واضح لا يخفى والله الهادي الخامس المشتهر في الشرائع انه لا عبرة من سها في سهو
لم يلتفت ويبني على صلوته قلت الظاهر انه لا اجمال في هذه العبارة ونظائرها الواقعة في عباراتهم اذ المراد انه
اذا شك في موجب الشك وهو الاحتياط شكا متعلقا باعداده فلا يعتد به بل يبني على ما تقتضيه صحته لا على البناء
على الاقل او الاكثر فلو شك في الثانية بين الواحدة والاثنين بنى على الاكثر لان البناء على الاقل مع الحكم على ما تقتضيه

اصل العدم فيوجب عليه حكما هو لزوم الاتيان بركعة اخرى وهذا الحكم منتف في الشريعة بلا خلاف ولو شك بين الاثنين
والثلث بنى على الاقل اذ في البناء على الاكثر كلفة الاعادة المسببة عن الزيادة وهي منتفية ايضا ولو شك بين الواحدة
والاثنين والثلث بنى على المتوسط اذ في البناء على احد الطرفين ما عرفت من كلفة الاعادة او الاتمام ولو شك بين
الواحدة والثلث بنى على الاقل اذ في البناء على الاكثر كلفة الاعادة وهي اشد تكلفا من كلفة الاتمام المترتبة على البناء
على الاقل وهو الذي يساعد عليه ذلك كله ما عن الفاضل النراقي حيث قال معنى قول الفقهاء لا سهو في السهو ان حكم السهو
في الاحتياط الذي يوجب السهو كمن شك بين الاثنين والاربع فانه يصلي ركعتين احتياطا على ما ياتي فلو سها فيها
ولم يدر واحدة صلى او اثنين لم يلتفت الى ذلك وقيل معناه ان من شك ثم لم يدر هل شك ام لا لا يعتد به ولا يجب عليه شيء
والاول اقرب انتهى ومراده قده من قوله لم يلتفت ما ذكرنا في شرح عبارة العنوان لا الذي افتى في الذخيرة وغيرها حيث
قال ويحتمل ان يكون مراده بعدم الالتفات البناء على الاكثر ويحتمل ان يكون المراد منه انه لا يلتفت الى ما يقتضيه الشك المذكور من تجديد
صلوة الاحتياط من الاعادة بل يبني على المتيقن انتهى وذلك لان الاحتمال الاول على الاطلاق فاسد ضرورة ان البناء
على الاكثر قد يوجب بطلان اصل الصلوة لا البناء عليها كما هو مراد الفقهاء ومصرح به في كلماتهم وكذا الاحتمال الثاني فان المراد من البناء
على المتيقن ان كان هو البناء على الاقل كما هو الظاهر من لفظ المتيقن لا الاكثر ولذا لو كان المراد هو البناء على الاكثر لم يصح
مقابلته للاحتمال الاول فهو ايضا على اطلاقه فاسد اذ قد يوجب البناء على الاقل حكما الزاميا لا يلزم ذلك مع البناء
على الاكثر كما لو شك بين الواحدة والاثنين فما قال المولى الاردبيلي ره من ان البناء على الاقل معظم فلا خلاف فيه بين الفقهاء قطعا
ان قيل ما المانع من ارادة المعنى الذي نقله الفاضل ره عن القيل من ان المراد ان من شك ثم لم يدر هل شك ام لا لا يلتفت
قلنا المانع امور منها ان ارادة هذا المعنى موقوف على جعل في سهو ظرفا لغوا متعلقا بلفظ سهو في العنوان ولفظ سهو في قوله
في عبارة الفقهاء والظاهر انه ظرف مستقر متعلق بمحذوف هو خبر لا في عباراتهم وصفة للفظ السهو المقدر في عبارة العنوان
فكلمة في فيه ظرف لا انها صلة للسهو ومنها ان في كثير من العبارات شكك بهذه العبارة مسلك نظائرها وكلمة في مما لا يؤدي معناها

في تلك الألفاظ يراد بها المعنى المنطبق مع القرينة فكونها في خصوص هذه العبارة ممنوع خلاف الظاهر ومنها ان العبارة مسوقة
لبيان ان حكم الشك المذكور منفي في الشريعة وعلى تقدير ارادة المعنى المذكور لا يمكن ارادة ذلك فلا بد من ارتكاب التأويل
وهو خلاف الظاهر وتوضيحه ان ذلك الحكم المجعول للشك في نفس الشك ليس الا البناء على العدم على ما يقتضيه اصل العدم فلو كان المراد
نفي حكم الشك في السهو بمعنى عدم البناء على عدم الشك مع ان المراد تقرير حالة العدم لا نفيها كما لا يخفى فلو اريد ذلك المعنى لزم
ان يلتزم بان هذه العبارة ليست مسوقة لبيان حكم الشك وفيه ما مع انه خلاف الظاهر لو تحقق ونفسه خروج عن طور ودعوى سجدة
السهو فالمراد ان من سهى في سهو لم يلتفت الى السهو عنه ذا حجة فيما لم يعتد به فتحمل عبارة العنوان على في الكل غير جائز لان قوله
على صلوته يدل على انه لو التفت الى حكم هذا السهو لزم بطلان الصلوة وليس كذلك لان سجدة السهو مما لا يلزم من الاخلال فيه بطلان الصلوة
اصلا بخلاف الاحتياط والاجزاء المنسية فانه ليس من احكام السهو ولو في الحقيقة من مقتضيات بقاء الامر به فلو التفت
وتدارك ذلك المنسي لا يلزم من ذلك شيء من آثار السهو حتى يتوجه عليه الاعتراض بان ظاهرهم نفي آثار نفس ما يوجب
(من حيث) الفعل ومنه التقديم ان الفعل في الاحتياط عن اجزائه ونحوها خارج عن شمول العبارة فيتعين ان يكون المراد هو الشك
ولو كان اعم منها ايضا لزم اخراج خصوص السهو بقرينة يبنى على صلوته ان قيل اذا آل الامر الى هنا فالمانع من ارادة الشك
في الاحتياط مطلقا سواء تعلق بافعاله او باعداده مع انه لا مقتضي لتخصيصه بصورة الشك في الاعداد قلت المانع هو ان مقتضى
القواعد المتفق المجمع عليها انه اذا شك في الافعال قبل تجاوز المحل التفت الى المشكوك فيه واتى به ولو بنينا على ارادة
التعميم من عبارة الفقهاء لزم رفع اليد عن تلك القواعد بلا دليل لان الدليل الآتي مجمل من هذه الجهة بخلاف الشك في اعداد
ركعات الاحتياط فانه قد يستفاد من الدليل الآتي على ما يأتي وذلك الدليل على ما صرح به جماعة خبران احدهما ما رواه الشيخ
عن حفص بن البختري في الحسن بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس على الامام سهو ولا على من خلف الامام سهو ولا
على السهو سهو ولا على الاعادة اعادة ورواه الكليني باسناده عن احدهما عليهما السلام في الحسن بابراهيم بن هاشم وثانيهما
ما رواه الشيخ والكليني بتفاوت في المتن عن يونس عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الامام يصلي باربعة انفس او خمسة

فيسبح

فيسبح اثنان على انهم صلوا ثلثة ويسبح ثلثة على انهم صلوا اربعة يقولون هؤلاء قوموا ويقولون هؤلاء اقعدوا والامام مائل
مع احدهما او معتدل الوهم فما يجب عليهم قال ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه باتقان منهم وليس على من خلف الامام سهو
اذا لم يسه الامام ولا سهو في سهو وليس في المغرب والفجر سهو ولا في الركعتين الاوليين من كل صلوة سهو ولا سهو في نافلة
فاذا اختلف على الامام من خلفه فعليه وعليهم الاحتياط والاعادة والاخذ بالجزم ورواه الصدوق في الفقيه عن نوادر ابراهيم
بن هاشم بتفاوت في المتن ولا يخفى ان استفادة حكم السهو في افعال الاحتياط قبل تجاوز المحل من هذين الخبرين مع
ما لهما من الاجمالات الكثيرة في غاية الاشكال وكيف يرفع اليد عن القواعد الاجماعية بمجمل غير [illegible]
من دخول الفرع المذكور تحت الخبرين ان قيل لا فرق بين الفرع المذكور وما ارتكبه المحقق وسائر الفقهاء المستفاد
منها ان مقتضى الشك في صلوة الاحتياط اما البناء على الاقل او الاكثر او الابطال فالبناء على الاقل تارة وعلى الاكثر
اخرى كما هو موجب رفع اليد عن القواعد المتفق عليها ولذا قال المولى السبزواري في الذخيرة بعد ذكر شطر
من محتملات الخبرين اعلم ان هذه التفاصيل غير مستفادة من الخبر لاجماله وعدم وضوح معناه ولو كان حمل السهو في الرضوي
في الخبر على المعنى الشامل للشك والنسيان غير بعيد ومع ذلك يمكن استخراج تلك الاحكام منه الا ان اثباته مشكل مع قطع النظر
عن الخبر مشكل الامر في مواضع من الاحكام المذكورة منها نفي سجدة السهو عند تحقق موجبه في صلوة الاحتياط ومنها
البناء على عدم وقوع المشكوك اذا شك في عدد سجدة السهو وافعالها الا ان يدعى ان عدم الوقوع ومنها البناء على وقوع المشكوك اذا شك
في عدد صلوة الاحتياط او في بعض افعالها وينبغي ان لا يترك الاحتياط في تلك المواضع انتهى اقول الاحتمالات المتصورة في الخبر
وان كثرت حتى انهاها بعضهم الى ثمانية واخر الى ثمانية عشر وسيأتي ان صاحب التقسيم تبلغ احدى وعشرين احتمالا
انه هنا ما يرفع الاشتباه ما ذكرناه في شرح عبارة العنوان منها لا تنافي بينها ولا اجمال فيها بالنسبة الى ما يوجب بل
الاجمال لو كان فهو بالنسبة الى غيره وتوضيحه ان الحديث الاول قال هو حسن حفص فالظاهر منه كون على السهو خبرا مقدما
وقوله سهو مبتدأ مؤخر فكلمة الاستعلاء ليست متعلقة بالسهو الذي هو المبتدأ لكون الخبر محذوفا فلا فرق بين ان يكون
المراد من الثاني نفس الشك او موجبه ضرورة انه خلاف الظاهر حيث وجوا احدهما خروجه عن طور التفاهم كقولهم

اعادة وثانيها لزوم الحذف وثالثها اختصاص الخبر بالسهو في نفس السهو فلا يشمل ما ذكره الفقهاء لأن الجمع بين هذا المعنى وبين
ما ذكروه في الخبر مستلزم لاستعمال اللفظ في معنيين وكون الظرف مستقراً ولغواً معاً وكون خبر المبتدأ مقدراً ومذكوراً
معاً والكل كما ترى وتوهم ان لهم فيما ذكروه مستنداً آخر باطل كما ترجوا بزعم اختصار المستند فيه ربما ان هذه الفقرة كما ترى
ساكتة عما هو الحكم على القواعد العامة فلو كان المراد حكمهما على اصل العدم الجارية في الشك كان اللازم الالتفات الى الشك
في الشك مع ان كل من عنون هذا الفرع حكم بعدم الالتفات واجراء حالة العدم ولو كان المراد حكمهما على ساير احكام الشك في الشك
فمن المعلوم ان ليس لهم حكم شرعي آخر حتى يكون منفياً بهذا الخبر فقيل مرجع الشك في الشك الى الشك في الشيء الا ان الشك في ذلك
الشيء وله حكم لا محالة فالحكم بالنسبة اليه فالمنفي هو حكم ذلك الشيء مثلاً وكان الشك في الشك في فعل السجود قبل تجاوز المحل
كان مرجعه الى الشك في السجود قبل تجاوز المحل الذي تقتضيه اصل العدم هو الاتيان به وهذا الخبر حاكم عليه فيكون حكم الشك
منفياً فلا الشك في الشك في الشيء لا يمكن ان يجتمع مع الشك في ذلك الشيء فكيف يكون مرجع الاول الى الثاني لأن
الشك في الشك في الشيء انما يتصور فيما اذا كان زمان الشك المشكوك فيه سابقاً على زمان الشك
وحينئذ لا اثر لهذا الشك المشكوك فيه الا اصل العدم فان نفي لزم الالتفات اليه ولا يقولون به وان بقي لزم عدم كون
الفقرة حاكمة على شيء فتكون لغواً صرفاً كما لا يخفى فظهر ان احتمال ارادة هذا المعنى من الخبر خلاف الظاهر فهذا الاحتمال
الذي مرجعه الى الخبر كل من السهو في الموضعين بمعنى الشك من دون تقدير في السهو الذي هو متعلق به او وقع تقدير الحذف
وهو احد الاحتمالات الثمانية التي ذكرنا انها فردون في معنى الرواية ضعيف جداً وبعيد قطعاً فلا يعتد به ومثله في الضعف
بل هو اضعف منه احتمالان آخران من الاحتمالات الثمانية احدهما اخذ السهو الذي هو المبتدأ بمعنى الشك والآخر بمعناه
الحقيقي من دون حذف وتجوز فيكون المعنى لا حكم للسهو موجود اي لا شك في الغفلة موجود فيكون الظرف لغواً متعلقاً
بالسهو بمعنى الشك وخبر المبتدأ محذوفاً ومثله جعل الظرف لغواً وكون المراد من السهو الثاني موجبه وثانيهما اخذ
السهو في الموضعين بمعناه الحقيقي وجعل الظرف لغواً من غير فرق بين تقدير الموجب في الثاني وعدمه فيكون المعنى لا غفلة
على الغفلة موجودة ووجه الضعف فيهما اما في الاول فلما تقدم في تضعيف الاحتمال المذكور من انه خلاف الظاهر من الخبر

الأربعة واما في الثاني فلفضائه الى المعنى الذي كذبه مخالف للظاهر من وجهين آخرين احدهما لزوم استعمال كلمة لا مستعملة
في المجاوزة وهو غير معهود ولو سلم فنادر ولو سلم مجازاً لا قرينة له وثانيهما ان السهو عن السهو عن الشيء انما يتصور فيما اذا نسي
شيئاً في زمان ثم جاء وقت آخر وتذكر ذلك ثم جاء وقت ثالث فسهى عن انه سهى فلم يات بالمنسي ثم تذكر ذلك في وقت
رابع فهذا الوقت الرابع ما يتصور غالباً ان يكون وقت عدم تجاوز محل المنسي بل يكون بعده فان كان المنسي ركناً فتبطل الصلوة
وان كان غيره كن ينجبر في صلوة من فرغ فان كان مما يقضى فيقضى والا فلا شيء عليه كل ذلك بمقتضى القواعد
العامة ولا يمكن نفي شيء من الاحكام بمقتضى هذا الخبر لأن شيئاً من هذه الاحكام ليس من احكام السهو بل كلها من آثار
قضية الامر بذلك الشيء المنسي المفروض كون الخبر حاكماً على احكام السهو لا على احكام شيء آخر لان النفي انما
توجه الى السهو الذي هو موضوع الحكم ودلالة لا نفي بعد عدم ارادة المعنى الحقيقي هو نفي احكام السهو ويقرب منها هذه الاحتمالات
الثلثة في الضعف احتمال ان يراد من السهو الذي هو المبتدأ الغفلة ومن الآخر الشك نفسه او موجبه وكون الخبر
محذوفاً فيكون المعنى لا غفلة عن الشك في الشيء موجودة ووجه ضعفه انه ليس لهذا السهو حكم لأن محل الالتفات
الى حكم الشك المغفول عنه ان كان باقياً فالالتفات اليه ليس من احكام السهو حتى ينفى بهذا الخبر بل هو من احكام نفس الشك
وان لم يكن باقياً فعدم الالتفات لأجل تجاوز الشك لعدم الفراغ لأن المفروض استمرار الشك الى حين التذكر فتدبر
بقي هنا احتمالات اربع احدها السهو على موجب السهو بان يكون السهو في الموضعين بمعناه اللغوي ويكون الظرف
مستقراً خبراً عن المبتدأ وله صور منها السهو في الاحتياط من اعداده او عن بعض افعاله والحكم في ذلك وجوب التدارك
ان كان محل المنسي باقياً من غير فرق بين الركن وغيره وان جاز المحل فان كان المنسي ركناً بطل الاحتياط وبطلت
تبطل الصلوة والا فان كان مما يقضى فيقضى والا فلا كل ذلك بمقتضى القواعد وليس شيء من تلك الاحكام حكماً للسهو حتى ينفى
بالخبر ومنها السهو في الركعتين من اعدادهما او بعض افعالهما وحكمه كسابقه وليس فيها حكم للسهو حتى ينفى بالخبر لأن
الاتيان بالاحتياط او بالركعتين من مقتضيات نفس الامر بهما لا من احكام السهو عنهما في ما ... فلا اثر لهذا السهو حتى

ينفى بالخبر وثانيها الشك في موجب الشك وهو الاحتياط والمرغمتان في اعدادهما او افعالهما فله صورتان الاولى الشك
في اعداد الاحتياط او المرغمتين وهذه المتيقنة من الخبر الثانية الشك في بعض افعالهما وهذه ليست كالاولى في
كونها متيقنة لان اطلاق السهو على مجرد الشك في الاعداد شايع مع ان المتفرع في الرواية هو اثر الشك في الاعداد
في حق المأموم والامام لا ما يتم الافعال الا في موارد المتابعة الا ترى ان المأموم لو شك في فعل مختص به كالقراءة والتشهد وكان قبل
تجاوز المحل لا يحكم بعدم الالتفات لكنه حفظه الامام وكذلك العكس فانه لا كان المتفرع في حق الامام والمأموم هو حكم الشك في الاعداد
وهو الاحتياط او سجدة السهو في بعض الشكوك كالشك بين الاربع والخمس فكيف في حق ان كان في الاحتياط او في المرغمتين
هو الاحتياط الذي هو اثر الشك في الاعداد مع المرغمتين في بعض الاحتياط لا الاتيان بالفعل المشكوك فيه في صورة بقاء المحل
اذ لا دليل على نفيها اصلا ومجرد كونه من محتملات الرواية لا يوجب رفع اليد عن القواعد المحكمة المجمع عليها فاحكام المحل وغيره
عن الاكثر من عدم الفرق بين الشك في الاعداد والافعال لم يتحقق وكذا ما في مس من ان عدم الالتفات في الموضعين
ظاهر المذهب بل الذي يظهر من العلامة في كره اختصاص الحكم بالشك في عدد الاحتياط حيث علل الحكم تبعا للمحقق
في المعتبر بانه لو تداركه امكن ان يسهو ثانيا فلا ينفك عن التدارك وهو حرج فيكون منفيا ولانه شرع لازالة حكم السهو
فلا يكون سببا لزيادة وكيف كان فلا دليل على رفع حكم الشك في الافعال قبل تجاوز المحل الا ان يثبت هو رفع الحكم المتولد
من الشك في اعداد الاحتياط وهو آخر او حكم الشك في عدد المرغمتين وهو المرغمتان الاخريان شك وثالثها الشك في السهو
في موجب الشك وهو الاحتياط او سجود السهو من بعض افعالها فان كان هذا التشريع مما يوجب سجود السهو فهو داخل في الفرض
تحت الخبر حينئذ والا فهذا ايضا خارج عن الخبر لما عرفت من ان تدارك المنسي ليس من احكام السهو حتى ينفى بالخبر
ورابعها الشك في موجب الشك وهو سجود السهو وقد عرفت الحال فيه في الاحتمال الثاني من الاحتمالات الاربعة الاخيرة
فان كان الشك في عدد سجود السهو فيدخل في الجزء الاول فلا نعيده هذا كله هو الكلام في فقه الخبر الاول واما الحديث الثاني
فمحل الكلام فيه جملة السهو الذي هو سهم لا يمكن ان يراد لفظا وكان خبره محذوفا كما هو مبنى الاحتمالات الا ترى انه
ربما يرتقي الى اثني عشر احتمالا لان المراد من السهو الذي هو سهم لا اما خصوص الشك او مطلق الغفلة وعلى التقديرين اما

ان يراد

ان يراد من الثاني الشك او النسيان او مطلق الغفلة وعلى الثالث الجميع اما ان يراد من الثاني نفسه او موجبه فالحاصل
اثنى عشر احتمالا لا خلاف الظاهر لوجوه عديدة من لزوم الحذف بالنسبة الى الخبر ومن خروج الغفلة عن قابلية التطابق
ومن لزوم الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي على تقدير الجمع بين ارادة احد هذه الاحتمالات وبين ارادة الاخر الاحتمالات
الاتية ومن عدم جواز ترك احد الاحتمالات الاتية والا لزم عدم وجود مدرك لما افتى الفقهاء في عباراتهم المذكورة
ومن عدم حكم للشك او السهو الا حال العدم في الاول لان الذي لا يمكن نفيه بالخبر والا لزم تدارك المنسي في الثاني
من احكام السهو حقيقة بل هو من احكام بقاء الامر بالمنسي فلا شيء ينفى بالخبر فسقط ارادة تلك الاحتمالات من الجز
وبقيت الاحتمالات الاخر المبنية على جعل الظرف مستقرا خبرا وهي ان المراد من الاول الشك او النسيان او مطلق
الغفلة ومن الثاني اما موجب الشك او موجب النسيان او موجب مطلق الغفلة بالجمع نعم الاول النسيان في موجب النسيان
وهو سجود السهو فلولا الخبر كان الحكم هو التدارك في المحل والبطلان بعد تجاوزه ان كان المنسي ركنا والمضي مع القضاء
او بدونه ان كان غير ركن لكن قد عرفت مرارا ان هذه الاحكام ليست من احكام السهو لولا الخبر حتى يكون الخبر واردا
في مقام رفع تلك الاحكام لان مرتفع الخبر كون رفع احكام السهو اذ لا حكم له فلا يجري له اصلا كما لا يخفى واما الاجزاء
المنسية المتداركة وان قيل انها من موجبات السهو الا ان الحق انها من موجبات الامر به فلو نسي شيئا منها
لم يدخل في الخبر نعم كون الاجزاء المنسية المتداركة بعد الصلاة من موجبات السهو لا يخلو عن وجه فلو نسي شيئا منها
فيما يجب فيه سجدتا السهو لم يسجد ولعله تعرض الكلام في غير الكتب فيما يأتي في القسم الثاني الشك في موجب الشك
احتياطا كان او سجود سهو تعلق الشك بالعدد او ببعض الافعال وهذا لا يمكن استفادته على وجه الاطلاق والقدر المتيقن
من صورة تعلق الشك بعدد الاحتياط كما ذكرناه في شرح عبارة العنوان واما باقي الصور ففيها الاشكال الا اذا تعلق الشك
ببعض افعال الاحتياط وكان محل الشك باقيا فان نظائر تلك الفقرات السابقة والاخرى كلها مختصة بصورة
تعلق الشك في العدد مثل الشك في المغرب وفي الفجر وفي الاوليين وفي الثنائية مثل تعلق الشك في صلاة الامام والمأموم

فان المنفى فى هذا الخبر وغيره هو حكم الشك المتعلق بالعدد فى هذه الامور لا غيرا ما فى المغرب والفجر والاولتين ففرق

واما فى الثانية فهو مذهب الاكثر بل ادعى الاجماع على الاختصاص فى الثانية لو تعلق الشك بالفعل والمحل باق يتدارك

على المشهور خلافا لبعض من توهم استفادة العموم من قوله لا سهو فى نافلة وليس بشئ لان رفع اليد عما قد تدارك

قبل تجاوز المحل بمجرد الاحتمال فى الرواية مشكل واما فى حق الامام والماموم فلان عموم نفى الشك فى صلوتهما بالنسبة

الى الشك فى الافعال انما هو مسلم فى موضع لم ابنه دون ما يختص بعددهما وادعاء بعضهم كالشهيد والمجلسى العموم بالنسبة

الى الافعال انما هو فى محل العدد ولا غيره والاقوى موضع اختصاص الفصل المشكوك فيه باحدهما لا نسلم رفع حكم الشك وهو

البناء على اصل العدم ولزوم التدارك عند بقاء المحل بل لم اجد احدا صرح بذلك فيه هذا كيف يمكن رفع اليد عن اصل

العدم الذى هو من الاصول القويمة بمجرد احتمال العموم فى الخبر ولذا اذا تعلق الشك بسجود السهو من حيث العدد او من حيث

بعض افعاله فهو ايضا مما لا يخلو عن اشكال وان صرح بعموم الحكم له بعض من تاخر وجه الاشكال التى من نقد على الشهيد

لم يصرح بذلك فى ظاهر التعليل المذكور فى كون نفيا للمعتبر اختصاص الحكم بصلوة الاحتياط بل هو مبنى على شرع اطلاق لفظ

السهو على سجود السهو وربما ينكر ذلك الخلاف فى اطلاق لفظ السهو على صلوة الاحتياط فانه شايع حتى ادعى فيه انه يكون

المتبادر من لفظ السهو هو الاحتياط فلا يعم سجود السهو الا ان الانصاف ان اطلاق السهو فى الاخبار على سجود السهو

غير عزيز بل موجود فى عدة منها فمنها موثق حفص من حفظ سهوه واتمه فليس عليه سجدة السهو انما السهو على من لا يدرى ازاد فى صلوته

ام نقص منها ومثله صحيح فضيل بن يسار عن ابى عبد الله عليه السلام ومنها صحيح ابى بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسى ان يسجد

واحدة فذكرها وهو قائم قال يسجدها اذا ذكرها ولم يركع فان كان قد ركع فليمض على صلوته فاذا انصرف قضاها وحدها وليس عليه

سهو ومنها صحيح محمد بن منصور قال سئلته عليه السلام عن الذى ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية او شك فيها فقال عليه السلام اذا خفت

ان لا تكون وضعت جبهتك الا مرة واحدة فاذا سلمت سجدت سجدة واحدة وتضع جبهتك مرة وليس عليك سهو ومنها

موثق عمار الساباطى قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن السهو ما وجب فيه سجدة السهو فقال عليه السلام اذا اردت ان تقعد

فقد

فقد اوردت ان تقوم فقعدت او اردت ان تقوم فقمت او اردت ان تسبح فقرات فعليك سجدة السهو وليس فى شئ مما يتم به

الصلوة سهو فعلى هذا تخصيص موجب الشك بخصوص الاحتياط مما لا وجه له فموجب الشك اعم من الاحتياط ومن سجود السهو

فلو شك فيهما بما يوجب الاحتياط او سجود السهو لم يلتفت اليه واما الشك فيها بما يوجب التدارك فطلب التدارك لما عرفت

من ان تدارك المشكوك ليس من موجب الشك الثالث ان الغفلة فى موجب الغفلة وهو يحتمل الى القسمين الاولين والرابع

والسادس لان للغفلة فردين احدهما النسيان والاخر منشأ الشك فمرجعه الى الشك فى موجب الشك والى النسيان فى موجب النسيان

والى المختلفين اما موجب الشك فهو الاحتياط وقد يكون سجود السهو واما موجب النسيان فالقدر المتيقن منه هو سجود السهو

واما قضاء المنسى ففيه اشكال من انه امر مستقل وللنسيان فهو مسبب عنه ومن انه فى الحقيقة من اجزاء الصلوة فهو الجزء المنسى

المتدارك فى الصلوة سواء فى عدم كونه من موجب النسيان وكيف كان فاذا شك فى الاحتياط بما يوجب الاحتياط لم يلتفت

وكذا اذا نسى من الاحتياط او سجود السهو ما يوجب سجود السهو لم يلتفت واما الشك فى الاحتياط بما يوجب التدارك

او فى سجود السهو كذلك او النسيان عنهما بما يوجب التلافى فلا شئ فيهما من موجب السهو حتى ينفى بالخبر بل الاصل فيهما القواعد

الرابع النسيان فى موجب الشك كما اذا نسى من الاحتياط ما يوجب سجود السهو او نسى سجود السهو ما يوجب سجود السهو وانه لا يلتفت

للخبر واما تدارك المنسى سواء كان فى اثنائها او بعد الفراغ فهو ليس من موجب النسيان حتى ينفى بالخبر الا من النسيان فى موجب

الغفلة ويرجع الى القسم الاول والرابع السادس الشك فى موجب النسيان كما لو شك فى سجود السهو بما يوجب

الاحتياط بان شك بين السجدة الواحدة او اثنين فلا يلتفت واما لو شك فيه بما يوجب التدارك فلا بل المرجع فيه

القواعد السابع الشك فى موجب الغفلة ويرجع الى القسم الثانى والثامن الغفلة فى موجب النسيان ويرجع الى القسم الاول

والسادس التاسع الغفلة فى موجب الشك ويرجع الى القسم الثانى والرابع ثم ان الذى يظهر من الخبر هو القسم

الثالث بان يكون المراد من السهو فى الموضعين مجرد الغفلة الاعم من النسيان والشك ويراد من الثانى الموجب بالفتح

ويكون الظرف مستقرا فالمعنى كل غفلة حصلت فيما اوجبه النسيان او الشك كصلوة الاحتياط والركعتين وقضاء المنسى

على اشكال بما يوجب ذلك كما من الاحتياط او سجود السهو او القضاء فلا ثمرة لهذا الحكم منفى ولما سن الا فيما له

خلاف الظاهر فتامل ثم ان الشهيد ذكر فى س انه اذا شك فى صلوة الاحتياط فى بعض افعالها او فى اعدادها

فظاهر المذهب عدم الالتفات وكذا في سجود السهو وتبعه في الكفاية ممن تأخر ويرد عليهم ان الافعال المشكوك فيها
المتداركة في المحل في اصل الفريضة ان كانت من موجب الشك فلم حكم هؤلاء بانه لو شك فيها التفت مثلا اذا
شك في القراءة قبل الركوع فاتى بها وعند الشك فيها بما يوجب تدارك بعضها فانهم قالوا بالالتفات
الى هذا الشك وانه لم يكن من موجب الشك فلم ذكروا ان ظاهر المذهب عدم الالتفات اذا شك في بعض افعال
الاحتياط وان كان المحل باقيا مع ان الخبر انما هو حاكم على الادلة المثبتة لاحكام الشك فاذا لم يكن تدارك المشكوك
من احكام الشك فكيف ينفى بالخبر وتحصل هذا الايراد انهم لم يفرقوا في الشك المنفي في موجب الشك الذي هو
الاحتياط او سجود السهو بين تعلق الشك بالعدد او ببعض الافعال فحكموا بنفي حكم الشك اذا تعلق بفعل من
افعال موجب الشك عند بقاء المحل فلا يتدارك المشكوك ح وهذا مبني على كون تدارك المشكوك فيه مع بقاء
المحل من احكام الشك لا من لوازم استصحاب عدم الاتيان به مع انهم مقرون بان الفعل المشكوك فيه في اصل الفريضة
مع بقاء المحل يجب تداركه وليس التدارك من احكام الشك ولذا لو شك في هذا الذي اتى به تداركا ليس حكم
الشك فيه منفيا فهذا التفريع منهم مناقض لما ذكروه من عدم الفرق [illegible] فالحق في المسئلة ما اخترنا
من ان تدارك المشكوك فيه في المحل ليس من احكام الشك حتى ينفيه هذا الخبر نفيه وعدم الالتفات اليه ولذا
خصصنا الحكم بتعلق الشك بخصوص اعداد موجب الشك والمحكي عن المولى الاردبيلي ايضا الرجوع الى المشكوك فيه
في الافعال ولكن عبارته صريحة في ان مذهبه على الاطلاق [illegible] من غير فرق بين تعلق الشك باعداد موجب الشك
او بافعاله وقد نبهنا في صدر المسئلة على بطلان ذلك في الشك في العدد فان مقتضى الخبر ان يبني في الشك
في اعداد موجب الشك على الطرف الذي هو الاسهل ورفع اليد عن حكم الشك وهذا الطرف قد يكون الاقل
وقد يكون هو الاكثر فالبناء ابدا على الاقل التفات الى حكم الشك في الجملة كما ان البناء على الاكثر كذلك وهو مناف
لما يستفاد من الخبر من نفي حكم الشك المتعلق باعداد موجب الشك وما يظهر من بعضهم من اجمال الخبر حتى بالنسبة
الى الشك في عدد موجب الشك خلاف الانصاف بل الخبر في ذلك ظاهر جدا وهو القدر المتيقن من مدلوله
بل المعلق باستفادة هذا الحكم من الخبر اتفاقي لان كل من تعرض للمسئلة وحكم بعدم الالتفات الى الشك الحاصل في موجب

الشك

الشك لا مستند له سوى هذا الخبر نعم قد يظهر من العبارة المحكية عن كشف الرموز انه مخالف في اصل هذا الحكم وانه يبطل الفرض معه
الفرض حيث قال بعضنا انه ليس للشك في السهو شيء يعني السهو فيه هو قضاء المنسي فيعني انه اذا شك في واجب من واجبات
قضاء المنسي لا يلتفت ثم قال في اخر عبارته المحكية وقيل معناه اذا شك في الاحتياط لا يلتفت ويبني لا يظهر الخلاف في كلام
العلامة ره في المنتهى حيث قال وقيل معناه انه لو سهى ولم يدر انه سهى لا يلتفت فان هذا القائل الظاهر انه يترك الخبر على
المعنى واذا في عبارة بعضهم بالشك خاصة [illegible] من جميع ما ذكرنا ان القدر المتيقن من قولهم لا سهو في سهو
هو انه لا حكم للشك الحاصل في موجب الشك اعني صلوة الاحتياط التي هو موجبها الشك فاذا شك فيها من حيث العدد فالحكم
المجعول لهذا الشك منفي واما اذا شك في فعل من افعالها فان تجاوز محل الشك او لم يتجاوز كان حكمه الحكم في الفريضة من عدم
الالتفات فالشك في الاول والالتفات في الثاني وكذا اذا شك في واجب من واجبات المرغمتين فيرجع فيه ما تقتضيه
القواعد من الالتفات الى الشك في المحل وعدمه عند تجاوز المحل وان شك في عدد سجدتي السهو فلم يدر انهما سجدة
او اثنتين فهل يرجع فيه الى القواعد ايضا ام يحكم بما تقتضيه صحة السجدتين من البناء على الاكثر في الفرض اشكال ينشأ من ان
مقتضى قولهم لا سهو في سهو اطلاق الحكم بحيث يكون الفرض من افراده ومن ان القدر الثابت شموله للشك في عدد
الاحتياط وكون هذا داخلا فيه غير معلوم فيرجع فيه الى القواعد والاول اشبه وفاقا للجماعة بل قيل انه المشهور وان لم
نتحقق لكن مقتضى ما استظهرنا دخول هذا تحت الخبر اذ الظاهر ان السهو الاول هو مطلق الغفلة سواء تولد منها الشك او لا
وان السهو الثاني ايضا كذلك ولكن المراد به موجبه فيكون المعنى لا حكم للسهو بكلا فرديه فيما هو مسبب عن السهو وهو اعم من الاحتياط
وسجدة السهو فاذا تعلق بكل منهما السهو سواء كان هو النسيان او الشك في العدد فان كان هذا السهو يوجب حكما من الاحتياط
او سجدة السهو فذلك الحكم منفي واما تدارك المنسي فهو اذ ليس هو من احكام النسيان اصلا وظاهر ان حمل الخبر على حمل
لفظ السهو على معناه العرفي الذي لا يلزم التجوز في الثاني وقد عرفت انه واجب الارتكاب مع ان حمل السهو على الاحتياط
الذي هو موجب الشك وعلى سجدة السهو الذي هو كلاهما شايع في الاخبار فلا يتدرج حمل السهو الثاني على كليهما

لكن الاظهر ان يراد من السهو الاول خصوص الشك بملاحظة النظائر فتدبر ثم انه قد تعرض اب المتأخرين عند الكلام في
في معنى الخبر على ذكر فروع واشكالات في معناه وتعرض لحكم تلك الفروع تماما بانتي فلنتعرض لشطر منها اقتفاء لآثارهم
فنقول منها ما حكاه الفاضل [illegible] عن بعض الاصحاب في تفسير قول الفقهاء رحمهم الله وهو ما اذا شك في الصلوة او بعد الفراغ
منها في انه شك سابقا ام لا ولا يصير لان الشك السابق المشكوك فيه قد يكون متعلقا بالركعات وعلى التقديرين حكم
ذلك الشك صحة الصلوة وقد يكون حكمه البطلان والذي يكون حكمه الصحة قد يكون مع العلاج وقد لا يحتاج الى العلاج و
بل لا ينبغي التامل فيه ان حكمه عدم الالتفات مطلقا بناء على اصالة عدم تحققه من غير فرق بين الصور اصلا فلو شك في انه شك بين الواحدة
والاثنتين حتى تكون صلوته باطلة ام لا لم يلتفت لان الاصل عدم تحقق هذا الشك المبطل نعم لو كان في الاثناء وكان بالفعل شاكا
في اعداد الثنتين وشاكا في انه في تلك الحال ايضا هل كان شاكا في الكل ام لا وكانت الصلوة باطلة لا من جهة الالتفات
الى الشك المشكوك فيه بل من جهة الالتفات الى شكه الحاضر في الحال في اعداد الثنتين ولا فرق بين كونه بعد
الفراغ او في الاثناء فلو شك في الاثناء في انه حال الجلوس السابق شك بين الاثنتين والاربع لم يلتفت بل ولو ظن
ذلك الشك الشاك لم يلتفت لعدم اعتبار هذا الظن لان الاصل عدم وقوع الشك بين الاثنتين والاربع في الصورتين وان كان
بالفعل شاكا في انه شاك بالفعل في شيء من اجزاء الصلوة فهو متصور جدا الا في صورة غفلة عن نفسه فيكون في انه هو مراد
وهو غيره قال في الجواهر في هذا المقام الاولى انه لم يات بالمشكوك فيه في السابق بحيث يحتمل الصحة حتى لو كان المشكوك فيه ركنا ذكر
غفلة لعدم كونه معلوم التشبيه في الواقع فلا تشمله ادلته ثم قوى البطلان اقول احتمال الصحة خلاف القواعد لضرورية لان اصالة
عدم الاتيان بالركن يحرز بعنوان ترك الركن وهو مقتضى مع انه يستفيد من قوله عليه السلام في من اتممت الركوع والسجود انه يجب
احراز الاتيان بالركن ولو بالطريق الشرعي وليس هنا طريق لاحرازه فكيف يحتمل الصحة ومنها انه لو شك في انه سهى عن شيء
من واجبات الصلوة ام لا لم يلتفت لاصالة عدم السهو وان كان المحتمل ركنا وكان شكه في الاثناء ومنها لو علم بعد الفراغ انه شك
في الصلوة ولكن لم يعلم المشكوك فيه فان كان المشكوك مرددا بين المتباينين وكان لكل منهما حكم وجب عليه الاحتياط كان
ترددا لمشكوك فيه بين الاثنتين والاربع وبين الثلث والاربع وذلك لان اصالة عدم تحقق الشك بين الاثنتين

والاربع

والاربع معارضة باصالة عدم الشك بين الثلث والاربع فوجب عليه الجمع بين الوظيفتين لان المسئلة من مسائل الشك في المكلف
مع دورانه بين الامرين المتباينين وان كان مرددا بين المتداخلين بحيث لا يكفي اجراء اصل العدم في الاقل حتى يبقى الزائد بلا اصل
ويعمل على الاقل كما لو شك في انه شك بين الثلث والاربع خاصة او بين الثلث والاربع والخمس فاحتمال الخمس منفي بالاصل
فيعمل عمل الشك بين الثلث والاربع وليس عليه سجدة السهو كما لا يخفى ومنها ما لو حصل له حالة تردد وتردد بين حالة الشك
والظن فقد جزم بعضهم بعدم الالتفات لان الاصل عدم الظن فيجب عليه ترتيب حكم الشك وناقش فيه في الجواهر بان الرجحان
وعدمه ايضا وجودية متغايرة لكل منها لا يصح للاصل نفي احدهما وفيه ان الظن هو الشك المتقوم بوصف التساوي
وان كان كل منهما امرا وجوديا فاذا تردد حادث بينهما لا يمكن باجراء اصل العدم في احدهما اثبات الاخر ولكن لو كان
احدهما امرا حادثا بين حالة الحكم دون الاخر كما في رفع الحكم المترتب عليه اجراء اصل العدم فيه فان كان المحدث
عدم هذا الحادث المنفي بالاصل حكم فلا محالة يترتب عليه مثلا التذكية وموت حتف الانف كل منهما امر وجودي فاذا تردد
حادث بينهما لا مانع من اجراء اصل العدم في التذكية فلا مانع من ترتيب احكام الميتة فكذا في المقام ووصف التساوي
المقوم للشك فان حكم لا يترتب احكام الشك على مجرد عدم الرجحان الذي هو الجامع بين العلم والظن فالظن امر حادث
مسبوق بالعدم لا مانع من اجراء اصل العدم فيه وهذا انفع كما في ترتيب احكام الشك والسر فيه ان موضوع احكام
في مورد لم يثبت حجية الظن فيه هو مجرد عدم العلم من غير فرق بين الظن والشك وفي مورد ثبت فيه حجية الظن هو عدم
الرجحان فلا حاجة معه الى احراز التساوي بل يكفي في الجريان مجرد عدم الرجحان المحرز بالاصل فالحادث في المقام بعد تردده بين
الظن والشك المساوي كاف في ترتب اثار الشك عليه مجرد عدم الرجحان المحرز بالاصل فلا حاجة الى احراز التساوي مع ما
يقال ان الاصل عدمه ايضا نعم لو ثبت في مقام ان الحكم معلق على وصف الظن من باب الموضوعية وحكم آخر معلق على وصف
الشك المقابل له كذلك فما ذكره حق لا محيص عنه لان اصالة عدم الظن لا يثبت الشك وكذا اصالة عدم الشك لا يثبت الظن
وليس من قبيل الاقل والاكثر اصلا بل هما متباينان من جهة ان الاصل في احدهما معارض في الاخر لمكان العلم الاجمالي فان اجريناهما
كليهما لزم طرح العلم الاجمالي وهو حجة عقلية او اجرينا احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح فيتعين في مثله التوقف

لا غير لكن المقام ليس كذلك فالحق فيه ما رامه البعض من اجراء اصالة عدم الظن وترتيب اثار الشك فلو حدث حالة تردد بين
الثلث والاربع ولم يعلم انه شك او ظن باحدهما فالاصل عدم تحقق الظن فيجب عليه ترتيب اثار من لا يدري انه صلى
ثلثا او اربعا من البناء على الاكثر وفعل الاحتياط ومنه انقدح ما في كلام بعضهم من عدم الالتفات الى حكم الشك
والظن وذلك لما فيه من طرح العلم الاجمالي المقتضي للاحتياط على تقدير عدم جريان الاصل في جانب احتمال الظن
او ترتيب اثار الشك على تقدير الجريان كما هو الحق فرفع اليد عن اثار كل منهما كما ترى ومنها ما لو شك في وجود [illegible]
او سجود السهو وهذا هو المعبر عنه بالشك في وجود موجب النسيان ففي الاقل يحكم بالاتيان لو لم يكن هناك فصل
طويل والا فالاقرب بطلان الصلوة لان مقتضى اصل العدم انه لم يات به وان اتى به الان لم ينفع لتخلل الفصل الطويل
بينه وبين الصلوة فوجب عليه اعادة الصلوة وفي الثاني يأتي به ان لم يلزم فصل طويل والا فالظاهر صحة الصلوة
ولا شيء عليه لانه لو لم يأت به كان تركه في الواقع مستندا الى الغفلة ومنها النسيان عن الاحتياط او سجود السهو
والحكم فيه كسابقه ومنها النسيان عن الشك كان شك في القراءة في المحل ثم نسي عنه فلم يأت بالمشكوك فيه حتى
جاوز المحل فحكمه حكم من نسي القراءة حتى ركع فيمضي في صلوته ولا شيء عليه وان كان الفعل المشكوك فيه ركنا نسيه
في المحل كما فلم يتذكر حتى دخل في ركن اخر فالظاهر بطلان الصلوة لان اصالة العدم مثبتة لعدم الاتيان به فيلزم فوات
الركن في الظاهر وان كان مما يقضى فالظاهر انه يقضي كما لو شك في السجود الواحد وهو في التشهد ثم نسي الشك فلم يأت به
حتى ركع فعليه قضاؤه بعد التسليم بل عليه سجدة السهو على المشهور من وجوب سجدتي السهو في نسيان سجدة واحدة ومنها النسيان
عن النسيان كما لو نسي شيئا وتذكر بعده ثم نسي عن نسيانه فلم يأت به حتى خرج المحل فان كان ركنا بطلت الصلوة وان كان
غير ركن فان كان مما يقضى مع سجود السهو فعل والا فلا شيء عليه ومنها ما لو علم اجمالا بعد ما قام انه اما نسي السجود او نسي
تداركه والظاهر انه لم يلتفت لاطلاق صحيحة اسمعيل بن جابر ان شك في السجود بعد ما قام فليمض مع ان الاصل
عدم كونه ناسيا للسجدة ولا يعارضه اصالة عدم كونه شاكا فيها اذ ليس للشك في السجدة بعد القيام حكم حتى ينفى بالاصل
فلو قيل ان المتبادر من الصحيحة غير ما نحن فيه امكن تصحيح ما ذكرنا بنفس اصالة عدم كونه ناسيا للسجدة ومثله لو شك

في السجود

في السجود في انه نسي الركوع او شك فيه قبل السجود فنسيه تركه فان الاصل عدم كونه ناسيا للركوع واما الشك في الركوع
بعد السجدة فليس له حكم حتى يقال الاصل عدم كونه شاكا في الركوع فيتعارض الاصلان والحق عدم الحاجة الى هذا التكلف بل
المورد من باب الشك بعد تجاوز المحل بعد التامل فيمضي في صلوته فليتم ومنها الشك في قضاء المنسي فان تخلل الفصل
بينه وبين الصلوة بطلت الصلوة اذ الاصل عدم الاتيان به والاتيان به الان لا ينفع لتخلل الفصل المنافي الذي هو
المبطل على المختار وان لم يتخلل الفصل ولم يفعل منافيا اخر اتى به وصحت صلوته وليس المورد من قبيل الشك في موجب
النسيان لان قضاء المنسي وان سلم انه من موجب النسيان الا ان الشك الظني بوجوده ودخوله في الخبر مبني على كون
كلمة في في الخبر صلة وقد عرفت فساده نعم لو نسي ذكر السجدة المنسية فالظاهر انه لا يسجد سجدتي السهو بناء على وجوب
سجود السهو في نسيان ذكر سجود الفريضة لانه من باب الشك في موجب السهو وان كان قد عرفت الاشكال فيه الا ان
القدر المتيقن من موجب النسيان هو خصوص سجود السهو فليتم ومنها ما لو شك بعد التسليم في انه في الاثناء شك بين الثلث
والاربع او نسي كذا وقد يقال انه لا شيء عليه لان مقتضى قاعدة الشك بعد الفراغ عدم الالتفات الى احتمال النسيان
الركني فيبقى احتمال الشك بين الثلث والاربع سليما والاصل عدمه وفيه ان العلم الاجمالي مانع من جريان الاصل فلا يخرج
عن عهدة التكليف بهذه الصلوة فيجب عليه الاعادة بعد صلوة الاحتياط ومنها ما لو شك بعد التسليم في انه شك بين الثلث
والاربع او نسي سجدة وقد يقال بوجوب الجمع بين حكم الطرفين لان اصالة عدم الشك بين الثلث والاربع معارضة
باصالة عدم نسيان السجدة وهو حسن لان العلم الاجمالي مانع من جريان الاصلين والاحتياط ممكن فيجب ومنها ما اذا
شك في عدد صلوة الاحتياط والمشهور شهرة عظيمة بل هو الظاهر من الاصحاب كما في الجواهر بل هو ظاهر [illegible]
كما في حق عدم الالتفات الى هذا الشك فيبني على وقوع الركعة المشكوك فيها الا اذا استلزم البناء عليها فسادا
فانه يبني على الاقل خلافا للاردبيلي حيث حكي عنه القول بالبناء على الاقل ولعله نظر الى اصالة عدم وقوع المشكوك فيه
ويرده الخبران فان شمولهما لذلك مما لا ريب فيه بل عن اربعين المجلسي ان اكثر الاصحاب فهموا من قولهم ع لا سهو

في سهو لصورة الشك في موجب الشك ولصورة الشك في موجب النسيان ودعوى ان شمولها لذلك غير معلوم لاحتمال
ان يكون المراد من السهو الاول خصوص النسيان ومن الثاني خصوص موجبه او يكون المراد من الاول الشك او ما يعم
ومن الثاني خصوص موجب النسيان وعلى التقديرين يخرج هذا عن الخبر ولذا توقف في شموله له في غرية غير مسموعة
لان الظاهر ان المراد من السهو خصوص الشك بقرينة نظائره الموجودة في الخبرين فتخصيص السهو بخصوص النسيان
خلاف الظاهر ولو سلم عدم ظهوره في خصوص الشك فلا اقل من ان يكون المراد به ما يعم الشك ايضا والحاصل ان
اخراج ما نحن فيه عن مورد الخبرين خلاف ظاهرهما كما يؤيده فهم الاصحاب اذ الجل ان لم يدع الكل افتوا بمضمونه
لهم سواها ومنها ما اذا شك في عدد الركعتين الظاهر بل هو المشهور بل المنسوب الى الاكثر في كلام الجواهر بل قيل انه ظاهر
الاصحاب بل في الحدائق انه ظاهر المذهب عدم الالتفات الى هذا الشك فيبني على وقوع السجدة المشكوك فيها الا اذا استلزم البناء
عليه فساد فيبني على الاقل وما في شرح ذلك للاردبيلي فحكم بالبناء على الاقل وتوقف فيه في غريته والمشهور هو المنصور لان
المراد بالسهو في الخبرين اما خصوص الشك او الاعم منه ومن النسيان وعلى التقديرين فالمراد من الثاني موجبه فما نحن فيه داخل
الخبرين ايضا واما ما افاده الاردبيلي فلا ابعد ايراده فيه كما صرح به في الجواهر بل صرح به المجلسي ايضا كما حكي وما اورد عليه
مضافا الى ظهور الخبرين بان مستند البناء على الاقل ليس الا ادلة تدارك المشكوك فيه وشمولها لذلك مشكوك فيه ودعوى ان مقتضاه
اصالة عدم فعل المشكوك متعينة حيث يكون الشك في المحل الاصلي دون الجعلي الذي قرره الشارع ومن ثم قال بعضهم ان
مقتضى القواعد في هذه المسألة وشبهها هو البناء على الاقل قبل ان يدخل في مطلق الغير لكن فيه نظر ظاهر لان التدارك مع
قطع النظر عن هذين الخبرين قضية الامر بالمشكوك فيه بعد احراز عدمه باصل العدم ولا يجزي عن التدارك ما دام في المحل الذي جعله
الشارع محذور زيادة الركن ولا محذور اخر كما لا يخفى بل قاعدة الشك قبل مجاوزة المحل قاعدة متفق عليها في الصلاة والطهارات
والحج وغيرها من العبادات بل تجري في سائر ابواب الفقه كما هو ظاهر للمتتبع ومنها ما اذا شك في فعل من افعال صلاة الاحتياط
قبل تجاوز المحل او في فعل من افعال سجود السهو وقد صرح جماعة تبعا للشهيد في حق بعدم الالتفات بل الظاهر نسبته الى
ظاهر المذهب كما في الحدائق ونسبته الى اكثر الاصحاب وان كان هو في المسألة من المتوقفين فيبني على وقوع المشكوك فيه

من غير فرق

من غير فرق بين ان يكون ركنا او غيره والاقوى وفاقا لجماعة ممن تاخر عن الشهيد ره ولظاهر من تقدم عليه وجوب فعل
الجزء المشكوك في عدد الاحتياط ووجوب تدارك المشكوك فيه قبل تجاوز المحل لعله لعموم ما دل على ذلك ولاصالة عدمه فيكون
مقتضى الامر الاتيان به فردا جامعا عن عهدة التكليف واندراجه تحت الخبرين غير معلوم لاجمالهما بالنسبة اليها لما نقل
ظهورها في غيره مع ان جماعا ممن قرهما لشمول الخبرين للمقام لم يلتزموا في نظيره كما لو شك في الركوع وهو في المحل
وعند ذلك شك في ذكره او طمانينته مثلا في ذلك الركوع فقرع مثلا بالالتفات الى هذا المشكوك فيه في المحل
مع انه شك في موجب الشك وهو الركعة التي ياتي بها لاجل الشك فان كان تدارك المشكوك فيه من موجب الشك فيكون
بالالتفات في هذا الفرض وان لم يكن منها فلم خالفوا في المقام وقد اشرنا الى هذا الايراد سابقا ايضا وكيف كان
فرفع اليد عن القواعد الاجماعية ببعض محتملات ينفي الخبرين كما ترى ومنها ما لو شك في بعض واجبات السجدة المنسية
او التشهد المنسي قال بعضهم لم يلتفت لان السجدة المنسية والتشهد المنسي اذا اتى بهما خارج الصلاة بعد موجب السهو
بمعنى النسيان فاذا شك فيها فقد شك في موجب النسيان ومقتضى الخبرين عدم الالتفات الى المشكوك فيه ولو كان
في المحل وفيه انا لا نسلم كونهما من موجب النسيان بل موجب النسيان منحصر في سجدة السهو ولو سلم فلا دليل على انفصال
ليس من احكام الشك حتى يشمله نفي الشك في موجب النسيان المستفاد من الخبرين والحاصل ان دخول ذلك في الخبر مشكوك فيه
فيرجع الى قاعدة تدارك المشكوك فيه في المحل ومنها ما لو سهى عن صلاة الاحتياط ما يوجب سجدتي السهو لو نسيانا في الاحتياط
ففي وجوب سجدتي السهو عليه وجهان الاول العدم كما صرح به جماعة بل نسب الى الشهرة واحتج له بوجهين احدهما قوله
لا سهو في سهو بناء على ان المراد من السهو الاول ما يعم النسيان سواء كان الثاني ايضا كذلك او مختصا بموجب الشك اذ على
التقديرين يقتضي الخبر نفيها ثانيهما ان ما دل على وجوب سجدة السهو في اليومية فيقتصر عليه اقول ان تم الوجه الثاني فهو والا ففي
الاستدلال على الوجه الاول اشكال لنظر الى قوة احتمال كون المراد من السهو الاول الشك بقرينة لا سهو للامام ولا سهو
للمأموم وفي المغرب وفي الفجر وفي الاولتين المذكورات في الخبر ورده ان المراد منها خصوص الشك فيقتضي خصوص قوله
لا سهو في سهو ارادة الاعم من الشك والنسيان خلاف الظاهر كما لا يخفى فتدبر ومنها ما لو سهى عن بعض واجبات الاحتياط

فذكر قبل تجاوز المحل فالمنقول عن بعضهم وجوب التدارك وهو حسن لان شمول الخبر للنسيان في موجب الشك غير ظاهر
كما عرفت ومقتضى القواعد تدارك المنسي قبل تجاوز المحل ولانه لو سلم ظهور الخبر فيه فتدارك المنسي ليس من احكام
النسيان وانما حكمه وجوب سجدتي السهو كما عرفت فما عن بعض الاعاظم من الاشكال في هذا الحكم نظرا الى كون المقام من موجب
الشك لكون النسيان نسيانا في موجب الشك ليس كما ينبغي ومنها ما لو نسي ما يقضى في صلوة الاحتياط كما لو سهى عن السجدة
الواحدة والتشهد فالظاهر انه يقضيه خلافا لبعضهم بزعم ان ما دل على قضاء السجدة منصرف الى الظاهر الاختصاص بالصلوة
والقضاء ليس تبعا للاداء الا بامر جديد وهو ليس فليس مع انه لو تم ذلك الدليل [illegible] مثله لصلوة الاحتياط
ايضا فقوله ع لا سهو في سهو يقتضي عدمه لان قضاء المنسي من احكام النسيان وفيه ما عرفت سابقا من ان قضاء السجدة
المنسية ليس الا لجزء الاجزاء في الصلوة والاحتياط الواردة كاشفة عن هذا المعنى ولذا [illegible] منها سابقا ان هذه الاجزاء
اجزاء حقيقية اوجب النسيان تاخيرها فمقتضى القاعدة وجوب تداركها ولو بعد التسليم من غير فرق بين صلوة الاحتياط وغيرها
وشمول الخبر للمقام اول الكلام اذ لا نسلم شموله للسهو في موجب النسيان ولو سلم فلا نسلم كون القضاء من احكام النسيان كما لا يخفى
ومنها ما لو شك في فعل وهو في المحل ودخل في غيره وشك في انه هل كان في المحل تدارك المشكوك ام لا والاقرب [illegible]
الملازم فيه عدم الالتفات كما صرح به في الجواهر ايضا وذلك لعموم قاعدة الشك بعد تجاوز المحل ولان الظاهر من حال المصلي
انه متى كان في المحل اتى بالمشكوك فيه المامور باتيانه فيعمه قوله ع هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك بناء على استفادة
العموم منه كما هو الحق ومن المحتمل انه لا مانع من جريان القاعدة ح فلا فرق بين كون المشكوك فيه ركنا او غيره فتدبر ومنها
ما لو شك في السجدة الواحدة وهو في التشهد ونسي عن ذلك فلم يات بها حتى قام فتذكر بعد الركوع فهل تصح صلاته ام لا
وجهان اصلها بعضهم الصحة مع وجوب القضاء للمشكوك فيه نظرا الى انه وان خرج من النسيان وهذا المشكوك في حكم المنسي
لانه حين الشك امر بالاتيان به فهذه السجدة مامور بها ظاهرا فلما نسيها وجب تداركها بالقضاء على النسيان وقيل بالصحة
وعدم وجوب تداركها لانه فلا وقوله ع في صحيحة اسمعيل بن جابر وان شك في السجود بعدما قام فليمض ومنها لا يخلو
من قوة لان المتيقن من الخبر الامر بالتدارك حين شك في السجود بعدما قام فليمض ومنها في التشهد لانه طرء عليه النسيان

ثم قال

ثم قال قدس سره في جملة ما لو شك في السجود بعد القيام فمقتضى اطلاق هذا الخبر الشريف بعد المضي في الصلوة وكون
الشك حادثا من قبيل القيام انه لا ينفع اذا فرض كونه معذورا في الترك شرعا وعقلا واستقرب بعض الفضلاء البطلان
نظرا الى عدم شمول قاعدة الشك بعد تجاوز المحل لذلك لان المستفاد منه تعلق الشك ابتداء الا المسبوق بالشك في المحل
والى عدم شمول قاعدة تدارك المنسي لظهورها فيما لو كان ما يكون منسيا يقينيا فيرجع الى الاصول والاصل يقتضي الفساد لعدم
الخروج عن عهدة التكليف بهذه الصلوة وفيه انه لا مانع من [illegible] الصحيحة ودعوى الانصراف المذكور ممنوعة ويمكن
ان يقال لو سلم عدم شمول قاعدة الشك بعد تجاوز المحل لذلك نظرا الى قوله ع ان شك في السجود بعدما قام فليمض فقد [illegible]
الشك بعد القيام وليس في المقام ان هذه القاعدة حاكمة على اصل العدم ففي كل موضع لم يجر تلك القاعدة يرجع الى اصل العدم ان
لم يلزم من اجراء مقتضاه محذور من زيادة الركن مثلا وفي المقام كذلك فيكون مقتضى اصل عدم الاتيان بالسجدة وجوبا الا ان
بها لزوم العود اليها ولا يلزم الا زيادة التشهد والقيام ولا محذور فيه اصلا والحاصل انه اذا لم تجر قاعدة الشك بعد تجاوز المحل
فيرجع الى قاعدة الشك قبل تجاوز المحل من جهة اصالة العدم فيصير كما لو قطع بانه ترك السجدة والمحل باق فلا مانع من الاتيان بها [illegible]
الصلوة ومنه انقدح انه لو شك في السجدتين وهو في التشهد ثم نسي ولم يات بهما حتى قام كان اللازم العود الى السجدتين لان
قاعدة الشك بعد التجاوز لا تجري هنا فيرجع الى اصل العدم فيصير كصورة القطع بتركها قبل ان يدخل في ركن [illegible] والصلوة [illegible]
ذلك كما صرح به في الجواهر لا يعتبر الاتيان بالاحتياط في الاتمام ثم الاعادة كما لا يخفى ومنها ما لو علم انه سهى عن [illegible]
الصلوة وعلم انه [illegible] سجدة واحدة ولكن لم يعلم انه من الركعة الاولى ام الثانية او الثالثة او الرابعة فان كان ذلك التردد
بعد الفراغ فمقتضى الاصل الحاصل بنسيان السجدة وجوب قضائها وخصوصية كونها من الركعة الفلانية لا مدخل لها في ذلك وان كان
في الاثناء فان كان في محل الشك وجب عليه الاتيان بها مثلا لو كان في الركعة الرابعة وعلم نسيان السجدة منه من احدى تلك الركعات
ولم يعلم انها من [illegible] وجب عليه الاتيان بها لاحتمال ان يكون من تلك الركعة الرابعة فمقتضى قاعدة الشك قبل تجاوز المحل [illegible]
فيجري بالنسبة الى احتمال كونها من ركعات السابقة [illegible] قاعدة الشك بعد الفراغ ولهذا الدليل ان بعض اطراف المعلوم
بالاجمال بحيث لو كان يكون مجرى الاصل فيه سليما عن المعارض كان اللازم اجراء الاصل فيه فيتعين المعلوم بالاجمال [illegible]

سهلا لان قاعدة الشك بعد المحل غير جارية بالنسبة الى الركعة الرابعة لبقاء المحل فيجريها بالنسبة الى الركن السابقة فلا يعتد فيه
وبعد التكبير بالنسبة الى الركعة الرابعة قاعدة الشك قبل تجاوز المحل فيأتي بالسجدة ويتم الصلوة ولا قضاء لها فما في الجواهر
من احتمال عدم وجوب الاتيان بالسجدة نظرا الى الشك في شمول ادلة تدارك المشكوك فيه لمثل الطهور فيما اذا تعلق الشك
ابتداء الا تبعا للعلم الاجمالي الصحيح فيه لما قرر في محله من ان احد طرفي العلوم بالاجمال لو كان يجري الاصل فيه بخلاف الاخر كان الاقدم
اجراء الاصل فيه فيخرج عن العلوم بالاجمال ظاهرا ويتعين في الطرف الاخر وان كان في الاثناء مع عدم تجاوز محل الشك بالنسبة
الى شيء من الاطراف كما لو كان قائما بعد الركعة الثالثة وشك في ان السجدة المنسية من اي الركن فالاوجه اتمام الصلوة وقضى
السجدة فهو الاوجه والاوضح ومنها ما لو علم نسيان شيء وتردد بين ما يقضى كالسجدة وبين ما لا يقضى كالقراءة فان كان بعد الفراغ فلا شيء
عليه اصلا لان احد طرفي العلوم بالاجمال لا اثر له وهو احتمال كونه قراءة فيبقى اجراء قاعدة الشك بعد الفراغ بالنسبة الى
الطرف الاخر الذي له اثر وهو احتمال كونه سجدة سليما عن المعارض فاحتمال قضاء السجدة مما لا وجه له بعد جريان قاعدة الشك بعد الفراغ
وان كان في الاثناء وكان محل تدارك احدهما باقيا وجب عليه التدارك ويجري بالنسبة الى غيره قاعدة الشك بعد الفراغ وما في
الجواهر من احتمال عدم وجوب التدارك نظرا الى عدم جريان قاعدة تدارك المشكوك فيه كما ترى ومنها ما لو علم نسيان شيء وتردد بين ما
يقضى كالتشهد والسجدة فان كان بعد الفراغ وجب قضاؤهما معا لمكان العلم الاجمالي المقتضي للجمع ولا يجب عليه اعادة الصلوة
الاعادة لاحتمال الفصل بين الجزء المنسي والصلوة فمما لا وجه له فكما لو علم نسيان التشهد والسجدة لم يكن عليه الاعادة فكذلك ههنا
بل بالطريق الاولى وان كان في الاثناء فان كان في محل يمكن تداركهما معا وجب ذلك كما لو كان جالسا بعد الركعة الرابعة وعلم
انه اما نسي السجدة او التشهد واحتمل ان يكون من هذه الركعة فوجب الاتيان بهما واحتمال كونهما من الركعة السابقة مدفوع بقاعدة الشك
بعد المحل وان كان في محل يمكن تدارك احدهما فقط وجب عليه التدارك فاذا تدارك فلا شيء عليه فلو كان جالسا في الركعة الثانية
واراد القيام للثالثة وعلم ذلك علم انه اما نسي التشهد او السجدة من الركعة الاولى فشكه بالنسبة الى التشهد شك في الشيء مع بقاء
المحل فيأتي به فاذا اتى به يجري في حقه قاعدة الشك بعد تجاوز المحل بالنسبة الى احتمال فوت السجدة من الركعة الاولى ومن هنا ظهر
ايضا عدم وجوب التدارك للتشهد وقد سبق فيه ولو كان في محل لا يمكن تدارك شيء منهما كما لو كان في القيام قبل ركوع الركعة الثالثة

وشك

وشك انه اما نسي التشهد او السجدة فمحل تدارك كل منهما غير باق فحينئذ يتم الصلوة ويقضي كلا منهما للعلم الاجمالي المقتضي لذلك ومنها ما
لو علم النسيان وشك في انه ركن او ما يقضى كما لو علم انه ركوع او سجدة فان كان بعد الفراغ فلا تعين الاعادة او قضاء السجدة
للعلم الاجمالي المقتضي لذلك كما في الجواهر من احتمال الصحة وعدم قضاء السجدة لاصالة الصحة وعدم اليقين بفوت السجدة فيقضي
كما ترى اذ لا يمكن دفع اليد عن العلم الاجمالي بالتكليف لانه ان تعلق علم اما بالاعادة او بقضاء السجدة نظير العلم الاجمالي بالقصر او التمام
فكيف يحكم بالصحة وجريان قاعدة الشك بعد الفراغ بالنسبة الى السجدة المشكوكة وقد تقرر مرارا انه لا تجري اصالة الصحة وان كان
في الاثناء فان كان في محل يمكن تدارك احدهما فيه تداركه وصحت الصلوة مثلا فرضنا انه جالس في اثناء التشهد الاول
وشك في انه نسي السجدة الواحدة من هذه الركعة او الركوع وحيث ان محل السجدة باق فيأتي بها فيجري بالنسبة الى احتمال نسيان
الركوع قاعدة الشك بعد تجاوز المحل لما عرفت مرارا من ان العلوم بالاجمال اذا كان احدهما يجري الاصل دون الاخر تعين اجراء
الاصل فيه فيبقى في الطرف الاخر ولو كان في محل لا يمكن تدارك شيء منهما اتم الصلوة وقضى السجدة اولا ثم اعاد الصلوة وحمل
عدم الاعادة على اصالة الصحة كما ادعاه في الجواهر بل احتمال عدم قضاء السجدة للشك في فواتها كما ترى لما سبق ومنها ما
لو علم النسيان وتردد بين ما لا يقضى كالقراءة وبين الركن كالركوع فان كان بعد الفراغ فالاقوى صحة الصلوة لان احد طرفي العلوم
بالاجمال لا حكم له فيجري في الطرف الاخر قاعدة الشك بعد الفراغ واحتمال البطلان مما لا وجه له وان كان في الاثناء فان كان في محل
لا يمكن تدارك شيء منهما جرى بالنسبة الى احتمال فوت الركوع قاعدة الشك بعد الفراغ كما في صورة ما بعد الفراغ وان كان في محل يمكن
تدارك احدهما تداركه ويجري بالنسبة الى الاخر ولو كان هو الركوع قاعدة الشك بعد تجاوز المحل وان كان في محل يمكن تداركهما معا
تداركهما ولا شيء عليه بعد الصلوة هذا ما تقتضيه القواعد بالنسبة الى هذه الفروع فاحتمال جريان الخبر المزبور في هذه الفروع
كما عرفت سابقا فتلخص من جميع ما تقدم مفصلا ان الضابطة الجامعة لجميع فقرات الخبر الشريف المشتمل على قوله لا سهو في سهو
هو ان كلمة في يحتمل ان تكون متعلقة بمحذوف ويكون الجار والمجرور ظرفا مستقرا خبرا لكلمة لا وعلى الاحتمال الاول يحتمل السهو
الاول معنيين احدهما ان يراد به خصوص الشك والاخر ان يراد به مجرد المعنى الجامع للشك والنسيان والسهو الثاني يحتمل
معاني ثلثة احدها الشك فقط ثانيها النسيان فقط ثالثها الجامع بينهما ومضروب احتمال السهو الثاني ثلثة وعليها فا

[illegible]

ان يراد من السهو الثاني نفسه او موجبه بالفتح من باب ذكر السبب وارادة المسبب فيكون الاول مع الثاني عشر وعلى الاحتمال الثاني يحمل
السهو الاول على ثلثة احدها الشك فقط وثانيها النسيان فقط وثالثها الجامع بينهما والسهو الثاني ايضا اما ان يراد منه
موجب الشك فقط او موجب النسيان فقط او الجامع بينهما ومضروب احتمالات السهو الاول في احتمالات السهو الثاني في نفسه
في اصل احتمالات الجزاء عشرة ولا تنافي كون كلمة في مع مجرورها ظرفا مستقرا لغوا فيما يتوسط من الاحتمالات اثنا عشر
وبقي منها احتمالان كون الظرف مستقرا والقدر المتيقن من الكل الشك في موجب الشك لا حكم له من حيث تعلق الشك بخصوص العدد
ثم بعده الشك في موجب القدر المشترك لا حكم له ايضا من حيث العدد ثم بعده الشك في موجب الشك والنسيان
في موجب النسيان وهذا هو الذي قال بعض بشمولها له وحده في الافراد الظاهرة ثم بعده الشك المشترك في موجب القدر
المشترك من حيث العدد وهذا هو رابع الشك في عدد موجب الشك والنسيان في موجب النسيان والشك في موجب النسيان
من حيث العدد والنسيان في موجب الشك فكل فرع من تلك الفروع المذكورة وغيرها اندرج تحت القدر المتيقن الاول فلا
اشكال فيه فلا يعمل فيه بمقتضى القواعد لكونه الخبر عليها وكلما اندرج تحت القدر المتيقن الثاني يحكم فيه بخلاف مقتضى
القواعد واما الفروع الغير المندرجة تحتها فلا بد فيها من الرجوع الى القواعد لاجمال الخبر وطريق استنباط الفروع من القواعد
ما قررناه والتفصيل فراجع اليه ولاحظ وتدبر والله الهادي الى سبيل الرشاد واليه المرجع والمعاد وبه نستمد السداد

لمعة ومتن وكذا اذا سهى المأموم عول على صلوة الامام ولا شك على الامام اذا حفظ عليه
من خلفه قلت لا اشكال في ان كلا من الامام والمأموم اذا شك يرجع الى صاحبه اذا كان حافظا بل في الذكرى ان هذا الحكم
مقطوع به بين الاصحاب والاصل في ذلك حفص البختري في المسئلة السابقة وما رواه الشيخ والكليني بتفاوت
يسير في الثاني عن يونس عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الامام يصلي باربعة انفس او خمسة فيسبح اثنان
على انهم صلوا ثلثة ويسبح ثلثة على انهم صلوا اربعة يقولون هؤلاء قوموا ويقول هؤلاء اقعدوا والامام مائل مع احدهما
او معتدل الوهم فما يجب عليهم قال عليه السلام ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه سهوه من خلفه باتفاق منهم وليس على
من خلف الامام سهو اذا لم يسه الامام ولا سهو في سهو وليس في المغرب والفجر سهو ولا في الركعتين الاولتين من كل صلوة

ولا سهو في نافلة

ولا سهو في نافلة فاذا اختلف على الامام من خلفه فعليه وعليهم في الاحتياط والاخذ بالجزم ورواه الصدوق عن
ابراهيم بن هاشم بتفاوت في المتن فرواه باتفاق منهم بدل قوله باتفاق منهم وفي ذيل الخبر اختلاف فرواه بعضهم بدل
قوله فاذا اختلف على الامام الخ كما تقدم قوله فاذا اختلف على الامام من خلفه فعليه وعليهم في الاحتياط والاعادة
الاخذ بالجزم فهذا الخبر الشريف كما تراه جامع لفقرات مشتركة في نفي السهو في موارد مختلفة بحسب البناء كحقيقة الحمل
فحكم في بعضها بالبطلان ولزوم الاعادة وفي بعضها بالصحة مع البناء على التخيير كما في النافلة وفي بعضها بالصحة مع عدم
الالتفات الى حكم الشك المقرر من جهة حالة الامام بالخصوص مع عدم الالتفات الى حكم الشك المقرر من جهة اخبار البناء
على الاكثر كما في السهو في السهو وفي بعضها بالصحة مع رجوع الشاك الى من تيقن كما في المقام ولا يخفى ان
استفادة تلك الاحكام المختلفة من تلك الفقرات المتشابهة في غاية الاشكال فكيف يستفاد من قوله ع وليس في المغرب
والفجر سهو لزوم الاعادة والبطلان ومن قوله لا سهو في نافلة الحكم بالتخيير باي طرف من طرفي الشك مع ان النحو واحد
ويمكن ان يتفصى من ذلك بوجهين احدهما ان المستفاد من تلك الفقرات ونظائرها في سائر الاخبار نفي احكام السهو
لا نفي ماهيته فالفقرات كلها مسوقة لبيان ان السهو في الموارد المذكورة مما ليس له حكم فهي حاكمة على العمومات المثبتة للاحكام
وناظرة اليها ومبينة لحالها ولان تلك الاحكام المقررة منفية في هذه الموارد واما استفادة الصحة في بعضها مع التخيير
او مع الرجوع الى اليقين والاجزاء وغير ذلك واستفادة البطلان في بعض الموارد كالفجر والمغرب والاولتين من دليل خارج مثل
ما دل على البطلان فيها وعلى التخيير في النافلة وعلى رجوع كل من المأموم والامام على صاحبه كقوله ع اذا حفظ عليه من خلفه فان
الحفظ انما يستقيم اذا كان الامام مأمورا بالرجوع اليه مثل قوله ع من حفظ على امتي اربعين حديثا والحاصل ان المستفاد
من نفي الحقيقة المحمولة على ارادة السلب في هذه الفقرات وغيرها من الاخبار ليس الا خصوص نفي الحكم المجعول للشك بحسب القواعد
ولو كانت قابلة لمعنى العموم واما اختلاف الموارد صحة وبطلانا فهو من دليل آخر من ارتفاع من الاخبار المذكورة او فقراتها
الاخر مثل فقرة اذا حفظ عليه الاحكام المختلفة مستفادة الا من امور مختلفة لا من امر واحد فلا اشكال فيها والثاني ان المتيقن

ان ظاهر تلك الفقرات مع قطع النظر عن الخارج نفي حقيقة السهو لا حكمه ففي كل موضع امكن ارادة الظاهر وجب ابقاؤه ولا داعي الى الحمل
على العدول عنه الا فيما لا يمكن ذلك فيه فيحمل على نفي الاثر المجعول ففي قوله ليس في المغرب والفجر سهو ولا في الركعتين الاولتين
يحمل النفي على حقيقته فالكلام مسوق لبيان ان بين حقيقة السهو وبين المغرب والفجر والركعتين الاولتين تنافيا بحيث لا يمكن الجمع
بينهما فاذا كان هناك سهو فليس هناك مغرب ولا فجر ولا الاولتان وكذلك العكس ان قيل انا نجد بالعيان اجتماعهما لان وجود السهو
في هذه الصلوات وجدانا قلنا نعم ولكن ذلك لا يقتضي صرف قوله لا سهو عن حقيقته بل نقول ان الصلوات المذكورة بارادة
الصحيحة منها بناء على الوضع للاعم واما على الوضع للصحيح فلا تصرف فيها ايضا ومثل ذلك في الكلام كثير جدا مثل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق
ولا جدال في الحج وقوله لا صلوة لمن لم يقم صلبه لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا صلوة لمن لم يقم صلبه لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة
الكتاب الى غير ذلك فالمعنى نفي حقيقة الصلوة بعد نوع من التصرف العقلي فيها بتنزيل الصلوة الواقعة في غير المسجد لجار المسجد منزلة العدم
والحاصل ان حمل الفقرة المذكورة على معناه الحقيقي ممكن ولا داعي الى الحمل على ارادة نفي الاثر بل الكلام مسوق لبيان المنافية وان السهو
مانع عن تلك الصلوة فاذا وجد المانع بطلت الصلوة واما حمل قوله لا سهو في نافلة على معناه الحقيقي فهو غير ممكن اذ لو حمل
على ذلك كان معناه ان السهو مانع عن انعقاد النافلة صحيحة مع ان السهو ليس كذلك في اكثر الفرائض فيلزم ان يكون الحكم في النافلة
اغلظ منه في الفريضة فبقرينة كون النافلة مما يتسامح فيها بما لا يتسامح في الفرائض يتحقق كون المراد نفي حكم الشك فالمعنى
ان الحكم المجعول للشك من البناء على الاقل كما هو مقتضى اصل العدم او البناء على الاكثر كما هو قضية القواعد المقررة للشك حينئذ
في النافلة فلا يجب عليه البناء على خصوص الاقل او على خصوص الاكثر بل يتخير بينهما وكذلك الحال في المقام فان قوله ليس على الامام
سهو ظاهر في نفي التكليف والحكم بقرينة كلمة الاستعلاء فليس المراد نفي عنوان السهو وكذا قوله لا سهو في سهو فالمراد به نفي
الحكم لا العنوان بقرينة قوله ولا على السهو سهو في حسنة حفص ويؤيد هذا الوجه بعض الاخبار الدالة على ان الله تعالى
فرض عشر صلوات ليس فيهن سهو فان حمل هذا الكلام على ارادة نفي الحكم بعيد لظهوره في بيان المنافية وان السهو مانع عن
تلك الصلوات المفروضات كما لا يخفى على المتأمل ثم ان هنا امورا الاول ذكر بعض الاصحاب ان اطلاق الاخبار وارد
مورد الغالب من حصول الظن لكل من الامام والمأموم من يقين صاحبه فالمتبع هو الظن ومع عدمه فالمتبع هو القواعد المقررة للشك

وفيه ان

وفيه ان قوله لا سهو على الامام ظاهر في نفي الحكم المقرر للسهو بقرينة كلمة على الظاهرة في ذلك فليس المراد نفي عنوان السهو ونفيه
ظاهرا بل المراد ان السهو الموجود في حق الامام لا حكم له الحكم المقرر له لو كان منفردا فجعل الكلام مسوقا لبيان اعتبار الظن في حقه خلاف
الظاهر فالظاهر ان المراد ارجاع الامام الى المأموم من جهة افادة الرجوع الى المأموم الظن للامام بحقيقة نوعا لا شخصا
فاعتبار يقين المأموم هنا من باب كونه امارة ظنية من شأنها افادة الظن لا من باب الوصف والاصل ان اعتبار يقين كل منها
في حق صاحبه من باب الظن النوعي لا من باب الظن الشخصي بحيث لو فرض شخصا انه كان مكلفا باعمال قواعد الشك فقد ترجم انه
ذكر بعض الاصحاب ان حجية هذه الامارة ليست من باب كونها امارة مصطلحة من شأنها افادة الظن وان كانت كذلك في الواقع
بل الشارع انما اعتبرها من باب التعبد المحض فهي من الاصول التعبدية كالاستصحاب بناء على اعتباره من الاخبار وفيه انه خلاف
ظاهر اخبار الباب اذ ظاهرها ان الرجوع لاجل احراز الواقع وكونه اقرب اليه كما يشعر به قوله اذا احفظ عليه من خلفه
سهوه باتفاق منهم اذ الظاهر كون ذلك امارة على الواقع الثاني انه اذا حصل لكل من الامام والمأموم ظن متعلق على خلاف صاحبه
فهل المرجع هو اليقين ح ايضا كما ذهب اليه المحقق الشهيد الثاني وسيد المدارك اما لاجل عدم اعتبار هذا الظن في مقابل
اليقين ولانهما تعارضا فتعارض المتعارضين من وجه والترجيح في جانب هذه الامارة لقوتها من جهة كونها اقل افرادا لاجل
ان دليل الرجوع حاكم على دليل اعتبار الظن كما انه حاكم على ادلة الشكوك او يجب عليه ترتيب اثار الشك اما لعدم اعتبار شيء منهما
في حقه فيكون عموم ادلة الشك سليمة عن المعارض او لاجل تعارض الظن والامارة وعدم الترجيح فيتوقف ويرجع الى عموم
ادلة الشك او يجب عليه البناء على الظن اما لاجل حجية الظن في حقه دون الامارة او لاجل وجود الترجيح في جانب
ادلة اعتبار الظن وجوه على بعضها قول والمسئلة مشكلة جدا فقد يقال بعدم اعتبار شيء منهما في حقه فيرجع الى حكم الشك
اما عدم اعتبار الظن فللاصل وعدم دليل عقلا ونقلا على اعتباره لان عمدة ما دل على اعتبار الظن في الصلوة لا يشمل محل الفرض
بل يختص بمن كان وظيفته الرجوع الى الاحكام المقررة للشك من الاعادة في الشكوك المبطلة والبناء على الاكثر وعمل الاحتياط في الشكوك
الصحيحة لولا حجية الظن ومن المعلوم ان المأموم الظان على خلاف يقين الامام او العكس ليس كذلك لانه لولا كون ظنه حجة كان
وظيفته الرجوع الى يقين صاحبه لا ترتيب اثار الشك من الاحتياط وغيره والظاهر وجه انصراف تلك الادلة عمن كان وظيفته

الرجوع الى حكم الشك لولا الظن بمراجعة الاخبار السابقة في مسائل الشكوك الدالة على اعتبار الظن وذلك لان منها
صحيح صفوان عن ابي الحسن عليه السلام قال ان كنت لا تدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فاعد الصلوة ومعلوم ان هذا الخبر منطوقه
مختص بمن كان وظيفته الاعادة لولا الظن فلا بد ان يكون مفهومه ايضا مختصا بمن كان كذلك فلا يتم من كان وظيفته
الرجوع الى اليقين صاحبه لولا الظن فهذا الخبر ظاهر الاختصاص بالمنفرد ومثله فلا يتم من كان ظانا على خلاف صاحبه من
الامام والمأموم ومنها خبر جميل عن ابي عبد الله عليه السلام قال فيمن لا يدري اثلثا صلى ام اربعا ووهمه في ذلك سواء قال فقال
اذا اعتدل الوهم في الثلث والاربع فهو بالخيار ان شاء صلى ركعة وهو قائم وان شاء صلى ركعتين واربع سجدات
وزاد في الكافي قال في رجل لم يدر اثنتين صلى ام اربعا ووهمه يذهب الى الاربع او الى الركعتين فقال عليه السلام يصلي
ركعتين واربع سجدات الحديث فظاهره اختصاص اعتبار الظن بمن كان تكليفه صلوة الاحتياط مخيرا بين الركعة
من قيام والركعتين من جلوس لولا الظن ومنها صحيح ابن مسلم فان كان اكثر وهمه الى الاربع تشهد وسلم ثم قرأ فاتحة
الكتاب وركع وسجد ثم قرأ وسجد سجدتين وتشهد وسلم وان كان اكثر وهمه الى الاثنتين نهض فصلى ركعتين وتشهد وسلم
وهذا كما ترى لو كان دالا على اعتبار الظن لم يتم المقام ومنها صحيح عبد الرحمن بن سيابة وابي العباس عن ابي عبد الله عليه السلام
قال عليه السلام اذا لم تدر ثلثا صليت او اربعا ووقع وهمك على الثلث فابن على الثلث واذا وقع رأيك على الاربع فابن
على الاربع فسلم وانصرف وان اعتدل وهمك فانصرف وصل ركعتين وانت جالس وهذا ايضا دال على اعتبار الظن في حق من
لو لم يكن ظانا كان تكليفه وظيفته صلوة الاحتياط وهو الركعتان جالسا فلا يتم المقام ان قيل قوله عليه السلام ان وقع رأيك
على الثلث فكذا قوله عليه السلام ان وقع رأيك على الاربع لا اختصاص له بالمنفرد ومن كان تكليفه الاحتياط لولا الظن بل
يعم من كان تكليفه الرجوع الى اليقين صاحبه قلنا هذا الاطلاق تم لان قوله عليه السلام ان اعتدل وهمك فانصرف وصل
ركعتين وانت جالس تفريع جار على مفهوم من الفقرتين الاولتين فاذا كان هذا مختصا بالمنفرد ومن في حكمه لم يشمل الامام
اذ ليس فيه صلوة الاحتياط عند عدم الظن كان هذا كاشفا عن اختصاص الفقرتين الاولتين اللتين هما كالمنطوق لهذه
الفقرة الاخيرة بالمنفرد وبغير محل الفرض فتدبر ومنها حسن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام وفيه ان كنت لا تدري ثلثا صليت

[illegible]

ام اربعا ولم يذهب وهمك الى شيء فسلم وصل ركعتين وانت جالس تقرأ فيهما بام الكتاب وان ذهب وهمك الى الثلث فقم فصل الركعة
الرابعة ولا تسجد سجدتي السهو وان ذهب وهمك الى الاربع فتشهد وسلم ثم اسجد سجدتي السهو وهذا الخبر كسابقه في الاختصاص بمن
وظيفته الاحتياط لولا الظن والفقرتان الاخيرتان لا اطلاق لهما بحيث يشمل محل الفرض لانهما من مفهوم الفقرة الاولى المختصة
بغير المقام وبعد اختصاص المنطوق لا وجه لفرض تعميم ما هو المفهوم بعد ان المفهوم تابع للمنطوق عموما وخصوصا وكون المفهوم معرضا
لا ينفع في ارادة العموم بعد تسليم الى المنطوق وسوق الكلام لبيانه ما علم ضمنا من المنطوق لا تقييد او صريحا فتم ولو اغمض عما ذكرنا
المعتبرة الدالة على اعتبار الظن مطلقا بحيث يمكن كون المقام من موارده مثل قوله عليه السلام اذا شك احدكم في صلوته فلينظر ما هو
احرى الى الصواب فليبن عليه وغيره مما لا جابر له في المقام فلا دليل على اعتبار مطلق الظن في حق كل من الامام والمأموم
الظانين بخلاف صاحبه هذا ولقائل ان يقول ان الاخبار المذكورة تدل على اعتبار مطلق الظن في حق مطلق المصلي منفردا كان
او اماما او مأموما ولا فرق بين مخالفة كل من الامام والمأموم ليقين صاحبه او موافقته له غاية الامر اختصاصها بالمنفرد ومن
وافق ظنه لصاحبه من الامام والمأموم تخصيص في ذلك لان الظانين المفروضين في تلك الاخبار لا يمكن ان يكون احدهما شاكا لان
الشاك ما دام شاكا لا يكون ظانا فلا بد ان يكون هو الشخص الشاك لا باعتبار كونه شاكا بل باعتبار كونه متقلبا فالغرض
ان المصلي الشاك اي المصلي الذي ينقلب اذ اخرج عنه كل من الامام والمأموم اذا كان شاكا والمصلي الظان حكمه يعمل كذا ولم يدل
دليل على التخصيص بالنسبة اليه لان الكلام هنا في الشك فدليل اعتبار الظن في الصلوة مطلقا يعم المنفرد وغيره منهم فتدبر
وبالجملة الشك ينبغي التأمل واما وجه عدم اعتبار هذه الامارة التوهمية في حق هذا الظان بالخلاف من كل من الامام
والمأموم فلان الاخبار المذكورة مختصة بغير الظان بالخلاف لان مفادها اعتبار تلك الامارة في حق الشاك والظان
بالخلاف فليس كذلك بل الظاهر منها اعتبار تلك الامارة في حق من لولا هذه الامارة لكانت وظيفته الرجوع الى حكم
الشك والظان بالخلاف ليس كذلك قطعا اذ لولا هذه الامارة لكان وظيفته العمل بظنه لا ترتيب احكام الشك والحاصل
ان هذه الاخبار حاكمة على ادلة الشك فتكون موردها صورة ترتب احكام الشك لولا هذه الامارة وليس الظان بخلاف

الأمارة قطعاً مكلفاً بترتيب آثار الشك لعدم الأمارة بل هو مكلف حينئذٍ بما تقتضيه ظنّه كما هو واضح وقد يقال بل قيل ان قضية
الاطلاقات حجية الظن المطلق في باب الصلوة ثابتة لهذا الظان بخلاف يقين صاحبه الذي هو امارة نوعية في حق
هو الا كان على ما يقتضيه ظنه وقضية اطلاق ما دل على رجوع كل منهما الى صاحبه عدم الاعتماد على ظنه فيتعارضان تعارض
العامين من وجه والترجيح لادلة اعتبار الظن قال في الجواهر وبها يقوى اصالة رجوع الظان الى غيره ان لم يقم عليها اجماع
فهو في غاية الاشكال لعموم ما دل على الاعتماد على الظن كما تقدم سابقاً مع انه على تقدير شمول الدليل في المقام فهو من
باب التعارض من وجه والترجيح لتلك قطعاً انتهى ويظهر منه اولاً منع شمول دليل الرجوع لذلك كان المتيقن من الرجوع
انما هو رجوع الشاك الى المتيقن لا رجوع الظان ثم بعد تسليم الشمول ترجيح ادلة اعتبار الظن على ادلة وجوب الرجوع
ويظهر منه ايضاً ان ادلة اعتبار الظن تعم محل الفرض بخلاف ادلة الرجوع قال الحكم برجوع الشاك منهما الى الظان مشكل وكذا
الظان الى المتيقن وان صرح بها جماعة لعموم ما دل على تعبد المتيقن بظنه والتخصيص يحتاج الى دليل وليس الا ان يقال ان
بحفظ الشك المنفي حكمه عن كل من الامام والمأموم في الفتاوى والنصوص يشمل الظن لا تعميمه لغة وعرفاً [illegible] بالمعنى الموجود
فنفيه بعنوان العموم يقتضي دخولها فيه مع ان في الخبر الامام يحفظ اوهام من خلفه ويدخل في الاوهام الظن لاطلاقه عليه
في الشرع وحفظ الامام على من خلفه الاوهام معناه انه يترك وهمه ويرجع الى يقين الامام واذا ثبت الحكم في هذا الفرد ثبت
في العكس لعدم تعقل الفرق مع عدم ظهور قائل به انتهى ويظهر من الشهيد والمحقق الثانيين ان دليل الرجوع حاكم على دليل
اعتبار الظن حيث علّلا وجوب الرجوع بان اليقين اقوى من الظن وهذا الكلام بعد توجيهه بما يندفع عنه بعض المناقشات
ينطبق على الحكومة ونشير الى وجهها انشاء الله ثم اقول لو سلمنا عموم ادلة اعتبار الظن لذلك نظراً الى الاطلاقات خصوصاً
ولو مثل قوله ان ذهب وهمك الى التمام ومثل النبوي المنجبر بعمل الاصحاب واطلاق معاقد الاجماعات ولذا افتى باعتبار
الظن في افعال الصلوة مع ظهور اختصاص الاخبار الخاصة كلها او جلها بصور تعلق الظن بالاعداد وسلمنا ايضاً عموم
رجوع ادلة الشاك منهما الى المتيقن لانمنع فيه ايضاً نظراً الى ان الشارع جعل حفظ كل منهما امارة معتبرة في حق صاحبه
سواء كان صاحبه شاكاً او ظاناً بالمحذوف فالمقصود ارجاع من لا امارة له الى هذه الامارة ومعلوم ان الظان الذي لم يثبت

بعد حجية الظن في حقه فهو ممن لا امارة له فيجب عليه الرجوع الى يقين صاحبه كالشاك فالدليلان متعارضان تعارض العامين من وجه
كما ذكره في الجواهر وحينئذٍ يحتمل تقديم دليل الرجوع وادخال مادة الاجتماع تحته نظراً الى انه اقل مورداً من دليل اعتبار الظن
اللهم الا ان يقال ان اقلية المورد من المرجحات اذا كانت في جهة اقلية مادة الافتراق بالنسبة الى المطلق المعارض له
واما اذا كان من جهة قلة [illegible] فهذا ليس لاقلية المورد في نفسه في مقام الترجيح وكونه دليل الرجوع اقل مورداً لانه في نفسه
الظن في محل المنع ويحتمل ترجيح ادلة اعتبار الظن كما افاده في الجواهر وان لم يثبت ايضاً ويحتمل قد يقال بشمول
كل من دليل اعتبار الظن وادلة الرجوع للمقام تحكيم دليل الرجوع على دليل اعتبار الظن كما يظهر من المحقق والشهيد الثانيين كما سيأتي
بيانه ويحتمل الحكم بالتخيير فيكون من باب تعارض الامارة النوعية والظن الفعلي في الاحكام وقد ذكر له بعض افاضل المعاصرين
باباً في الاصول وكان استاذنا الشريف قده يمثل له كثيراً بالخبر الصحيح الثابت حجيته بالادلة الخاصة المفيد للظن النوعي في
المسألة الفرعية المعارض للشهرة المفيدة للظن الفعلي الحاصلة في المسألة الفرعية الثابت حجيتها بدليل الانسداد ولكن الحق
خروج هذا المثال عن مسئلة تعارض الظن النوعي والفعلي في الاحكام اذ الشهرة لا حجية لها في مقابل الخبر الصحيح لانه حجة
ظني مخصوص وان كان الوجه في اعتبارها اما الانسداد او الانسداد الشخصي فلا انسداد او الانسداد الاغلبي فهو انما يثبت حجية الظن
المطلق في الموارد التي لم يقم الظن الخاص على الحكم فالتعارض بين الشهرة والخبر الصحيح ليس تعارضاً اصطلاحياً بل هو تعارض
بين الحجة وهو الخبر الصحيح واللاحجة وهي الشهرة فالأولى التمثيل بالخبر الصحيح الثابت الحجية بالدليل الرابع من جهة كونه
مظنون الاعتبار المعارض للشهرة المفيدة للظن الثابت حجيتها بالدليل الرابع ايضاً بناءً على ما هو المحقق من ان
دليل الانسداد يثبت حجية مطلق الظن سواء تعلق بالمسألة الفرعية او الاصولية وكيف كان فالمقام بعد فرض شمول
الدليلين دليل اعتبار الظن ودليل وجوب الرجوع لم يكن من قبيل تعارض الظن الشخصي مع الظن النوعي في الموضوع الخارجي
فتقديم احدهما على الآخر مشكل جداً ثم ان الاجود في المقال في توضيح الحال ان يقال انه لا بد ان يراجع ادلة اعتبار الظن
في باب الصلوة كي يعلم عمومها للمقام وعدمه ثم من مراجعة ادلة رجوع كل من الامام والمأموم الى صاحبه كي يعلم عمومها
للظان بخلاف صاحبه او اختصاصها بالشاك فان قلنا بتعميم ادلة الرجوع وتخصيص ادلة اعتبار الظن فلا اشكال

في الحكم برجوع الظان منهما الى المتيقن وان قلنا بتعميم كل منهما لكن على وجه يظهر منه حكومة ادلة الرجوع على ادلة اعتبار الظن
فكذلك وان قلنا بتعميم ادلة اعتبار الظن وتخصيص ادلة الرجوع بخصوص الشاك فلا اشكال في عدم الرجوع وتعبد الظان بظنه
فينفرد وان قلنا بتعميمهما على وجه لا يظهر منه حكومة احد الدليلين على الآخر فلا بد من ملاحظة احكام التعارض فان كان هناك مرجح
لاحد الدليلين على الآخر من مزية بحسب الدلالة فهو والا فلا بد من الحكم بالتكافؤ والتوقف والرجوع الى الاصول
والقواعد ومنه يظهر ما في كلمات الاصحاب فيها عندهم انتفى الاصول فالاشكال القاهر في تمييز صغريات هذه القواعد فنقول مستعينا بعون الله
العظيم ان المحكي عن المحقق والشهيد الثانيين وسبط في ذلك وجماعة ممن تأخر عنهم بل الجزم بان الظان منهما كالشاك يرجع
الى المتيقن وعللوه كما في قرة بان اليقين اقوى من الظن ويظهر من بعضهم التأمل فيه في الكتب الاربع قال كما في قرة
واما الرجوع مع الظن الى اليقين الآخر كما حكم به جماعة من الاصحاب فمحل التأمل لعدم ثبوت دليل عليه مع انه منقوض بما يقع
عليه وكون اليقين اقوى من الظن غير نافع هنا لان قوة اليقين انما هي لمن حصل له اليقين لا لغيره نعم اذا حصل له
ظن اقوى بسبب يقين الآخر كان عليه العمل بمقتضاه ولم يكن من هذا الباب انتهى وقد عرفت عبارة الرياض والجواهر فيما
سبق فراجع وزاد في الرياض في الاستدلال لرجوع الظان الى المتيقن بما سبق عنه من ان الشهرة في الاخبار بما يتم الظن بحجية
الاخبار ارجاع الشاك من الطرفين الى الظان ايضا الى المتيقن منهما بل ادعى الاستدلال بما ورد في الاخبار من ان الامام يحفظ
اوهام من خلفه ويتم في العكس بالاجماع المركب والفرق الذي ذكره في المقام مما لا طائل في ذكره وفي نص المحقق الجواهر
ان اخبار رجوع الامام الى من خلفه وبالعكس مختصة بغير الظان بالملازمة بل هي واردة في مقام بيان ان الشاك الذي وظيفته
صلاة الاحتياط او سجدتا السهو او اعادة الصلاة يجب عليه الرجوع الى الحافظ صاحبه فيتحقق كل من الامام والمأموم والساهي الظان
حافظا تحت عنوان الشاك ودعوى العموم كما سمعتها من بعض غير مسموعة بعد ان لم يطلق الشاك على الظان لا في الاخبار
ولا في كلمات الاخيار [illegible] وفي الجواهر ان الشاك هو [illegible] وان خصص الشاك [illegible] وظيفته الرجوع
فلا يعم الظان الا ان [illegible] في الجامع الى اليقين صاحبه كونه حافظا عليه [illegible] في الكتب [illegible]
من قوله لا سهو على الامام اذا حفظ عليه من خلفه سهوه كون الحفظ علة الحكم فيتعدى منه موردها [illegible]
فيه العلة وهو الظان ايضا اذ العبرة بعموم العلة لا بخصوص المورد وان شئت قلت ان كلا من الظان والمتيقن

حافظ

حافظ على الآخر وكل يحفظ صاحبه الا ان الترجيح في جانب من حفظ بطريق اليقين والجزم وهذا هو المراد من ان اليقين
اقوى من الظن وحاصله ان المستفاد من عموم العلة رجوع كل من الامام والمأموم الى صاحبه الحافظ عليه في المقام وان كان كل منهما
حافظا على الآخر الا ان حفظ احدهما لما كان بطريق اليقين والآخر بالظن ولم يعهد في الشرعيات ما يقدم فيه الظن على اليقين
بل الامر بالعكس فيتعين وطرح الاشكال في اطلاق التعليل المستفاد منه كون الحفظ على الآخر امارة معتبرة في حق الآخر
القدح الجواب عما استشكله بعضهم من ان الظان ان لم يكن بنفسه حافظا كما هو قضية القول برجوعه الى المتيقن فكيف يحكم برجوع
الشاك من جهته المقال في الفرع الآتي برجوع الشاك منهما الى الظان منهما وان كان حافظا في نفسه فكيف يصح القول برجوعه
الى المتيقن لان حفظ المتيقن امارة في حق غير الحافظ ومحصل الجواب ان الشارع جعل الظان حافظا على من يحتمل كونه حافظا
امارة عليه كالشاك الذي لا امارة له ولا حافظا وليس حافظا بوجه من الوجوه فجعل الظان حافظا على الشاك لعدم المعقولية ولا على
الظان لعدم الترجيح وجعل الظان الحافظ في قبال المتيقن كغير الحافظ وكون اليقين اقوى في نظر الشارع فلا يبعد من
تنزيل حفظ الظان منزلة العدم في قبال حفظ المتيقن بل الحق ان طريق الحفظ ذلك الاعتبار ان الشارع [illegible] اذا
اعتبار طريق كل منهما في حق الآخر فوجد الاختلاف بين الطريقين في قوته وكان احدهما اشد مقتضيا طريقا دون الآخر
كان يرجع الظان الى المتيقن ومنه يتضح الوجه لدليل الثاني فلا يرد عليه ما اورد عليه من ان اليقين حجة لا يكون اقوى
من ظن صاحبه ثم على تقدير تسليم تعميم دليل الرجوع على هذا الوجه للتبادر لكون دليل الرجوع حاكما على دليل اعتبار الظن على تقدير
تسليم العموم فيه ايضا وذلك لان الظان يدخل تحت عنوان غير الحافظ في نظر الشارع فهو والشاك شرع سواء لكن الانصاف
ان فهم العموم من دليل رجوع كل من الامام والمأموم الى حفظ الآخر بحسب مقام مشكل بل الجمع على حاق اللفظ يقتضي اختصاص
حجية حفظ كل منهما بالنسبة الى الشاك منهما الذي تكليفه الرجوع الى احكام الشك ولذلك فيكون ادلة الشاك بالنسبة الى
الظان وحينئذ فان لم يظهر من ادلة اعتبار الظن كون ظنه معتبرا في حقه تقريب ما استفاده اجلاء من ان مفاد تلك الاخبار
ان الشاك حكمه كذا وهو الاحتياط مثلا والظان حكمه التعبد بظنه من غير فرق بين كونه في الموضع منفردا او مأموما فانه
على خلاف صاحبه اما لا يقتضي الاعراض الدليل على ان الشاك من الامام والمأموم لا يحتاط مثلا بل يرجع الى حفظ صاحبه وان الظان
فلم يرد في حقه عدم التعبد بظنه والرجوع الى اليقين صاحبه في باب الاحكام فيتعبد بظنه عملا باطلاق تلك الادلة ودعوى ان القدر

المستفاد منها اعتبار الظن في حق من لو لم يكن ظانا لكان محكوما بكونه شاكا وهو غير الامام والمأموم في المقام مبنية على كون الفقرة
المثبتة لاعتبار الظن في تلك الاخبار تصريحا بمفهوم الفقرة الدالة على ان الشاك لا يفعل كذا بحيث لم يمكن التفكيك بينهما
بالتزام التخصيص في احدهما دون الاخرى والانصاف انه ليس كذلك بل الفقرة الدالة على اعتبار الظن فقرة مستقلة
لها اطلاق مستقل في عرض الفقرة الدالة على ان حكم الشاك كذا فتقييد احدهما لا يوجب تقييد الاخرى الدالة على عموم
ظهور الاخبار في شيء من الوجهين الاختصاص او العموم في محله والاجمال كاف في الحكم بعدم اعتبار الظن في المقام فتدبر جيدا
الثالث انه لا اشكال فيما ذكرنا انه هل يرجع الشاك الى الظان كما يرجع الى المتيقن ام لا فيه وجهان بل قولان مبنيان
على ان الحفظ الذي هو شرط الرجوع حقيقة في خصوص الحفظ القطعي او يعم الظني ايضا كما اختاره المحقق في [illegible]
ره وسبطه في شرحه مطلقين القول في ذلك ومنع بعضهم عن الرجوع نظرا الى منع كون الظان حافظا بل يصدق عليه انه ساه
لان الساهي في اللغة الذي انفلت عنه زمام الحفظ وقد يبقى كذلك وقد يتردد فيصير شاكا وقد يحفظ ثانيا فقوله لا سهو على الامام اذا
حفظ عليه من خلفه يعم الظان فيبقى الظان محكوما بحكم الشاك ويرد عليه اولا ان جعل الظان في عرض الشاك خلاف الانصاف لان
الظان غير داخل تحت عنوان الساهي وليس السهو المنفي في الخبر مما يعم الظن لان ظاهر الخبر رفع السهو الذي له حكم في الشرع
ولا شيء من الظن كذلك لان الظن على القول باعتباره في المقام وغيره طريق الى الواقع لا ان الشارع جعل له حكما مستقلا وجعله
عنوانا من العناوين في المقام وثانيا ان الظان وان لم يكن حافظا عرفا بالنسبة الى المتيقن الا انه بالنسبة
الى الشاك يصدق عليه انه حافظ لانه طرف معتبر شرعا وثالثا ان فرضنا كون الامام ظانا والمأموم شاكا فلا ريب في انه يصدق على
الامام انه غير ساه فيشمله قوله ع وليس على من خلف الامام اذا لم يسه الامام فيجب على المأموم ح ان يرجع الى الامام وكذا
في العكس لعدم القول بالفصل الا ان يقال ان المراد من السهو هو ما يعم الشك مساويا للمتيقن فلا يشمل الظان فلعل المراد من السهو في هذه
الفقرة وغيرها هو السهو الذي له حكم في الشرع وليس الظن كذلك اذ الظان لا حكم له من حيث انه ظان وانما الظن
طريق معتبر الى الواقع والحاصل ان قوله ع اذا لم يسه الامام يصدق على الامام اذا كان ظانا قطعا فلا يتعين ان يرجع اليه
المأموم واذا ثبت فيما ثبت في صورة العكس لعدم الفرق فلا قائل بالفرق فالاقوى ان الشاك منهما يرجع الى الظان

كما يرجع الى المتيقن وفاقا لجماعة من الاعيان الرابع اذا اشترك الامام مع بعض المأمومين في الشك
المأمومين فهل يرجع الامام الى الحافظ منهم والشاك من المأموم الى الامام ام لا يرجع الامام بل
الرجوع الى القواعد وجهان بل قولان مبنيان على ان الشرط في رجوع الامام الى المأموم هل هو اتفاق المأمومين في الحفظ
ام لا بل يكفي ولو اختلفوا استظهر في شرح وغيره من عبارة الشرائع القول الاول اشتراط حيث قال في العلم ان مقتضى
قول المصنف ره ولا شك على الامام اذا حفظ عليه من خلفه انه يعتبر الجميع فلو اختلفوا لم يجز التعويل على احدهم بل
يرجع الى حكم الشك وهو غير بعيد لعدم الوثوق بالبناء على الاختلاف ولو حصل الظن بقول احدهم فمقتضى اتجاه اعتباره
لذلك في موضع يسوغ فيه التعويل على الظن انتهى وفي الرياض لو اشترك الشك بين الامام وبعضهم فهل يرجع الامام
الى الذاكر منهم ان اتحد وباقي المأمومين الى الامام وفيه نظر بل ظاهر المرسل المتقدم اعتبار اتفاق المأمومين جميعا
على السهو المتبدل فيها لفظ الايقان بالاتفاق ولا ينافي الارسال بعد الانجبار بعمل الاصحاب والاصل وهو ظاهر الماتن
هنا وفي الشرح وغيره من الاصحاب وصرح بعضهم ولعله الاقوى ولا ينافيه في ذلك اطلاق ما عدا المرسل من الاخبار بانه لا سهو على
الامام لعدم انصرافه بحكم التبادر الى مثل المقام ولو حصل الظن بقول الذاكر منهم تعين اعتباره ولذلك في موضع يسوغ فيه التعويل
على الظن انتهى ومنع بعضهم وجوب رجوع باقي المأمومين الى الامام في هذه الصورة بعد رجوع الامام الى الذاكر مستندا
الى انه لا دليل على رجوع باقي المأمومين الى الامام في هذه الصورة لعدم حفظه ورجوعه الى التعبد لكان حفظ بعض المأمومين
ليس يقينيا ولا منزلة منزلته انتهى اقول صرح من الاصحاب برجوع الامام الى الذاكر ولو كان واحدا منهم ثم رجوع باقي
المأمومين الى الامام كالشهيد الثاني ره ومن تبعه او لحقه نظرا الى ان المستفاد من المرسل وغيره من الاخبار ان من
لا امارة له يرجع الى من له امارة لان من له امارة يصدق عليه انه غير ساه اذ المراد من السهو في الاخبار في مقام النفي
والاثبات هو السهو الذي له حكم ومعلوم ان من قام في حقه امارة معتبرة سواء كانت هي القطع او غيره يصدق عليه انه
غير ساه شرعا يوجب الحكم فاذا كان بعض المأمومين ذاكرا وجب على الامام الرجوع اليه فاذا وجب عليه الرجوع لم يصدق

من نعوذ بالله كونه ساهيا سهو الحكم اذ ليس لسهوه حكم فهو حافظ وذاكر شرعا فيجب على المأموم الشاك الرجوع اليه لقوله عليه السلام ليس على

خلف الامام سهو اذ المراد به الامام ... والحاصل ان الامام اذا كان ممن يجب عليه المضي في صلاته اما لكونه متيقنا او لكونه ظانا

او لكونه راجعا الى امارة معتبرة وهي تعين بعض الامرين وجب على المأموم الشاك الرجوع اليه لان الامام في نفس الصورة

كغير الساهي لا يجب عليه الاحتياط او الاعادة بل هو في حكم الذاكر كالامام عند بينة فكذا في الجواز منه رجوع الشاك من المأموم

الى الامام بعد رجوعه الى المتيقن منهم كما ذكر لكن فيه انا نمنع فيما اذا كان رجوع الشاك الى المتيقن من محض التعبد شرعا وفيه اشكال

كما ادعانا اليه سابقا ان قبل هذا الذي ذكرته في توجيه كلمات الجماعة مما يقتضي صريح الدليل المرسل المشتمل على قوله فاذا

اختلف على الامام من خلفه فعليه وعليهم الاحتياط في الاعادة والاخذ بالجزم ولا اعادة فيما ذكرته فلا اشكال الا في

في انه اذا اختلف على الامام من خلفه بان كان الامام شاكا والمأمومون مختلفين في الحفظ او في لا يرجع الا [illegible]

كل طائفة نفسها كما احتمه والمطلوب هو الاحتياط فلا بد من حمل الخبر على معنى ينطبق على ذلك بان يحمل على التوزيع عند

المذكور فمنهم من يعيد اذا كان شكه مبطلا كالامام شاكا ومنهم من يحتاط ومنهم من يأخذ بالجزم فلا يعيد ولا يحتاط كما اذا

كان شك الامام شاكا بين الواحدة والثنتين وبعض المأمومين شاكا بين الثلث والاربع وبعض اخر منهم متيقنا فالاول

يعيد والثاني يحتاط والثالث يأخذ بالجزم نعم ان متن الخبر كما تقدم مضطرب وكيفما كان فهذا غاية ما يمكن ان يوجه به هذا

القول والمسئلة بعد غير خالية عن الاشكال [illegible] لعدم تحقيق الحال الى الشاكين اذا كان احدهما كثير الشك بخلاف الاخر

فكذا فلا شك في ان كثير الشك منهما وظيفته عدم الالتفات الى شكه فهل يرجع الاخر اليه فلا ينقلب الى [illegible]

حكم شكه وجهان فان كان المناط في رجوع احدهما الى الاخر كون من يرجع اليه ممن لا حكم لسهوه وان كان ساهيا وجب الرجوع

اليه لوجود المناط المذكور وهو كون من يرجع اليه غير ساه سهوا له حكم سواء لم يكن ساهيا في الواقع كالمتيقن او عرفا كالظان

او شرعا كالمتعبد بالطريق الشرعي في ذلك لكونه غير ساه على الوجه الاخير وان كان المناط مجرد كون من يرجع اليه متيقنا

كما هو الظاهر من المرسل المذكور او كونه حافظا عرفا ولو بالظن كما هو غير واحد كالمحقق والشهيد الثاني او كونه

حافظا شرعا كما هو مذهب [illegible] فلا ريب انه لا دليل على رجوع غير كثير الشك في شكه الى كثير الشك منهما هذا ولو بدا الاول ان

للجماعة هيئة واحدة في نظر الشارع كما صرح به جماعة من الاصحاب ويشير به بعض الاخبار المتضمنة لقوله عليه السلام ان الامام [illegible]

الظن

الظن والمعرا غيره الكاشف عن الاشعار بان كثرة الشك انما هي للتعبد [illegible] فذلك كما هو [illegible] فالبناء [illegible]

صلاة واحدة فاذا انثبات صلاة الامام وصلاة المأموم كصلاة واحدة فلا بد ان يكون المقصود من تشريع رجوع احدهما الى الاخر حفظ

نظمها وعدم الاختلال والاختلاف فيها فاذا رجع الشاك منهما الى الحافظ المتيقن حصل ذلك فلا بد ان [illegible]

مأمورا بالمضي في صلاته لئلا يوقعه الشيطان في كلفة الاعادة او الاتمام اذا بنى على الاقل او في تحمل الاحتياط اذا بنى على الاكثر بل امر

بالبناء على وقوع المشكوك فيه رغما لانف الشيطان وحسما لوسوسته كما نص عليه الكل في الاخبار الواردة في كثير الشك على ما يأتيه

والاحتياط في هذا الفرع من مشكل فروع الباب ثم [illegible] في الاشكال [illegible] فهذا الفرع مقدمة

في الاشكال [illegible] الى المتيقن مشكل ورجوع الشاك الى الظان مشكل ورجوع الشاك من المأموم الى الامام الشاك الراجع الى الذاكر

من المأمومين مشكل ورجوع غير كثير الشك اليه مشكل [illegible] فيما ذكرنا لكل [illegible] الوجه الرجوع

السادس اذا كانا متيقنين او ظانين فلا يتعقل الرجوع لان رجوع المتيقن سواء وافقه او خالفه [illegible] وكذا رجوع الظان

بعد فرض اعتبار الظن في حق كل منهما فهذا [illegible] وكذا الاشكال فيما اذا كانا متوافقين في الشك وان شكا فاختلف شكهما فالمصرح

في كلام جماعة من الاصحاب كالمحقق والشهيد الثانيين في الروضة وغيرها والكاظمي في شرح الجعفرية وصاحب [illegible]

شرح الجواهر في جواهره التفصيل بما اذا كان للشكين رابطة فالرجوع الى الرابطة ومع عدم الرابطة فالانفراد ورجوع كل الى حكم شكه في نفسه

قال في الجواهر وان اختلف بعضهم مع الشك رجعا الى المتفق عليه وتركا ما انفرد كل به ولو لم يجمعهما رابطة تعين الانفراد ولزم كلا منهم حكم

شكه نفسه وفي الجواهر التصريح بانه لا فرق في الرجوع الى الرابطة [illegible] احد الشكين موجبا للبطلان ام لا فلو شك احدهما بين الثنتين

والثلث والاخر بين الاثنين والثلث رجعا الى الثلث وبانه لا فرق بين كون الرابطة شكا ام لا كما لو شك الامام بين الاثنين والثلث

والاربع والمأموم بين الثلث والاربع او بالعكس انقطع حكم الاثنين ورجع شكهما معا الى الشك بين الثلث والاربع اذ المراد بالرابطة

هو الطرف الذي اشتركا في شكيهما كالثلثة في المثال الاول والاربعة لو كان الشك بين الثلث والاربع والخمس ونحو ذلك [illegible]

الوجه في رجوع الجماعة كل منها الى النفي الاخر فانه يقتضي في المثال الاول الى البناء على الثلث اذ يقتضي الامام انها ليست رابعة [illegible]

الطرفين من المأموم ويقتضي المأموم انها ليست ثانية يبقى احد الطرفين من الامام فاذا زال الاحتمال الرابعة كما ينفي الامام [illegible]

الثانية كما ينفي المأموم تعين ان تكون ثالثة الا انه [illegible] فلذا كان شكا فقد يكون التبعية في [illegible] كما في المثال الذي [illegible]

ما اذا شك احدهما بين الاثنين والثلث والاربع والاخر بين الثلث والاربع فان الاول يرجع الى الثاني فقد يكون من الطرفين

وقد يكون من الطرفين كما اذا دخلت الخامسة في شك الامام في هذا المثال فان المأموم شاك بين الاثنين والثلث والاربع والامام شاك بين
الثلث والاربع والخمس فيتحقق الرجوع في حق كل منهما الى الآخر الى ان قال لكن لا يخفى عليك ان ذلك كله فيما اذا لم يكن فيه تخصيص
ادلة الشك الباطلة وكما تجري في غيرها من غير المقام ولعله يكون دليلا على ما ذكرنا اذا لم يشتبه الامام واذا احفظ من خلفه حفظ عدد
الصلوة غير غافل عنها لانه حفظ قدر المشترك وان كان ساهيا بالنسبة الى الشق الآخر فان الامام يحفظ انه لا ثلثة في المثال لم يكن يتيقن منه ولا يتيقن
من المأموم لكونه شاكا انه غير محفوظة منها وكذا غيرها فكيف يسوغ البناء عليها مع عدم الاحتياط ويجري على تخصيص ادلة الاحكام انتهى
اقول الذي تعرض للفروع المتعلقة بالشكين منهما هو ابو العباس بن فهد في موجزه فذكر مسائل ثلث احدها ما لو شك المأموم منفردا
بين الاثنين والثلث والاربع والامام بين الثلث والاربع فحكم اذا اجمعا الحكم بالشك بين الثلث والاربع ونفي احتمال الاثنين في حق
المأموم الثانية ما ذكره بقوله لو شك الامام بين الاثنين والثلث والمأموم بين الثلث والاربع وجب الانفراد لعله ما ذكره
متصلا بما ذكر ولو انعكس فلا سهو ووجب الاتمام بركعة وانما ظاهرون في كلامه كالمحقق والشهيد لتنبيه صاحب المفتاح وصاحب
وغيرهم عند كشف الالتباس فهو انه قوله في المسئلة الثالثة وجب الانفراد انه يرجع كل منهما الى حكم شك نفسه ولا يرجع احدهما الى الآخر
ومن قوله في المسئلة الثالثة فلا سهو ووجب الاتمام بركعة انه يرجع كل منهما الى الآخر فلا سهو عليهما فان المأموم شك بين الاثنين والثلث
يرجع الى الامام في نفي الاثنين والامام شك بين الثلث والاربع يرجع الى المأموم في نفي الرابعة فلا جرم يتفق انهما على الثلث
والاتمام بركعة من غير احتياط ثم اورد عليه بانه لا فرق بين المسئلتين اصلا ولا خصوصية للامام ولا للمأموم في الرجوع وعدمه فان كان مقتضى
الدليل الرجوع فلا فرق بينهما بين المسئلتين فالحكم بعدم رجوع كل منهما الى الآخر فلا اصل له ولا وجه له وان لم يكن الدليل مقتضيا للرجوع
فكذلك القضايا فما ذكر من عدم رجوع كل منهما الى الآخر في نفي احد طرفي شكيهما واتفاقهما على الرابطة وهي الثلثة مما لا وجه له فان الحكم
بتعاكس المسئلتين ولا فرق فيه في الشك بين الامام والمأموم فانه ظهر من الموجز كما صرح عبارته منع الفرق لا وجه له انتهى اقول الظاهر ان
ما فهمه الجماعة من كلامه غير موافق لمرامه بل الظاهر انهم لم يراجعوا كشف الالتباس عن موجز ابي العباس و انه لا وقع لهم الالتباس
قال في كشف الالتباس بعد الاشارة الى التفصيل في مسئلة الثلث مفصلا في هذا الكتاب فيما انفرد بذكره من بين اهل تعاصره قال ان الاصل في قوله
وجب الانفراد انه ينفرد المأموم ولا يرجع الى الامام في شيء لانه شاك في شيء لم يحفظه عليه امامه لان الامام حافظ للاثنين شاك
في الثلثة بخلاف الامام فانه يرجع الى المأموم في البناء على الثلثة لانه شاك في شيء قد حفظه عليه المأموم وهو الثلث وفي قوله في صورة
العكس فلا سهو ووجب الاتمام بركعة انه لا سهو اي لا حكم للسهو على المأموم خاصة فيرجع الى الامام لانه شاك في شيء قد حفظه عليه الامام

بخلاف الامام

بخلاف الامام فانه لا يرجع الى المأموم في شيء لانه شاك في شيء وهو الرابعة لم يحفظه عليه المأموم لان المأموم انما هو حافظ للثلثين فقط
وحاصل ما ذكره هو ان المسئلتين على العكس فيما هو موضوعا فيه الاصل ينفرد المأموم ولا يرجع الى الامام لعدم كون الامام حافظا لشكه
وان الامام فهو يرجع الى المأموم على انه عند لانه شاك فيما حفظ عليه المأموم وهو الثلث في رجوع الامام الى المأموم فيما هو
منطوق قوله لا سهو على الامام اذا احفظ عليه من خلفه وعدم رجوع المأموم الى الامام فيما هو مفهوم قوله لا سهو على المأموم اذا حفظ
الامام فتدبر وفي العكس مع العكس فلا يرجع الامام الى المأموم للمفهوم المذكور ولا سهو في حق المأموم فيرجع الى الامام للمنطوق المذكور
لكن يرد عليه ما كان الآخر غيرنا اورده عليه وهو انه لا مرجح للتفرقة في الاصل بين الامام والمأموم في الحكم بان الامام يرجع الى المأموم
في نفي الاثنين بعد البناء على الثلثة ولا يرجع المأموم الى الامام في نفي الاربع والبناء على الثلثة ايضا وكذا في العكس في نفي الصورتين كل من الامام والمأموم حافظ
لما لم يحفظه الآخر فيقتضي القاعدة رجوع كل منهما الى الآخر في الصورتين وبالجملة التفرقة بين الشك بين الاثنين والثلث وبين الشك بين الثلث
والاربع لا وجه لها فكما ان الشك بين الاثنين والثلث وجب عليه الرجوع الى الآخر ليقيني الآخر بنفي الاثنين فكذلك الشك بين الثلث والاربع
ايضا يجب عليه الرجوع الى صاحبه ليقين صاحبه بنفي الاربع كما ذكره الجماعة فالقول بان الشك بين الثلث والاربع كل منهما يحتاط ولا يرجع الى صاحبه
بخلاف الشك بين الاثنين والثلث فانه لا يحتاط بل يرجع الى صاحبه ويبني على الثلث ثم يتم بركعة تحكم صرف فدعوى شمول القاعدة لرجوع الاول الى الثاني
كان نفي الآخر ويمكن ان يوجه بانه فهم من الاخبار في بادي النظر انما هو تبعية الشاك للحافظ وهو انما يتحقق ويوجب الرجوع اذا كان الآخر حافظا لما شك فيه
ما فاته من افعال الصلوة واعدادها فاما لم يحفظ الشاك الآخر لم يجب عليه الرجوع ولا يلزم ان يكون المحفوظ امرا وجوديا بعده من افعال الصلوة او اعدادها
فلا سبيل الى ان يقال ان الشك بين الاثنين والثلث بالنسبة الى الشك بين الثلث والاربع لا يكون حافظا لشيء من الصلوة لم يحفظه عليه بل لا يحفظ الاثنين
مشتركا بينهما وانما حفظ عدم الرابعة فهذا العدم ليس من الصلوة اصلا بخلاف العكس فان الشك بين الثلث والاربع حافظ للثلثة التي لم يحفظها الآخر وهو الثلثة
من الصلوة فليس المحفوظ هنا عدم الاثنين حتى يقال بل المحفوظ هو وجود الثالثة فيقال ان كلا منهما حافظ لما لم يحفظه صاحبه بل المحفوظ الثلثة
لان الشك بين الثلث والاربع متيقن بوقوع الثلثة انما الغاية انه لا يدري ان الركعة التي هو فيها هي الثالثة او الرابعة فهو حافظ من الصلوة ما لم يحفظه
صاحبه فوجب على صاحبه الرجوع الى هذا المحفوظ وهذا بخلاف العكس فان الشك بين الاثنين والثلث لم يحفظ على صاحبه شيئا لانه حفظ الاثنين
مشتركا بينهما وانما حفظ عدم وقوع الرابعة فهو ليس من الصلوة لكونه عدميا وبالجملة فلما كان المحفوظ مما يجب عليه الرجوع ان يرجع اليه امرا
وجوديا من الصلوة لا امرا عدميا وبه يشعر ظاهر المعنى من الاخبار لا يرد على كلام ابي العباس اشكال فان كان ولا يتعلق فيه في ابي ... في
الاخبار والله العالم عليه بعد ثبوت الاستظهار فتحقق مما ذكرنا ان في مسئلة اختلافهما في شكيهما مع وجود الرابطة اقوالا ثلثة الاول هو المشهور بين
المتأخرين وهو هي الشك ومن حكم المتفق لا ... الى الصاحب مما ... بالرجوع كما يرجع الشك الى المتيقن التفصيلي لصاحبه فكما يرجع الشك في الثلث والاربع

الى المتيقن بالاولى تفصيلا فكما يرجع الشاك بين الاثنين مع [illegible] الشاك بين الثلث والاربع المتيقن اجمالا لوقوع الثالثة وان لم يكن عالما بالتعيين
فيبنى على وقوع الثالثة وكذا الشاك بين الثلث والاربع يرجع الى الشاك بين الاثنين والثلث المتيقن بعدم وقوع الرابعة فكل منهما يرجع الى اليقين بحاله
نفيا واثباتا والدليل على ذلك اطلاق قولهم وليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتفاق منهم وقولهم وليس على من خلف الامام سهو اذا لم
الامام فرق ان الشاك بين الثلث والاربع حافظ لوقوع الثالثة وانما لم يعلم انها الركعة التي يكون فيها او قبلها والشاك بين الاثنين والثلث ساه
عن وقوع الثالثة [illegible] كما ان الشاك بين الاثنين والثلث حافظ [illegible] بعدم وقوع الرابعة وان كان [illegible] في وقوع الثالثة [illegible] ساهيا
عن وقوعها وعدم وقوعها [illegible] فعليه الرجوع الى المتيقن ومنه اتضح ما في عبارة الجواهر في مقام منع شمول النص لمثل هذه الفروع
حيث قال انه في المثال المذكور [illegible] الامام [illegible] انه في الكل لم يكن متيقنا [illegible] المأموم [illegible] غير محفوظ منهما [illegible]
وجه الفساد ان المستفاد من النصوص رجوع الشاك الى المتيقن الحافظ وهذا [illegible] في الرجوع لا غير [illegible] كون متعلق اليقين امرا معينا
بحيث يعلم ان كذا ثالثة او ثانية او رابعة فغير مستفاد من النصوص بل النصوص مطلقة من هذه الجهة فتعم [illegible] الصور [illegible]
بالوقوع وان كان التعيين مشكوكا ومنه اتضح عدم الفرق بين كون الرابطة شكا او غيره لتحقق الحفظ المذكور في الصورتين
والحاصل ان المستفاد من النصوص هو كون متعلق الحفظ والسهو نفس النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب فالحافظ منهما
من كان حافظا لتلك النسبة ايجابا او سلبا وكذا الساهي منهما من كان ساهيا لتلك النسبة ايجابا او سلبا الثاني بعدم رجوع الشاك
الى المتيقن اجمالا في جميع تلك الفروع لا يرجع الشاك منها الى الحافظ الاجمالي وهذا هو الذي اختاره في الجواهر في اخر كلامه
المتقدم بل ادعى عدم عموم النصوص والفتاوى لمثله للمنع من الرجوع حيث قال بل المراد من قولهم اذا لم يسه الامام واذا حفظ
من خلفه حفظ عدد الصلوة غير غافل عنها الا انه حافظ قدرا مشتركا وان كان ساهيا بالنسبة الى [illegible] والدليل عليه
ان المتبادر من الحفظ وعدم السهو المدلول عليهما في الاخبار هو الحفظ التفصيلي بان يعلم الحافظ ان كذا ثالثة او رابعة ونحو
ذلك ولا يتم الحفظ الاجمالي فيبقى عموم [illegible] احكام الشك المثبتة لكل من الشكوك الصحيحة والمبطلة وفعل الاحتياط [illegible]
ولذا قال في الجواهر في اخر كلامه المتقدم بعد منع شمول النصوص لمثل ذلك كيف يجترئ على تخصيص تلك الادلة المحكمة وفيه ما عرفت
من ان النصوص والفتاوى مطلقة فلا وجه للتقييد [illegible] المدعى ممنوع اشد المنع فلا بد من تحكيم تلك النصوص على ادلة
الشكوك [illegible] الثالث ما يستفاد من كلام الفاضلين [illegible] في كشف الالتباس [illegible]

بين

بين كون المحفوظ امرا وجوديا من افعال الصلوة وركعاتها او عدميا [illegible] فكما انها [illegible] متعلق الحفظ والسهو
هو افعال الصلوة وركعاتها ومعلوم ان نسبة الحفظ والسهو الى [illegible] ظاهر في حفظ وجوده والغفلة عن وجوده ونحوه
ان الظاهر من الاخبار سيما بعد ملاحظة حكمة الرجوع كون متعلقهما نفس النسبة الى افعال الصلوة وركعاتها وجودا [illegible] ان النسبة
مورد للطرفين فحفظها [illegible] مع حفظ وجود تلك الافعال والركعات وعدمه [illegible] حفظ وجودها [illegible]
فيرجع مع مجرد الحفظ سواء كانت من وجودها او عدمها [illegible] ان في الخبر ليس متعلق الحفظ مذكورا بل المقدر [illegible] هو كون
المأموم حافظا على الامام سهوه واما كونه حافظا لوجود ما شك فيه الامام فلا يدل عليه الخبر اصلا [illegible]
على الامام الرجوع الى المأموم اذا حفظ عليه المأموم الفعل الذي [illegible] او الركعة التي [illegible] ان نسبة الحفظ الى
الفعل او الركعة ظاهرة في حفظ وجودها [illegible] كما لا يخفى فان الممكن [illegible] المتعلق المذكور [illegible] فمقتضى الاطلاق [illegible]
ان المأموم [illegible] بين الثلث والاربع [illegible] عن وقوع الرابعة [illegible] الامام الشاك بين الاثنين والثلث فهو [illegible] عن الرابعة
بل [illegible] بعدم وقوعها فوجب عليه [illegible] الرجوع اليه بمنطوق قوله عليه السلام وليس على من خلف الامام سهو اذا لم يسه الامام [illegible]
المأموم [illegible] الامام عدم سهو الامام [illegible] المأموم [illegible] انه [illegible] في الفرض ان الامام غير شاك في وقوع الرابعة لكونه حافظا
لعدم وقوعها [illegible] فانه شاك في وقوعها فاذا ثبت الرجوع في الفرض ثبت في العكس بالاجماع المركب [illegible] الفقرة
الشريفة [illegible] ان قيل منطوق هذه الفقرة معارض بعموم الفقرة الاولى وهو قوله عليه السلام ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه
لان ظاهر الحفظ حفظ جانب الوجود كما عرفت فمفهومها ان الامام اذا لم يحفظ جانب الوجود سواء حفظ جانب العدم ام لا فعليه
سهو ومنطوق هذه الفقرة ان الامام اذا لم يشك فيما شك فيه المأموم فليس على المأموم سهو سواء حفظ الامام جانب الوجود
او جانب العدم [illegible] الا انه بعد [illegible] عموم [illegible] الفصل يقع بينهما التعارض [illegible] لو سلم التعارض [illegible]
ان جانب المنطوق اقوى من جانب المفهوم كما قرر في الاصول [illegible] ان هذا انما [illegible] التعارض [illegible] العموم المطلق [illegible] المنطوق اقوى
من المفهوم [illegible] تقريره [illegible] وجه يرجع [illegible] التعارض العامين من وجه [illegible] ان الاقوى كون المراد من الحفظ حفظ
جانب الوجود فقط بل المراد الحفظ بالنسبة [illegible] حفظ [illegible] ذلك نقول ان [illegible]

ودعوى العلم بحفظ جانب العدم ايضا فالمقصود انه اذا انفصل احدهما عن صورة العمل فشك لم يبق الشك اذا لم يكن صاحبه شاكا فلذا عمم الحكم فذهب بل قد يقال
ان المناط ليس مجرد عدم كون صاحبه شاكا في الشك بل المناط كونه مأمورا بالمضي اما من جهة اليقين او من جهة الظن او الطريق المعتمد او مجرد رفع
السهو عنه كما في كثير الشك فقد تبر التابع في ذلك فيه بل وفيهما انه لا فرق في الحكم بين الافعال والركعات نظرا الى اطلاق الاخبار ومرجع
بعضهم بان المتبادر منها خصوص الشك في العدد ومحل نزاعهم ما اذا كان الشك شاكا في فعل من افعال الصلوة من غير اخلاله صلوة جماعة فلا يبعد ان
يكون شاكا في ان فعله كذا ام صدر منه وعن الامام مثله ام لا فاذا كان الشك مختصا به فلا اظن احدا يلتزم بجريان حكم المذكور فلو كان المأموم
متيقنا بان الامام تشهد وشك انه ايضا تشهد ام لا فلو كان الحق ما قلنا وجب عليه التشهد فلا يكون تشهد الامام له اذ حصل له الظن بالتشهد
فيكون متبعا من هذه الجهة بل محل النزاع في المسئلة الشك في الركعات المختص بهم فيما اذا كان الشك مشتركا فلو كان المأموم سهوا
وشك في الاثناء وانه كالساهي قام بركعة حتى يكون في الثالث او الركعتين حتى يكون في الثانية فهو شك بين الاثنتين والثلث في هذه الجهة مع علمه
بان الامام في الرابعة قطعا فحفظ الامام لا يؤثر في حق المأموم هنا بل وظيفة الرجوع الى حكم الشك نفسه وكذا لو كان جاهلا وشك في انه
فعل الثالثة ام لا مع علمه بان الامام فعلها فعلم الامام لا يؤثر في حقه ههنا بل هو شك بين الاثنتين والثلث فيجري عليه حكم الشك والحاصل
ان المستفاد من الادلة ان الشارع اراد عدم الانفصال بين اجزاء صلوة الجماعة من حيث انها جماعة ومن ثم ارجع الشاك الى الحافظ منهما
فلا يبعد ان يكون ان كان شاكا فيما فعلوه جماعة لا في خصوص ما فعله فاذا علم ان الامام ركع وهو في الهوي للسجود وشك في انه ركع ام لا
فليس له ان يرجع الا اذا حصل له الظن بانه ركع من جهة الظن الحاصل له من جهة حفظ الامام فظهر مما ذكرنا ان محل الكلام في الشاك مختص بما
تعلق الشك بهيئة الجماعة كما اذا شك المأموم في وقوع السجدة وعدمه بالنسبة الى الكل فعند ذلك اذا ظهر له ان الامام فعلها او تركها
من جهة فعله الكاشف عن ذلك بان تشهد او قام فيتبع المأموم متابعته وعدم الالتفات الى شكه اما اذا لم يتعلق الشك بهيئة الجماعة بل اختص
به فلا يظهر من الادلة ولا من كلمات الاجلة وجوب المتابعة وهذا المعنى يتصور على قسمين احدهما ما اذا تعلق الشك بما هو مختص بالمأموم
وليس فيه متابعة كما لو كان المشكوك فيه التشهد الذي هو مختص بالمأموم في مقام يجب عليه التشهد وعلى الامام القيام كالمسبوق بركعة
فاذا شك في انه تشهد ام لا والحاصل في الاثناء عدم التشهد فعليه ان يتشهد ثم يلحق بالامام ولعل هذا في غاية الظهور ثانيهما ما اذا تعلق
بما يجب فيه المتابعة كالركوع والسجود ولكن الشك فيه غير متعلق بهيئة الجماعة كما اذا علم ان الامام وباقي المأمومين سجدوا السجدة الثانية ولكنه
شك في انه سجدها ام لا ففي هذه الصورة ايضا يجب عليه ان يسجد الثانية ويلحق بالامام بعده ولا يكون تركه السجود بزعم انه [illegible]

حفظ الامام والحاصل انه لم يظهر من الادلة رفع حكم الشكوك المختصة لغير المتعلقة بهيئة الجماعة بل المتابعة تحت ادلتها من غير فرق بين الافعال
والركعات وبين ما تجب فيه المتابعة وما يختص بالمأموم واذا ظهر لك ذلك فالاقوى هو القول الاول وانه لا فرق في الحكم المذكور
بين الركعات والافعال فلو شك في عدد السجدات شكا متعلقا بهيئة الجماعة فهو كالشك في الركعات فيجب على الشاك الرجوع الى
الحافظ وجميع ما ذكرنا في مسئلة الشك في الركعات من رجوع الظان الى المتيقن والشاك الى الظان والمأموم الشاك الى الامام المتعدد
بالرجوع الى الذاكر من المأمومين ورجوع غير كثير الشك الى الكثير الشك جار هنا من غير فرق ويدل على ذلك مضافا الى ما سمعت من اطلاق الاخبار
الاخبار اذ ظاهرها عدم الفرق وكيف يمكن الفرق بينهما في قوله لم يسه الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه سهو بعد انه كما ترى
شامل للشك المتعلق بالافعال والركعات وكذا في قوله ليس على من خلف الامام سهو اذا لم يسه الامام ودعوى ان
المتبادر هو الشك في الاعداد لا الافعال لان [illegible] هذا مختص بما ذكرنا من تعلق الشك بهيئة الجماعة بما هو مختص بالمأموم
ولا يشمل نفي خاصة وان وجب فيه المتابعة لان هذه الصورة لا يخطر بالبال اصلا فضلا عن شمولها تحت اطلاق الادلة بل الادلة
كلها في مقام بيان ان احدهما اذا كان حافظا على الاخر من جهة فعله وحركته وسكونه فلا سهو له فرد ذلك الى ما يستفيد الا اذا كان المأموم
فلا شك كما في فعل الكل ثم انكشف له من فعل الامام انه حافظ ليس بشاك ففي ذلك يجب عليه ان لا يعتني بشكه ويتابع الامام فلو كان
شاكا في فعل نفسه مع علمه بان الامام اوقعه فعدم الاعتناء بالشك لا وجه له الا اذا شهد الامام شهادة لكنها الاخذ بها من باب البينة
فذلك الفعل كما اوقعه وهذا غير مستفاد من الاخبار لان ظاهر الحفظ عليه هو الحفظ الفعلي الذي يكون امارة على وقوع الفعل المشكوك فيه
من حيث انه من جهة اتحاد الهيئة فلا يبعد ان يكون الشك متعلقا بتلك الهيئة [illegible]
يجعل المأموم انه شك في فعل نفسه مع علمه بان الامام وسائر المأمومين اوقعوا الفعل بانه يفيد او قطع من جهة كونه من ادلة الامارات
محل الاقتداء والمتابعة لكن هذا ايضا يحصل فيما يجب فيه القدوة ولا فيما يختص به وكيف كان فكلما انقلب الشك الى الظن بالوقوع
فهو متبع بناء على اعتبار مطلق الظن في الافعال كما هو المختار والمشهور كما ان يكون اتفاقا كما في بعض العبارات فيضمحل بها الظن
في مثل المقام كما ترى النص صريح فيه وواحد من الاصحاب بانه لا فرق في الحكم المذكور بين المأموم على ما ذكرنا او ما قيل ذكرا او انثى
او خنثى وسيأتي في بعض العبارات من رجوع الى المأموم الفاسق او الانثى والخنثى ولا وجه له بعد اطلاق الاخبار وشمولها
فرق ان الاصل على كونه مأموما [illegible] صحة الايتمام وشرعيته صلوة من خلفه وقبله او لم يكن في الاخبار [illegible] فظهر

ولا فهو كالأجنبي سواء بل هو هو كما لا يخفى التاسع الملحق به عدم الفرق بين كون المأموم بالغاً او صبياً وصرح افرادنا بالفرق بينهما لكن
صبياً لا يتبع حفظه في حق الامام الّا اذا افاد الظن فيتبع كما لو افاده اخبار الأجنبي ولو كان مميزاً وتوقف بعض في اتباع الظن الحاصل من حفظ الصبي
نظراً الى انّ هذا الظن كالظن الحاصل في الكلام حيث انّ الشرع لم يعتبر عبارته والحق ما اشار اليه بعض المحققين من ابتناء المسألة على شرعية
عبادات الصبي المميز وعدمها فان قلنا بالاول فلا فرق بين الصبي المميز والبالغ فيرجع اليه ولو لم يحصل الظن لدلالة الأدلة اذ فقد [illegible] آخر يعم
حقيقة [illegible] الاشكال في عموم الدليل له من جهة احتماله كما ترى [illegible] من جهة انّ [illegible] يشمل [illegible] المميز [illegible] مع كونه [illegible]
الفقيه وان قلنا بالثاني فالحق ما صرح به الجماعة من انه لا يرجع اليه الّا اذا افاد الظن فلا فرق بين المميز وغيره بل هم ما [illegible] الظن فما ذكره بعض
من منع اعتبار قوله ولو افاد الظن في الكلام كما ترى [illegible] الحجة في الكلام نفي العصمة للاخبار وعدم الاعتبار للعبارة في نظر الشرع واما الفرق
بين المميز وغيره فهم ما [illegible] اعتبار الظن هو الدليل على عدم جواز الرجوع اليه في صورة عدم الظن بناء على عدم شرعية عباداته
الدليل على جواز الرجوع كما في الأجنبي بل هو هو فلا يتوجه عليه انه مأموم [illegible] العاشر في حكم ما يتعلق بالسهو من الشيء والسهو عند المعنى انما
ان يكون [illegible] فيهما كما اذا انسيا معاً القراءة او الاحد السجدتين او التشهد او ركناً من الاركان كالركوع او السجدتين او غيره كالتسبيح
والقيام وامثال ذلك من افعال الصلوة واقوالها واما ان يكون مختصاً بالامام واما ان يكون مختصاً بالمأموم فالمسائل ثلثة الاولى السهو المشترك
بينهما فنقول انه كما لا خلاف في انه اذا اشترك السهو فعليهما ما يتدارك في المحل او قضاء ما يقضى وسجود السهو فيما فيه سجدتا السهو
ويبطل الصلوة اذا كان المنسي ركناً فقد تجاوز محله وعند هذا فلا قضاء المنسي وبالجملة حالهما كما يختص الاحد فعليهما ما عليه على التفصيل
في باب القضاء فما يتدارك يتداركه بنية الائتمام اذا لم يحصل ما يوجب الانفراد ولم يطرأ ما يبطل الجماعة واما قضاء المنسي فيحصل فيه ان
المأموم يجرى اياه مع الامام بنية الائتمام او بنية الانفراد ولعل الاقل ظاهر الدليل فيبقى الانفراد وكذا الحال في سجدة السهو فلعل
ظاهر بعض عبارات انه لا سهو في حق المأموم اذا سها الامام والامام يحمل او ما عن خلفه ومفهوم اذا سجد الامام انه يسقط عن المأموم فعلى تقدير ما تقدم لا يخرج
بما دل من الاخبار على وجوب سجدتي السهو على المأموم ووجوده مختص بصورة اشتراك السهو مثل ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن عمار بن موسى [illegible]
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن سجدتي السهو هل فيهما تكبير او تسبيح قال لا انما هما سجدتان فقط فان كان الذي سهى هو الامام كبر اذا سجد واذا رفع
رأسه ليعلم من خلفه انه قد سهى وليس عليه ان يسبح فيهما ولا فيهما تشهد بعد السجدتين وظاهر ان المراد من اعلام الامام بالتكبير متابعة المأموم
له في سجود السهو ولا فائدة في الاعلام ولا يكون الا اذا كان موجب السجدة مشتركاً فيه فتدبر الثانية في السهو المختص بالامام فلا اشكال في فعله المنفرد

من المتدارك

من المتدارك في المحل وقضاء المنسي فيما يقضى وسجود السهو فيما فيه ذلك وهذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف فيما اجده واما المأموم
فلا خلاف في ولا اشكال في انه لا يتدارك ما نسيه الامام والمحل باق بل ينتقل في حقه التدارك مثلاً اذا نسي الامام
السجدة الثانية والامام قام سجدها بزعم الائتمام فكيف يسجد الامام [illegible] لا يعدل انه يقول انه يجب على المأموم ان يسجد الثانية
متابعة للامام بل لو فعله كان زيادة عمدية وكذا لا اشكال في انه ليس على المأموم قضاء ما نسيه الامام فيما يقضى بل
لا معنى للقضاء كما انه لا معنى للتدارك في حقه لان المفروض انه اتى به في الصلوة فلو فعله كان لغواً محرماً واما
سجود السهو ففيه خلاف فالمشهور بين الاصحاب كما في غيره اختصاص سجود السهو بالامام دون المأموم وحكي عن
الشيخ في المبسوط والحلي في السرائر وابن حمزة في الوسيلة انه يجب على المأموم متابعته في سجود السهو وظاهرهم المتابعة بنية الائتمام
والمشهور هو المنصور لان الاصل الخالي عن المعارض كما ستعرف مضى ضعف دليل الخصم حجة الشيخ ومن تبعه امران احدهما
ما دل على وجوب المتابعة وفيه اوّلاً منع وجوب المتابعة الا في الصلوة وسجدة السهو خارجة عن حقيقة الصلوة وثانياً انه لا يجري
في بعض صور المسئلة لان الشيخ قد صرح بوجوب سجدتي السهو على المأموم فيما اذا لم يسجد الامام سجدتي السهو اما سهواً او عمداً
ومعلوم عدم امكان المتابعة ح وكذا لا يمكن في صورة اخرى ايضاً وهي ما اذا كان الامام سابقاً بركعة مثلاً فنقل ما يوجب سجدتي
السهو في موضع لا متابعة فتم الامام فسجد سجدة السهو وقد صرح الشيخ في هذه الصورة ايضاً بوجوب سجدتي السهو على المأموم
بعد ذلك مع انه لا متابعة هنا وثانيهما ما رواه الشيخ عن عمار بن موسى في الموثق قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يدخل
مع الامام وقد صلى ركعة وسها الامام كيف يصنع الرجل قال اذا اتم الرجل الامام فسجد سجدة السهو فليسجد الرجل الذي
دخل معه واذا قام وبنى على صلوته واتمها وسلم سجد الرجل سجدتي السهو والاستدلال به ما ذكره الشيخ ظاهر
الدلالة الا انه غير صحيح لان عمار بن موسى فطحي كما في الفهرست فطحي لكن شهد جماعة بانه ثقة في روايته فالخبر موثق
لكن المشهور على خلافه مع ان مضمونه موافق لما هو المشهور بين العامة بل يعرف من ان مضمونه مذهب فقهاء الجمهور كافة
فلا دليل على اعتباره مع انه محمول على صورة اشتراك السهو ولهذا اشتمل الاخبار في عليه على الحكم فلا يترك الاصل

الثالثة في السهو المختص بالمأموم لا خلاف ظاهراً في انه لا يجب على الامام شيء كما صرح به في ى وجمع اخرون ويدل عليه الاصل ولا

في انه يجب على المأموم تدارك المنسي في المحل بل قد يقال انه اذا دخل في ركن سهوا بزعم دخول الامام فيه فان لحقه مع الامام

الامام وجب تدارك المنسي ولا يقدح في ذلك الدخول لشمول الاخبار الاتية للفرض غير معلوم سيما في الاخير [illegible]

نعم ثمرات ما يوجب تدارك المنسي عندهم تجاوز المحل واما قضاء المنسي فالمشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا وجوبه عليه كما

صرح به في كرة وق والمنسوب الى المحقق الثاني لعموم ما دل على القضاء [illegible] سيما في الاخير

السهو خلافا للمحقق في المعتبر حيث صرح بانه لا قضاء عليه فيما يوجب القضاء كنسيان التشهد والسجدة الواحدة واما سجود السهو فالذي

ذهب اليه جماعة منهم العلامة في ى ويه ولف وكرة انه يجب عليه موجبه ونقل بعضهم انه المشهور وفي الرياض انه الاشهر بين

المتاخرين لكن في الجواهر اني لم اعثر على مخالف قبل العلامة في الكتب المذكورة ونقل عن الشيخ في المبسوط وجمل العلم والعمل

والمصباح وف وعن الصدوق في المقنع والفقيه وثقة الاسلام في الكافي وابي العباس في موضع من الموجز والصيمري في كشف

الالتباس والشهيدين في الموجز والمقاصد العلية بل عن المحقق والعلامة انه لا سهو على المأموم حتى اذا فعل ما يوجب السجود

لا يجب عليه وفي كشف الالتباس نسبة هذا القول الى الشهرة بل عن الخلاف الاجماع عليه والمعتمد هو القول الاول لنا مضافا الى عموم

ما دل على وجوب سجدتي السهو عند تحقق موجبه بعض الاخبار الخاصة مثل صحيح عبد الرحمن بن الحجاج سئلت ابا عبد الله عليه السلام

عن الرجل يتكلم ناسيا في الصلاة يقول اقيموا صفوفكم قال يتم صلاته ثم يسجد سجدتي السهو فقلت سجدتا السهو قبل التسليم هما او بعد

وخبر منهال القصاب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسهو في الصلاة وانا خلف الامام فقال اذا سلم فاسجد سجدتين ولا تهب

حجة القول الثاني على ما حكى عن الشيخ ره ايضا اخبار مثل حسنة حفص بن البختري ورواية محمد بن سهل عن الرضا ومثل ما رواه ايضا

في باب فضل المسجد [illegible] عن عمار الساباطي في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الرجل ينسى وهو خلف الامام

ان يسبح في السجود او في الركوع او ينسى ان يقول بين السجدتين شيئا فقال ليس عليه شيء وعن عمار ايضا في الموثق عن

ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن رجل صلى خلف الامام بعد ما افتتح الصلاة ولم يقل شيئا ولم يكبر ولم يسبح ولم يتشهد حتى سلم

فقال عليه السلام قد جازت صلاته وليس عليه اذا سها خلف الامام سجدتا السهو لان الامام ضامن لصلاة من خلفه واجاب

العلامة ره عن رواية حفص باستضعاف السند وبانه محمول على الشك في العدد وعن خبر [illegible] في الاقل [illegible]

قوله ليس على الامام سهو واجاب عن الثاني بالحمل على الوهم في العدد وعن الثالث باستضعاف السند وبالقول بالموجب ومن الرابع

باستضعاف السند وبالمعارضة بما دل على نفي ضمان الامام كرواية ابي بصير بسند فيه ضعف عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ايضمن

الامام الصلاة فقال لا ليس يضمن ورواية الحسين بن بشير عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل يضمن القراءة خلف الامام فقال لا

ان الامام لا يضمن والتحقيق ان هذه الاخبار غير دالة على ما عدا رواية عمار ويمكن الجمع بينها وبين ما دل على وجوب السجود

بوجهين احدهما حمل رواية عمار على التقية لموافقته للعامة بل في ى انه الذي عليه الجمهور الا مكحولا وثانيهما حمل ما دل على وجوب

السجود على الاستحباب نظرا الى ان دلالة رواية عمار على نفي الوجوب اظهر من دلالة الخبرين السابقين على الوجوب والمسئلة لا تخلو من

الاشكال الا ان الاظهر لعدم وجوب السجود لان ما دل عليه اصح سندا من خبر عمار بل قد عرفت ان العلامة استضعفه لكن في سند

البختري الذي لا يروي الا عن ثقة بل في خبر عمار من المسامحات ما لا يخفى فالاولى حمل رواية عمار على التقية لا ذكر وفي حمل رواية

المتقدمة دلالة ما على الحكم وهو وجوب السجود مخالف للعامة فتم ومثل القا [illegible] مع ان المختار من الامام

الموافق للاخبار فتدبر قوله ره الهادي لا سهو في النافلة ولا حكم للسهو مع كثرته قلت الظاهر [illegible] كثرة الشك

في زوال الحكم مع الكثرة اذ يمكن ان يلحق الظن والوهم في ذلك بل القطع ايضا فلا حكم لها مع الكثرة بل النسيان كذلك اي القطع

كثير القطاع كالظن بالظان والوهم بالوهام والشك بالشاك ومن اقسام كثير السهو فهنا مسائل الاولى من خرج قطعه

عن عادة الناس فهو على اقسام لانه اما القطع كثيرا فيما لا يقطع به او القطع بخلاف او فيما يظنون خلافه او فيما يشكون فيه وعلى الجميع اما

ان يكون قطعه متعلقا بالتكليف اي موجبا له او يكون متعلقا بموضوعه كل ذلك اما في باب الصلاة او في غيره عبادة كان ذلك الغير ام لا

والحكم في الجميع عند نفسه حكم غيره من القاطعين فهو يرى تكليفه بما يقتضيه قطعه سواء اشتمل الى حجة او لا اذ قطعه معتبر عنده بحكم العقل وليس اعتبار

قطعه في حقه كاعتبار سائر الامارات الشرعية بالدليل الشرعي من الكتاب والسنة او الاجماع فلا يقال ان المتبادر مما دل على

اعتبار القطع هو قطع غيره ممن لا يكون قطعه على خلاف ذلك لما عرفت من انه لا دليل لاعتباره والاطلاقات سنة او كتابا بل

وجه اعتباره الا حكم العقل المستقل به اذ لولاه لزم عدم الاشكال الا برفعه سيما الشكل الاول او التالي المطلوب لتقدم [illegible] بما ذكره

في الاصول في باب حجية القطع وانما اعتبره ولولا ما علم من اعتبار سائر الحجج لكان وسطا في الاشكال لا يكون غيره كذلك وليس كذلك بالضرورة

فيما ذكرنا فاذا ثبت انحصار دليل اعتباره بالعقل فهو يستقل بفرقة العقل بين [illegible] القطع لا من حيث الاسباب ولا من حيث المواد

القاطع كما حقق هناك ايضاً واما الظن فهو [illegible] فلا [illegible] على الوجه الكلي [illegible] لموارد الاحكام فان وجدت قطعاً بحجية غير الظن
من الامارات الباقية فهو وسيله وان وجدت قطعاً بامارة فعليك ارشاده وردعه عن [illegible] باي حيلة تقدر اذ يجب في مثله الارشاد وان
كان من الموضوعات [illegible] اذا وجدت قطعاً [illegible] او [illegible] مع عدم كونه كذلك
في الواقع بل لا اختصاص لهذا الحكم اعني الارشاد بالنسبة اليه بل هو جار في حق مطلق الجاهل المركب فان لم يكن قطعاً وان وجدت
قطعاً بعدم [illegible] من الاخبار فان كان الخبر الصحيح معتبراً فهو وسيله وان وجدت قطعاً بعدم [illegible] من الاخبار فان
لم يكن معتبراً فكذلك وان كان الصحيح معتبراً دون الضعيف فعليك بارشاده في الثاني دون الاول وان وجدت قطعاً بما هو خلاف ما عند
الناس [illegible] انه يخطي وسيله الا ان يكون المورد مما يعتبر فيه وصف الظن وهو غير حاصل في حق هذا القاطع اذ [illegible]
فلا يتحقق [illegible] عندهم نعم لو كانت الحجة تمام الظن النوعي كما لو قلنا به في حجية الاخبار فالكشف بحجية الظن النوعي بالعدد وكان
وجه فقد تبين وان وجدت قطعاً بما هو مشكوك عندهم فان كان حكم الشك رفع التكليف كما لو كان قطعاً بنجاسة ما هو مشكوك النجاسة
فيجب ردعه مهما امكن وان كان قطعاً بطهارة ما هو مشكوك الطهارة والنجاسة فيخلي وسبيله اذ حكم الشك القاطع عدم الاختيار
وان وجدت قطعاً بما هو موهوم فليلاحظ حكم عدم القطع وليعرف اليه ويحال انه يجب عليه غيره فرضه كغير القاطع فان كان وجب [illegible]
فهو والا فلا يتعرض له الثاني في حكم من خرج ظنه عن العادة فيظن كثيراً في مقام يشك فيه الناس او يقطعون بالخلاف
وحكمه حكم الشك لوجهين احدهما ما يظهر من بعضهم من ان دليل اعتبار الظن غير منصرف اليه فالاصل عدم اعتباره فيعامل معه معاملة
الشاك فلو ظن في مقام الشك بين الثلث والاربع بالثلث او الاربع وجب عليه ترتيب حكم الشك من البناء على الاربع
والاحتياط وهكذا وكذا الظن بما يشك فيه قبل تجاوز المحل وجب عليه الاتيان بالمشكوك فيه ثانيهما فحوى ما دل على عدم
الشك كثير الشك وقاعدة نفي الحرج فيما يوجب ظنه الكلفة فلو لم يجز على وجوب شيء او حرمته وظن بعدم وقوعه كرما الظن
عدد من عادة فلا عبرة به بناء على اعتبار الخبر من باب الظن الشخصي بالقدر الثالثة والرابعة في الشاك والواهم امّا الواهم فلا ارى
به من يتوهم ولا يحصل له القطع فائدة وحكمه عدم الاعتناء بوهمه فيلحق بالقاطع واما الشاك فلا عبرة بشكه في الجملة اجماعاً وتدل
عليه الروايات المذكورة الآتية وامّا ما ادعاه بعض اصحابنا المتأخرين من عدم شمول ادلة الشك لانصرافها الى الغير فالاصل عدم ترتب احكام الشك
على شكه وفيها ان ذلك مع اقتضاء المنع بسبب الانصراف مع كونه من الافراد النادرة فيه لا ملازمة بوجود خروج شكه عن العادة لا يوجب
ذلك مع كثرة وجود الشاك [illegible] وكونه بعض افراده كما لا يوجب كون مطلق الشاك كذلك واما من جعله ادلة الشكوك

الاسفل في الشك في الافعال قبل تجاوز المحل فلو سلم ذلك لزم منه شمول الاستصحاب لمن خرج عن الشك القطعي بالشك مع الكثرة وليس كذلك
اذ ذلك من اجل دليل حاكم على اعتبار الاستصحاب وثانياً لو سلم القصور فاقصى ما يلزم من ذلك خروج هذا الرجل عن عنوان الشاك ولحوقه بالقاطع
فاذا فرضنا كونهم ظانين او قاطعين بالخلاف لا يمكن اجراء حكم الظن او القطع في حقه بعد ان غرضهم من نفي حكم الشك في حق
ترتيب احكام الظن عليه وانه اذا كان شاكاً بين الثلث والاربع وكان هناك امارة توجب الظن بالخلاف عادة فالحكم بان هذا
معناه انه يبني على وقوع المشكوك فيه لا انه يبني على الاقل ويتم ركعة كما هو مقتضى الدليل وكان ما في صدر الخبر الصحيح مع انه ظن
عند الاغلب يجب عدم الاعتبار بناء على اعتباره من باب الظن الشخصي لعدم حصوله وهو مناط الاعتبار لا لانه يبني على عدم الاعتبار
كما هو مقتضى الاخبار التي فيها الاخبار المستفيضة مثل ما رواه الكليني والشيخ باسناده عن احدهما في الحسن بابراهيم بن هاشم عن زرارة
وابي بصير قالا قلنا له الرجل يشك كثيراً في صلاته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه قال يعيد قلنا فانه يكثر عليه ذلك كلما اعاد شك قال
يمضي في شكه ثم قال لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلاة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا
يكثرن نقض الصلاة فانه اذا فعل ذلك مرات لم يعد اليه الشك قال زرارة ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم ومثل ما رواه
الشيخ باسناده عن محمد بن مسلم والكليني في الصحيح عن ابي جعفر قال اذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك فانه يوشك ان
يدعك انما هو من الشيطان وفي رواية لعدد ركعة بدل قوله فامض فيه ومثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن سنان والظاهر انه عبد الله انه
عن غير واحد عن ابي عبد الله قال اذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك وعن عمار بن ابي [illegible] في الحلق من ابي عبد الله عليهم السلام في الرجل
عليه الامر في الصلاة فيشك في الركوع فلا يدري اركع ام لا ويشك في السجود فلا يدري اسجد ام لا فقال لا يسجد ولا يركع ويمضي في صلاته
حتى يستيقن يقيناً وروي الفقيه ونحو ما عن الرضا قال اذا كثر عليك السهو في الصلاة فامض على صلاتك ومثل ما رواه الشيخ وعن ابي الفضل
بن ابي [illegible] في الصحيح قال قلت له لا ابي عبد الله اسجد ثم استيقن ما لا ادري ركعت ام لا قال بلى قد ركعت فامض في صلاتك فانما ذلك من الشيطان
وعن ابي بصير عن ابي عبد الله قال لا سهو على من اقر على نفسه بالسهو ويدل على ان المراد من السهو هو الشك عن المأتي به وعن العلة
عن نسبة الوجود والعدم الى الشيء التي تولد منها الشك فالمعنى ان من اقر على نفسه بالغفلة وانه يتفق له ان يأتي بشيء ثم يغفل عنه فيحكم فلا حكم
لشكه والعلم بالغفلة غير الحال الذي فيه يشك كثيرة وبكثرة الشك ولذا ذكر الخبر في الوسائل في هذا الباب وربما استدل بعضهم مضافاً
الى ما ذكر بقاعدة نفي الحرج كما في الذكرى حيث حكم بعدم وجوب سجدتي السهو وسقوطها دفعاً للحرج وربما ناقش في ذلك بل ونفى الدلالة

بأن غاية دلالتها الرخصة في عدم ترتيب آثار الشك عند الكثرة دون العزيمة التي هي مدعى الاصحاب بل في كلام بعضهم حيث اشتمل كون عدم الالتفات
لكثير الشك رخصة فيجوز العمل على مقتضى الشك فيبطل في ان كان في المحل مثله ويفعل في صورة التخيير بين البناء على وقوع المشكوك فيه وعلى الاقل
واتمام صلوته وبين هما اختار المولى الاردبيلي التخيير بين البناء على الاكثر الا اذا استلزم فساده فعلى الاقل واتمام صلوته وجها بين البناء
على مقتضى الشك ان فسادا ففساد وان احتياطا فاحتياط وفي حيرة ولو الى بعد الحكم بالكثرة بما شك فيه فالذي ترجح [illegible] من الاصحاب
بطلان صلوته [illegible] زيادته في الصلوة [illegible] ان كان الامر بالمضي على سبيل الايجاب ففيه اشكال الا يجوز ان يكون من باب الاستحباب
او الترخيص [illegible] اقول بعد المسامحة على ان مفاد الاخبار هو الترخيص في عدم وجوب ترتيب آثار الشك عند الحكم بالكثرة كان مقتضى ادلة
نفي الحرج ايضا ذلك [illegible] بالتخيير وجواز ترتيب آثار الشك بعد انتفاء الوجوب التعييني يحتاج في اثبات الوجوب
التخييري الى دليل [illegible] ان المستفاد من الاخبار هو سببية [illegible] حكم الشك كما احتمل في خبره وان كان مع ملاحظة هذا [illegible]
ان مقتضى قولهم اذا شككت بين الثلث والاربع فابن على الاربع ثم احتط بركعتين من جلوس هو وجوب ذلك عينا فقضية نفي الاخبار المذكورة
رفع هذا الوجوب التعييني ولا دليل على مشروعيته حينئذ اذ ليس هناك [illegible] مستقلان يبقى احدهما بعد انتفاء الآخر فيقال ان غاية [illegible] نفي الحرج
نفي العينية ويبقى اصل المشروعية هذا هو اجمال الكلام في دفع المناقشة المذكورة واما تفصيله فهو ان حمل كثير من الاخبار على الترخيص وان امكن
كالمتضمنة للامر بالمضي في الوهم او على الصلوة او للنهي عن الاعتناء بالعمل المشكوك فيه نظرا الى ورود الامر [illegible] الحظر [illegible]
وجوب الاتيان بالمشكوك فيه [illegible] ادلة الشكوك [illegible] الامر والنهي [illegible] الترخيص [illegible] فلا يمكن حمل الامر [illegible]
ولا النهي على التحريم الا انه غير ممكن [illegible] بعضها كصحيح فضيل بن يسار فان ظاهر الاخبار [illegible] الحكم الظاهري الذي [illegible] فاعادة المشكوك قبل
تجاوز المحل [illegible] المراد به هو البناء على وقوع المشكوك فيه [illegible] وبعد حمل الخبر على كثرة الشك [illegible] قوله [illegible] فانما يصنعه
الدالة على الاستمرار التجددي وقوله انما ذلك من الشيطان ولانه لو حمل على ظاهره وهو الاطلاق ولم تقييده بكثير الشك كان
مخالفا للنص الدال على [illegible] الشك في الركوع باتي ما لم يسجد كما هو المقدم به في صحيحة اسمعيل بن جابر بقوله ان شك في الركوع
بعدما سجد فليمض لظهوره او صراحته في ان السجود [illegible] للغير المدخل فيه ودعوى تعارضهما مع صحيحة فضيل فيجمع بينهما
بالتخيير كما قربه في [illegible] طرح لكلام الظاهر [illegible] لا يمكن ان يحمل على الرخصة لان قوله بلى قد ركعت ليس
امرا ولا في قوة [illegible] يحمل على الترخيص والاباحة نظرا الى وقوعه مورد توهم الحظر [illegible] بل هو اخبار بامتثال الحكم

الظاهري

الظاهري وجعل قوله بلى قد ركعت في قوة قوله فامض على صلوتك ثم حمل الامر المذكور على الترخيص كما ترى
في البعيد ايضا ادلة الشكوك مختلفة اذ بعضها يدل على وجوب الاعادة وبطلان الصلوة عند تحقق الشك كادلة
الشكوك المبطلة كقوله ليس في الاوليين ولا في الفجر ولا في المغرب سهو وقوله عشر ركعات ليس فيهن وهم الى غير
ذلك [illegible] الشكوك [illegible] المعاندة بين الشك وصحة الصلوة المشكوك فيها وهذه كما ترى [illegible]
كحمل الامر بالمضي الوارد في الاخبار المتقدمة على الترخيص او النهي على رفع الوجوب وبعضها يدل على البناء على
وقوع المشكوك فيه مثل ادلة الاستصحاب في صورة الشك في الافعال قبل تجاوز المحل فلو حمل الامر بالمضي في اخبار
على الترخيص بحيث يكون المكلف مخيرا بين المضي والبناء على وقوع المشكوك فيه وبين العمل على ما يقتضيه الشك
وهو البناء على الاقل للاستصحاب لزم استعمال النهي في اخبار الاستصحاب في المعنيين [illegible] في المقام
واللزامي في غيره وهو كما ترى وبعضها يدل على البناء على الاكثر مع صلوة الاحتياط كما في الشك في الاخيرتين
وحمله على التخيير ايضا خلاف الظاهر من دون قرينة الا ان يعارض اخبار الطرفين وهو بمجرده غير واف في اثبات التخيير
كما لا يخفى فتحصل من جميع ما ذكرنا في رد هذا القول ان الاخبار الواردة في المقام او الاخبار الواردة في الشكوك كلها ابية
عن ذلك اما الاخبار الواردة في المقام فلوجهين احدهما ان بعضها يدل على وقوع الامتثال بالحكم الظاهري وبعضها يدل
على ما لا يمكن اجتماعه مع ارادة الرخصة كالتعليل بانه من الشيطان فلا يجوز اتباعه كما هو لازم القول بالتخيير وثانيهما
مقتضى هذه الاخبار هو جواز البناء على وقوع المشكوك فيه في بعض الصور مع عدم صلوة الاحتياط وجواز المضي وعدم
الابطال في بعض الاخر وجواز سجود السهو في بعضها ففي الصورة الاولى اذا ثبت جواز ترك الاحتياط فلا دليل
على مشروعيته بعد ذلك اذ مقتضى التعليل بانه من الشيطان عدم ترخيص الشك في صلوة الاحتياط كما لا يخفى
الوسواسي في ذلك فلا يمكن حمل الامر الوارد في الاخبار على الارشاد لغير المنافي لفعل الاحتياط احرازا للواقع
وفي الصورة الثانية اذا ثبت جواز المضي وصحة الصلوة فلا دليل على جواز الابطال بعد ان الاصل حرمة الابطال كما هو

مقتضى العمومات وفي الثالثة اذا ثبت جواز ترك السجود فهو دليل على شرعيته بعد ان الاصل في العبادة عند عدم الدليل
هو الحرمة لكونه تشريعا ومنه انقدح فساد ما ربما يتوهم من ان الاصل في المسألة هو التخيير لدوران الامر بينه وبين التعيين
وجه الفساد اما اولا فلان مورد هذا الاصل هو غير العبادة اذ يكفي في القطع بعدم مشروعية العبادة مجرد الشك فيها
مع انه بعد الحكم في الشكوك المعلقة بجواز المضي وصحة الصلوة لا دليل على جواز الابطال المحرم نصا وفتوى بل الاجماع نظير
دوران الامر بين المحرمة وتقديم جهة الكاف في الحكم بعد بها الشك كما قرر في محله واما ثانيا فلمنع ان الاصل في الدوران المذكور
هو التخيير بل الاصل التعيين كما حقق في محله واما ثالثا فلان الاخبار الواردة في باب الشكوك فلان بعضها خال عن الامر
بل الاعلى تنافي بين الشك وصحة الصلوة فلا يمكن حمله على الرخصة وبعضها الاخر وان اشتمل عليها الا ان الامر فيه
جاء من قبل بطلان الصلوة بالشك كالامر بالاعادة وبعضها يشتمل على البناء على الاقل للاستصحاب المنافي للحمل على الرخصة كما في
وبعضها يشتمل على البناء على الاكثر مع صلوة الاحتياط وبعضها يشتمل على وجوب سجدتي السهو وهذان القسمان وان كانا ظاهرين
للحمل على الترخيص الا انه لا دليل عليه بعد ما عرفت من خلو اخبار الباب من اسم عنه وذلك لما سبق من انه خلاف الظاهر يحتاج
قرينة عليه سوى تخلية الخصم من اخبار الباب فلان ابتنت امتناع ذلك فيها فكيف يحال عليه ثم ان الاخبار المذكورة مختلفة
قد يتوهم دلالة بعضها على ذلك كما نبه عليه في الجواهر مثل قوله ع في صحيح زرارة وابي بصير بعد حيث قالا قلنا له
الرجل يشك كثيرا في صلوته حتى لا يدري كم صلى وما بقي عليه وهذا البحث المقصود منه بيان حكم كثير الشك اذ لا اعادة مع كثرة
الشك بل هو جواب عما ذكره ثانيا بقوله حتى لا يدري كم صلى ومعلوم ان تحقق الشك مع اغلب الاوقات لا يجعله كثير
الشك الذي لا اعتبار بشكه بعد ان كثير الناس يشكون في اكثر الاوقات فليس كل من كثر شكوكه كثير الشك ويحتمل
ان يكون المراد بكثرة الشك كثرة اطرافه بقرينة قوله ع حتى لا يدري الخ وهو ايضا خارج عن المقام وكيف كان فصدر هذا الخبر
لا دلالة فيه على حكم كثير الشك اصلا فعلى هذا يسقط ما توهم بعض من ان هذا الخبر يدل على مقالة الاردبيلي وتقريبه
ان صدره يدل على الاعادة وذيله على المضي في الصلوة والجمع بينهما لا يمكن الا بالتخيير فلا حاجة الى رده بانه حقق من الادعى

لان مورد الخبر خصوص الشكوك المبطلة فتحصل من ذلك كله انه لا وجه للقول بالتخيير بين الاخذ بمقتضى هذه الاخبار وبين البناء
على وقوع المشكوك فيه والمضي في الصلوة من دون احتياط او غيره وبين ترتيب احكام الشكوك من الاحتياط وغيره
لعدم مساعدة شيء من الاخبار عليه كما تقدم بما لا مزيد عليه فلنرجع الى تقريب الاستدلال بهذه الاخبار على مذهب الاصحاب
والمقصود في هذه المسألة تحقيق امور اربعة الاول ان كثير الشك في الشكوك المبطلة حكمه البناء على صحة صلوته من دون اعادة
فان امكن البناء على وقوع المشكوك فيه كما في الشك بين الواحدة والاثنتين بنى عليه والا بنى على الاقل كما في الشك
بين الثلث والخمس بعد اكمال السجدتين وهذا الحكم مستفاد من خبر زرارة وابي بصير صريحا فضلا عن عموم تعليله
بل ويظهر من جميع الاخبار الآمرة بالمضي الثاني عدم جواز الاحتياط فيما فيه الاحتياط وقد يستشكل في استفادة ذلك
منها اذ غايتها وجوب المضي ولا ينافي ذلك الاحتياط خصوصا على القول بانها صلوة مستقلة وفيه ان ليس المراد من المضي
مجرد البناء على وقوع المشكوك فيه اذ ليس مجرد ذلك مع العزم على صلوة الاحتياط التي هي جزء للصلوة او بمنزلة الجزء
مضيا بل البناء على الاكثر فيما فيه الاحتياط مقدمة لها في قوة البناء على الاقل فالمكلف بصلوة الاحتياط منهي عن المضي الذي
هو مأمور به ولذا لو عزم على ترك صلوة الاحتياط بعد البناء على الاكثر لم يكن ممتثلا قطعا فيجب عليه الاعادة نعم لو ترك الاحتياط
فالبناء على الاكثر وترك صلوة الاحتياط معا مضي في الصلوة ولذا لا يجوز صلوة الاحتياط في حق الوسواس ولو اتى بها لاجل
الاحتياط لانه مخالفة للامر الشرعي بالمضي خصوصا بعد ما علل بانه من الشيطان فالاتيان بصلوة الاحتياط في حق كثير الشك مخالفة
للامر بالمضي والحاصل ان الاخبار المجوزة بالمضي في الصلوة او في الوهم او على الشك ظاهرة في نفي صلوة الاحتياط سواء قلنا
بانها صلوة مستقلة جعلها الشارع شرطا لصحة الصلوة او قلنا بانها جزء للصلوة حقيقة كما هو المختار وذلك لان المستفاد
من الاخبار رفع كلفة في الصلوة المشكوك فيها ولذا لا ينبغي الاقل في مورد يمكن البناء على الاكثر لان في البناء على الاقل
كلفة ليست في البناء على الاكثر فيتعين نفي الاحتياط فالمضي في الصلوة المشكوكة عبارة عن عدم احتياجها الى علاج وصلوة الاحتياط
علاج للخلل الواقع من الشك وفيه ما ذكرنا لو فرضنا بعض ما ورد من الاخبار من التعليل في قوله عليه السلام لا تعودوا الخبيث

من احكم نقض الصلوة فتطمعوه فان الشيطان معتاد لما عود فانه ظاهر في طرد الشيطان وسعيه واختصوصية للنقض
بل المراد مطلق منع الشيطان فيشمل المقام ويدل على ذلك ايضا قوله ع في كثير الشك اذا كثر عليك السهو فامض فانه
يوشك ان يدعك بناء على نسخ الفقيه فان ترك السهو عبارة عن ترك احكامه ومنها صلوة الاحتياط الثالث البناء
على وقوع المشكوك فيه مهما امكن واتمه فالبناء على الاقل سواء كان الشك في الافعال او في الركعات ويدل على هذا الكل كلما
دل على وجوب المضي في الصلوة او في العموم وخصوص ما دل على البناء على وقوع المشكوك فيه في الشك في الافعال كموثقة عبد الله تتم
بن سنان المتقدم الرابع سقوط سجدة السهو فيما اذا كان الشك موجبا لها كالشك بين الاربع والخمس قال جماعة
من الاصحاب ان الاخبار لا تدل على سقوط سجود السهو انه اوجبه الشك لان الاخبار متضمنة للامر بالمضي في الصلوة او
على الشك ولا منافاة اصلا بين المضي فيها وبين سجود السهو خارج الصلوة لانه ليس جزءا للصلوة ولا شرطا لصحتها فالاصل
بها عدم الا يوجب خللا في الصلوة اصلا فان فيه نظرا من ان الظاهر سقوطها اذا اقتضاها الشك لان الظاهر من المضي عدم
الالتفات الى الشك فلا اثر له كما ترى لكن التحقيق سقوطها في حق الشكاك لا لما ذكره في الذخيرة بل لصحيحة محمد بن مسلم
على نسخ الفقيه فان قوله ع اذا كثر عليك السهو فامض ظاهر في عدم الالتفات الى السهو وجعله كالعدم اذ لا معنى
لترك اصل السهو وجعله كالعدم فالمقصود ترك احكامه ومنها سجدة السهو ويؤيده التعليل والخبر ابي بصير عن ابي
عبد الله ع لا سهو لمن اقر على نفسه بسهو فان نفي جنس السهو منزل على نفي احكامه التي منها السجدة بان الادلة
في جعل هذا الخبر من اخبار الباب نوع خفاء كما لا يخفى لكن الوجه انه منها اذ السهو لغة كما في الصحاح هو الغفلة
وهي ان تعلقت باحد طرفي النسبة يعبر عنها بالنسيان كما اذا اتى بشيء ثم غفل عن الاتيان به او ترك ثم
غفل عنه فالمغفول عنه هو خصوص طرفي الوجود والعدم وان تعلقت باصل النسبة التي هي مورد الايجاب
والسلب يتولد منها الشك تارة والظن اخرى كما اذا فعل شيئا او تركه ثم غفل عن النسبة في القضية الخبرية
انها ايجاب فاتي او سلب فلا او ظن باحدهما فاطلاق السهو على القدر المشترك حقيقة كما ان على كل
منهما كذلك ايضا ثم ان الظاهر من السهو الاول المنفي هو السهو المتعلق بالنسبة المتولد منه الشك والمنفي

حقيقة

حقيقة هو كلام السهو الذي هو سبب للشك ومن السهو الثاني المقرر هو السهو المتعلق بخصوص وجود السهو عنه
واقرار الرجل عن النسبة اعني الشك بالغفلة عن وجود ما اوجده لا يكون الا بعد كونه عالما بانه غفل عن
وجوده اذ لا معنى للاقرار عن جهل والعلم بذلك لا بد ان يكون علما اجماليا اذ لا يعقل العلم التفصيلي بالغفلة
عن وجود ما اوجده في زمن الغفلة بعد ان الغافل لا يلتفت الى غفلته تفصيلا ما دام غافلا فالمعقول هو التفات
الغافل بالمعنى الاول الى غفلته بالمعنى الثاني اجمالا ما دام غافلا بالمعنى الاول قال ايضا مثل ما اذا اغفل في مواقع
عديدة عن النسبة فشك في جميع تلك الوقايع مع علم العبد بوقوع الغفلة عنه في بعضها اجمالا فهو عالم بغفلته عن وجود
ذلك الفعل في جملة تلك الوقايع المشكوكة مثلا يجيء وقت صلوة الظهر فيشك انه توضأ ام لا ثم يجيء وقت صلوة
العصر فيشك ايضا انه توضأ ام لا ثم يجيء وقت صلوة المغرب فيشك في الوضوء وهكذا وكل وقت العشاء وهو
مع شكه في هذه يعلم اجمالا انه لا يمكن ان لا يصدر منه الوضوء في جميعها فهو مقر بانه توضأ لا محالة لكنه غفل
فهو مقر بالغفلة اجمالا في جملة الوقايع والمستفاد من الخبر لا ثابت حكم الشك في الرجل مع الحاصل انه ليس في الخبر
لفظ كثرة السهو ولا ما يرادفه ولكنه مستفاد منه التزاما اذ الاقرار بالغفلة مع فرض كونه غافلا لا يعقل في واقعة
شخصية فلا بد ان يشك مكررا في جملة من الوقايع فكونه كثير الشك مستفاد من الاقرار من باب الملازمة وكيف كان
فلا اشكال في الحكم بسقوط سجدة السهو في المقام فلاحظ ومما يؤيده ما يتوقف دعوى بعضهم من عدم شمول الاولى لكثرة
لصورة الكثرة لانصرافها الى الشك المتعارف ووجه لو ان لم نقل بكلية الا ان بعض افراد الكثرة لندرتها كذلك
والباقي ملحق بعدم الفرق الا ان يعكس بان الباقي اهل بحث اي ان المشكوك فكذا يعد العدم الفرق ولا يدفع
هذه المعارضة الا ان يقال بان كثير الشك بعض افراده خارج للانصراف وبعضها مشكوك الدخول فيها الا مستيقن
الدخول والاصل عدمه وقد تقرر في الاصول ان احد شطري الاجماع اذا طابق الاصل وكان الاخر مشكوك الدخول
الدليل المخالف للاصل يحكم بمقتضى الاصل الا ان الانصاف ان هذه الدعوى مشكل ايضا فتدبر ثم ان الاخبار الواردة

في الباب المعتبر بعضها بوجوب المضي في الصلاة وبعضها بانه يجب على كثير السهو ان يمضي في سهوه وبعضها بانه لا سهو على كثير
السهو كما حققناه في محله من انه لا سهو لمن اقر على نفسه بالسهو يستفاد من جميعها امر واحد سار في جميع الموارد من غير فرق
بين ان يكون الشك بين الاقل والاكثر بلا احتمال زيادة وبين ان يكون الشك بين التمام والزائد وهو انه يجب على كثير
السهو عدم الالتفات الى سهوه والاتيان بما جزم انه لم يأت به فاذا شك بين الثلث والاربع وجب عليه ان يأتي بالتشهد
والتسليم لانهما اللذان جزم بعدم صدورهما منه بخلاف الركعة الرابعة فانها مشكوك الصدور لا المجزوم بعدم الصدور
واذا شك فيما بين الاربع والخمس وجب عليه الاتيان بالتشهد والتسليم لما ذكرنا فليس المستفاد من الامر بالمضي
وغيره مخصوص البناء على وقوع المشكوك فيه الا اذا استلزم فساد الصلاة فيبنى على عدمه لان الامر بالمضي ونحوه فان مقتضاه
خصوص البناء على وقوع المشكوك فيه لا عدم وقوعه بل لما في صحيح زرارة لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلاة
فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود ونحوهما يدل على ذلك بل المستفاد من الاخبار جميعا خصوصا ما دل على
وجوب ترك السهو وانه لا حكم للسهو اصلا وجوب الاتيان بما جزم بانه لم يأت به وعدم الالتفات الى ما اوجبه الشك
من الكلفة اي كلفة كانت فالكلفة التي يوجبها الشك تارة تترتب على جانب الاقل بمعنى ان البناء عليه يوجب كلفة
لا يوجبها البناء على الاكثر كما في الشك بين الثلث والاربع لانه يوجب الحاق ركعة واخرى تترتب على جانب الاكثر
كما في الشك بين الاربع والخمس بعد الاكمال فانه يوجب اعادة الصلاة لمكان زيادة الركعة هذا اذا كانت الكلفة مترتبة
على احد طرفي الشك بحيث يكون مرجع الشك الى الشك في اصل هذا التكليف المترتب على احد الطرفين خاصة وقد تكون
الكلفة مترتبة على الطرفين بمعنى ان لكل من الطرفين كلفة فيكون الشك في المكلف به وهو على قسمين اما ان يكون
التكليف المترتب عليهما هو الاعادة او غيرها ففي القسم الاول يجب الحكم بالصحة وعدم الاعادة لقوله لا تعودوا
الخبيث من انفسكم نقض الصلاة الخ كما في الشك بين الاربع والخمس في حال الركوع فان المصلي مخاطب بالصلاة اذ
بعد لم يمتثل الامر بالصلاة اذ لم يأت بها بجميع اجزائها وشرائطها لكنه لا يدري انه مكلف بصلاة مستأنفة او باتمام
هذه فهو شاك في المكلف به من جهة العلم الاجمالي فلو لم يكن كثير الشك لم نقل بكفاية هذه الصلاة بل كان مكلفا

بما يقتضيه

بما يقتضيه العلم الاجمالي لكن لما كان كثير الشك سقط في حقه حكم الاعادة التي هي احد التكليفين للاخبار الدالة على ان كثير
الشك لا يعيد فتعين حكمه في اتمام هذه الصلاة بالتشهد والتسليم وغيرهما مما يجب عليه من السجدتين وفي القسم الثاني ينظر
فان كان العلم الاجمالي لو لا كونه كثير الشك معتبرا في حقه وكان تكليفه الاحتياط والموافقة القطعية ولم يكن هناك مانع عقلا
او شرعا كان حكمه بعد الحكم بالكثرة التخيير كما لو شك في انه ترك السجدة الثانية من الركعة الثانية او التشهد الاول
وهو في حال القيام للركعة الثالثة فهو عالم اجمالا بان تكليفه في الواقع تدارك السجدة او التشهد فلو لا انه كثير الشك
كان حكمه الاتيان بهما معا مع سجود السهو بعد الصلاة لمكان زيادة احدهما وبعد كونه كثير الشك سقط عنه وجوب
الموافقة القطعية بمعنى انه سقط عنه احد التكليفين بالتخيير فيثبت في حقه الاخر كذلك ولا يمكن تحكيم ادلة كثير
الشك على التكليفين معا للزوم طرح العلم الاجمالي كما ان الحكم بسقوط احدهما المعين ترجيح بلا مرجح وان لم يكن العلم
الاجمالي معتبرا في حقه لو لا الكثرة بان يكون الحكم المترتب على احد الطرفين مخالفا للاحتياط او كان تكليفا مستقلا
غير متعلق بالصلاة اصلا نفيا او اثباتا حكم بسقوط حكم الطرف الاخر الذي هو حكم في الصلاة بعموم ادلة كثير الشك
كما لو كان شاكا بين الاربع والخمس وهو قبل الركوع بعد القراءة او التسبيحات الاربع فهو عالم اجمالا باحد التكليفين
لانه محكوم بصحة الصلاة قطعا لكن لا يدري انه وجب عليه البناء على الاكثر والاتيان بما لم يأت به قطعا وهو التشهد
والتسليم ثم يجب عليه سجدة السهو لمكان زيادة القراءة او مكلف بالبناء على الاقل واتمام هذه الركعة بالركوع والسجود
والتشهد والتسليم ولا شيء عليه فكل من طرفي شكه تكليف الا ان احدهما وهو تكليف سجدة السهو تكليف مستقل
غير متعلق بالصلاة اصلا فيكون شكه في اتمام الركعة الذي هو تكليف الطرف الاخر من الشك في قوة الشك
في اصل التكليف فيقتضيه ادلة كثير الشك فيبني على الاكثر فيتشهد ويسلم ولا شيء عليه لانه اذا جرى ادلة كثير الشك
في احد الطرفين خرج الطرف الاخر عن كونه من اطراف العلم الاجمالي بحكم الشارع فيجري فيه ادلة الشك في الطرف الاخر

اليقين الا ان الحكم بذلك لا يخلو عن وجه لاشكال لزوم مخالفة احد الخطابين وان كان العلم الاجمالي معتبرا لا يجوز مخالفته لولا

كونه كثير الشك لكن الواقعة مما لا يمكن فيه الاحتياط كما في الفرض المذكور كما لو شك بين الثلث والاربع قبل

الركوع في المغرب وكما لو شك بين الثنتين والثلث قبل الركوع في الفجر فهو طرح للعلم الاجمالي عند كثرة ورفع كلا التكليفين

بادلة كثرة السهو والبناء على الاكثر وسجود السهو والبناء على الاقل والتخيير بينهما وجوه وجه الاول ان العلم الاجمالي

انما يحرم مخالفته اذا لم يكن كثير الشك وبعد كونه كثير الشك لا دليل على حرمة مخالفته ففي الامثلة المذكورة يهدم القيام

ويتشهد ويسلم ولا يسجد سجدتي السهو اذ لو بنى على الاقل لزم الركوع والسجود فهو يوجب تكليفا بنفسه والكثرة ودليل الشك

ولو بنى على الاكثر انضام سجدتي السهو فهو ايضا يوجب تكليفا منفيه بتلك الادلة وهذا انما يستقيم اذا لم يعتبر العلم

الاجمالي والا فلا يكفي الالتزام به وهذا الوجه يظهر مما حكي عن الكاظمي ع في شرح الجعفرية فحكم في الفرض الاول

بانه يتم الصلوة ولا شيء عليه من صلوة الاحتياط وسجود السهو ومعلوم ان صلوة الاحتياط انما تجب اذا بنى على

الاكثر فهدم القيام وكذا سجود السهو فالحكم بسقوطها في حق كثير الشك معناه انه يهدم القيام ويتم الصلوة ولا

يسجد سجدتي السهو ولا يصلي صلوة الاحتياط فهو يترك اتمام الركعة وسجود السهو معا وهو عين هذا الوجه فتدبر

وجه الثاني ان المستفاد من الاخبار عدم جواز اطاعة الشيطان في نقض الصلوة كلا او بعضا وعدم جواز

اعادتها لذلك كما هو صريح قوله ع لا تعودوا الخبيث الخ فلو بنى على الاكثر لا يجزم اعادة الشيطان اصلا لا في

الغاء ما فعل من القيام او التسبيح او القراءة ولا في فعل سجدتي السهو اما الاول فلان البناء على الزيادة المحض

للاعادة تعويد للخبيث نقض الصلوة لا البناء على الزيادة الغير المبطلة التي يمكن الغاؤها واما الثاني فلان

المستفاد من الروايات ان في فعل سجدتي ارغاما للشيطان لا انه اطاعة له ولذا سميتا بالمرغمتين وجه الثالث

ان الاخبار الواردة في الباب لا يمكن ان يعمل بها في المقام لان قضيتها كما عرفت رفع التكليف المترتب

على الشك فان كان التكليف مترتبا على احد طرفي الشك دون الاخر يعمل بهذه الاخبار ويقال ان مقتضاها

الغاء ذلك الطرف الذي ترتب عليه التكليف فان الغينا ذلك الطرف عملا بهذه الاخبار بتعيين الطرف الاخر

فيبنى

فيبنى عليه واما اذا كان كلا طرفي الشك مما ترتب عليه فالغاء احد الطرفين والبناء على الاخر معارض بالمثل

والغاء الطرفين مما يوجب طرح العلم الاجمالي ولا دليل على الترجيح ولا على التخيير اذ ليس المقام من باب التزاحم بل مع

علم اجمالا برفع احد التكليفين في نظر الشارع معينا عنده غير معين عندنا فيحكم بالتوقف والرجوع الى القواعد

ففي المثال الاول لا يمكن القول بالبناء على الاكثر على ما جاء دل عليه الاخبار لان البناء عليه يتقيد بوجوب صلوة الاحتياط ولا

احتياط هنا اجماعا فيتعين الرجوع الى الاستصحاب الذي يقتضيه البناء على الاقل وهو المطلوب وكذا الحال

في المثالين الاخيرين اذ القول بالبطلان واعادة الصلوة خلاف الاجماع قطعا فلا اعادة فيدور الامر بين

احد الاحتمالين وبعد تعارضهما وتكافؤهما بتساقطا فيرجع الى الاستصحاب لا الى ما دل على ابطال الشك في الفجر

والمغرب مبطل لما مر من انه خلاف الاجماع فالاستصحاب سليم عن الحاكم ووجه الاخير توهم كون المقام من باب

التزاحم فبعد تكافؤ الاحتمالين وعدم الترجيح يحكم بالتخيير لاستقلال العقل و الحاصل انه كلما ترتب على

طرفي الشك تكليف غير الاعادة ولم يمكن فيه الاحتياط ففيه هذه الوجوه الاربعة بعد فرض اعتبار العلم الاجمالي

في نفسه لولا الكثرة اقويها هو الوجه الثالث لعدم انطباق شيء من الوجوه الثلثة على القواعد وانطباقه عليها

اما في وجه الاول فلان احتمال مستقل بحرمة مخالفة خطاب الشارع من غير فرق بين الخطاب التفصيلي والاجمالي غاية الامر انه

علم كثير الشك في الامثلة المذكورة سقط عنه الاحتياط والاعادة لكن علم بانه مخاطب اما باتمام الركعة او بسجود السهو

بعد هدم القيام والتشهد والتسليم فالحكم بعدم وجوب شيء منهما مخالفة الشارع في احد خطابيه نعم لو استفيد من الادلة ان

الشارع رفع اليد عن الواقع كان ذلك وجيها لكنه خلاف فرض اعتبار العلم الاجمالي ولا دليل عليه ايضا واما

الوجه الثاني فلان ما ذكر من الوجه وجه اعتباري لا عبرة به واما في الوجه الاخير فلان التخيير انما يحكم به العقل في مقام

تزاحم الوجهين اذا لم يمكن احدهما اهم وليس المقام من باب التزاحم بل هو شبيه بمقام اجمال الدليل اذ نعلم اجمالا

ان الشارع الغى احد الخطابين المذكورين ولم نعلم بعينه ولا معين له اما الانطباق على القاعدة فلا ترجيح للقاعدة

هو الرجوع الى الاستصحاب فتوضيحه انّ في هذه الشكوك اصولاً متدرّجة احدها الاصل الاوّلي وهو استصحاب عدم الاتيان
بالمشكوك فيه ثانيها الاصل الحاكم عليه وهو في الشكوك المبطلة اصالة الابطال المدلول عليه بالروايات وفي غيرها
البناء على الاكثر وصلاة الاحتياط ثالثها الاصل الحاكم على الاصل الثانوي وهو اصالة عدم الابطال فيمن كثر شكّه في الشكوك
المبطلة واصالة عدم وجوب الاحتياط فيمن كثر شكّه في غيرها فاذا حصل التوقف في العمل بهذا الاصل الحاكم على الاصل الثانوي
من جهة العلم الاجمالي فاللازم الرجوع الى الاصل الثانوي ان امكن وقد عرفت انّ الرجوع الى الاكثر وصلاة الاحتياط
لا يمكن في المثال الاوّل وان البناء على البطلان الصلوة ايضاً غير ممكن في المثالين الآخرين فتعيّن الرجوع الى الاصل الاوّلي
قيل ان ادلة كثرة الشك التي يستفاد منها هذا الاصل الثالث حاكمة على الاصل الثانوي والاوّلي معاً فاذا طرق
فيه الاجمال فالحكم هو الاصل الثانوي دون الاوّلي قلنا تحكيم هذا الاصل على الاصل الاوّلي انما هو في مورد لولا هذا
الاصل كان المرجع هو الاصل الاوّلي كما هو شأن الاصول المتدرّجة مثل ما اذا شك في فعل من افعال الصلوة وهو في
المحل فلولا ادلة كثير الشك كان المرجع هو الاستصحاب واما في مورد كان المرجع هو الاصل الثانوي لولا هذا الاصل
فانما يحكم هذا الاصل على الاصل الثانوي خاصة وح فان امكن تحكيمه على الاصل الاوّلي ايضاً يحكم عليه وان لم يمكن كما
في المقام من جهة العلم الاجمالي فيكون الاصل الاوّلي سليماً عن الحاكم فيكون هو المرجع والحاصل ان سقوط الاصل الثانوي
المحكوم بهذا الاصل يقيني وح لا يمكن سقوط الاوّلي ايضاً لمكان العلم الاجمالي فيكون هو سليماً فتدبّر فانه
من مزالّ الاقدام فتحصّل من جميع ما ذكرنا ان هذا الاصل حاكم على مقتضى ادلة الشكوك من التدارك في المحل وخارجه
ومن الابطال ومن صلوة الاحتياط وسجود السهو فكل حكم تضمنته ادلة الشكوك من الاحكام الاربعة كان هذا الاصل
نافياً له وتبعه [illegible] في كثير السهو بمعنى الشاكّ قال في الذخيرة اعلم ان ظاهر عبارات كثير من الاصحاب التسوية بين
الشك والسهو في عدم الالتفات البناء بل تعميم الحكم للسهو في كلامهم اظهر وهو ظاهر النصوص وفي عبارة المعتبر وكلام المنتهى
في عدة من كتبه اشعار باختصاص الحكم بالشك والاوّل يقتضي عدم الابطال بالسهو في الركن وعدم القضاء اذا كان السهو موجباً
له ولم اجد احداً من الاصحاب صرّح بها بل صرّح جماعة منهم بخلافهما مع تصريح بعضهم بسقوط سجدتي السهو والفرق بينه وبين القضاء
محل نظر والمسألة محل اشكال [illegible] عدم وجوب القضاء انتهى وفي [illegible] شرح قول المحقق المراد بالسهو هنا الشك كما صرّح

المصنف

المصنف في المعتبر انتهى وعن الكاظمي في شرح الجعفرية التصريح بانّ المراد من السهو ما يعم الشك فيحصل شموله
للسهو المقارن في خبره وغيره والحق اختصاصه بالشك في كونه شمولاً للفظ وقريب منه عبارة ضه حيث قال ان المراد
به ما يعم السهو المقابل للشك وفي الرياض بعد ذكر صحيح محمد بن مسلم وغيره هل المراد بالسهو فيها وفي غيرها من النصوص
خصوص الشك كما عن جميع المعتبر وظاهر الفاضل في كره ونهاية وغيرهما او ما يعمه والسهو المقابل له كما في صريح ضه وغيره
وعن ظاهر جماعة وجهان بل قولان من عموم ما دل على لزوم الاتيان بمتعلق السهو وموجبه مع سلامته عن معارضة
هذه النصوص لاختصاص جملة منها بالشك والاتفاق على ارادته فيما عداها وارادة معناه الحقيقي ايضاً يوجب
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو امر مرغوب عنه عند المحققين وارتكاب عموم المجاز فرع قيام
القرينة عليه بالخصوص وبالجملة الاتفاق على ارادة الشك في الجملة اما انها على الخصوص او من حيث العموم فغير مسلّم
واحتماله لا يوجب الخروج عن العموم المتقدم المقطوع سيّما مع كونه مرجوحاً للاتفاق المتقدم مرجّحاً للعموم كما قيل على بطلان
الصلوة بالسهو عن الركن مطلقاً ووجوب تدارك غيره فيها او بعدها كذلك فيختص فائدة نفي السهو بهذا المعنى في سقوط
سجدتي السهو كما صرّح به ايضاً وارتكاب مثل هذا التخصيص بعيد جداً مع ان المحكي في الصحيح وغيره للمتقدمين انما هو المنفي
في الصلوة وهو غير مناف لوجوب السجدتين بعدها فكيف يجعل دليلاً على سقوطهما ومن هنا فالاحتمال حمل السهو المنفي على المعنى
الاعم اي ما يعم الشك ولعلّ بالمعنى الاخص لكونه اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة فهو الدليل عليه ولا وجه عن منعه والحكم
بوجوب تدارك السهو عنه في الصلوة او بعدها لا يوجب تخصيص نفي السهو اذ ليس هو السبب في [illegible] في وجوب
الحكم بتداركه وانما السبب عموم ادلة سببية السهو ليس الا بالنسبة الى سجود السهو فلا يجب مع الكثرة وليس فيه تخصيص
بالمرة وبالجملة المراد من السهو المنفي موجبه وليس الا خصوص السهو والا فالسهو عنه ما وجب اداؤه في تداركه الا بعموم
ادلة لزوم فعله وكذا في الصلوة بالسهو عن الركن لم يثبت من نفي السهو بل من حيث الركن حتى لو حصل من غير جهة
السهو ايضاً فهذا القول اقوى وان كان الاوّل احوط واولى انتهى كلامه وفي الجواهر وحمل المراد بلفظ السهو الموجود في الاخبار

وغيرهما من النص والفتوى بمجرد الشك او بوجود السهو بالمعنى المتعارف وجهان بل قولان اظهرهما الاول للقطع بعدم
ارادة المعنى الحقيقي من لفظ السهو بل المراد اما الشك او المعنى الثاني الاعم من الحقيقي على عموم المجاز فالمتيقن ح ارادة
الشك فيقتصر عليه ومجرد احتمال ارادة غيره معه لا يبعث على تخصيص ما دل على حكم السهو بل المقام ودعوى ان التعميم
اقرب المجازين للحقيقة فيتعين الحمل عليه لذلك ممنوعة ثم اطال الكلام في رفع بعض الاوهام ودفع الاعتراضات على ما تقدم
من ان اراد اقول تحقيق الكلام في دفع ما نسجه عناكب الاوهام واثبات ما هو الحق في المقام هو ان السهو كما مر مرارا
حقيقة في الغفلة ولم نجد استعماله في الشك المصطلح اصلا لا في الاخبار ولا في غيرها بل لا يصح استعماله فيه لا حقيقة
لاعتراف اهل اللغة بوضعها لخصوص الغفلة كما صرح به الجوهري والفيروزآبادي وغيرهما والاصل عدم الاشتراك ولا
مجازا لعدم وجود العلاقة بين السهو والشك لعدم ان في الشك تحققا من الالتفات والغفلة مجرد عدم الالتفات نعم
الشك مسبوق بالغفلة عن النسبة وليس بينهما علاقة السببية والمسببية لمنع سببية الغفلة للشك بل هي متقدمة عليه
تقدما زمانيا فالغفلة عن النسبة شرط في تحقق الشك فيشترط في حصول الشك سبق الغفلة كما يشترط في صحة
الصلوة سبق الوضوء فان جاز استعمال لفظ الوضوء في الصلوة جاز ذلك ايضا مع ان كل الاسباب ليس يمكن ارادة
المسبب عنها بل ذلك موقوف على ما ساعده اهل اللسان ايضا وما يتراءى في بعض الاخبار من استعمال السهو
في الشك كقوله ع فابن على الاكثر ولا سهو على الامام اذا حفظ عليه من خلفه ونحوه من اخبار الباب وغيرها
فيوجه بان هذه الاحكام احكام للسهو لا بمعنى الشك فالسهو مستعمل في المعنى الحقيقي وهو الغفلة عن النسبة
المتعقبة بالشك لا انه مستعمل في الشك اذ لا داعي اليه بعد امكان الحقيقة وتعليق الاحكام المذكورة في بعض الاخبار
على الشك ايضا بعد ثبوت الملازمة بين الشك والسهو في الخارج اذ يمكن تعليق الاحكام ح بكل منهما فالسهو مستعمل
فيما تعقب فيه ايضا فضلا عن الهيئة وقد سبق تحقيقه عند توجيه كلام ابن فهد ره والصيمري فراجع فاذا اطلق السهو
واريد منه الاعم فلم يستعمل في المعنيين الحقيقي والمجازي بل استعمل في مجرد الغفلة دون الغفلة والشك كما اذا
اطلق على كل من القسمين فهو حقيقة ايضا من باب اطلاق الكلي على الفرد فظهر انه لو اريد من السهو العموم بحيث

يشمل المعنى

ليشمل المعنى الاول الصادق لكثرة الشك وكثرة السهو بالمعنى الثاني الذي هو عين كثرة النسيان لا يلزم منه استعمال
في المعنى الحقيقي والمجازي كما زعمه في الرياض ولا عموم المجاز كما زعم في الجواهر فالمعنى ان لا حكم للغفلة عند كثرتها
سواء تعلقت بالنسبة فيتعقبها الشك او باحد الطرفين خاصة وقد اتضح بهذا التحقيق ما في شطر وافر من كلمات
هؤلاء وسيأتي ما يتضح به فساد ما لم يوافقنا من بقية كلماتهم انتهى فانظر ولنرجع الى الادلة فنقول قد يقال ان الاخبار
المعتبرة بلفظ السهو مطلقة فيتم السهو لا بمعنى الشك الذي حكمه حكم الشك بعينه والسهو المتعلق باحد طرفي النسبة الذي
هو النسيان فقضية الاطلاق نفي حكم السهو بكلا فرديه لكن حكم الفرد الثاني ليس منحصرا في سجود السهو كما اشار اليه في الرياض
وغيره تبعا للشهيد في الذكرى حيث قال لو كثر السهو من ركن فلا بد من الاعادة وكذا عن واجب يستدرك اما في محله
او في غير محله لوجوب الاتيان بالمامور به واذا اتى به فهو غير خارج عن عهدة الامر بل الاثر للكثرة في سقوط
سجدتي السهو لم اقف للاصحاب على نص وان كان ظاهر كلماتهم شموله لان عبارتهم لا حكم للسهو مع كثرته وكذا
الاخبار تتضمن هذا الكلام الا ان المراد به ظاهرا الشك لامتناع حمله على عموم اقسام السهو والاقرب سقوط التجديد
دفعا للحرج انتهى بل الاحكام اربعة الاول تدارك المنسي في المحل ركنا كان او غير ركن لان الذي اوجب النسيان
اذ لولاه لم يجز الاتيان به وذلك لان المامور به هو المنسي في الصلوة وهو في صورة نسيان الجزء عند بقاء المحل لم
يتداركه كما لا يتدارك الشك المشكوك فيه بعد تجاوز المحل فكون كثير النسيان في نظر الشارع بمنزلة كونه شاكا في الشيء
بعد تجاوز المحل فكما ان التدارك ساقط في الثاني فكذا في الاول وان كان محل التدارك باقيا لولا النسيان والحاصل انه
يفوت محل المنسي بنفس كثرة النسيان والدخول في مطلق الغير وان لم يكن ركنا منافرا فالفرق بين مطلق النسيان وبين كثير النسيان
ان محل المنسي في الاول باق حتى يدخل في الركن المتأخر بخلاف الثاني فان محله في حقه يفوت بمجرد الدخول
في الغير وان لم يكن ركنا فكما ان التدارك ساقط في الاول في غير الاركان وتفسد الصلوة بعد الدخول في الركن المتأخر فكذلك
التدارك ساقط في الثاني بمجرد الدخول في الغير مطلقا وهذا المعنى هو الذي يدل عليه الاخبار الدالة على المضي في الصلوة
ما دام مقابل المضي تدارك المنسي الثاني بطلان الصلوة اذا نسي ركنا فهو جاز علاوة ودخل في ركن آخر فان قضية

الأمر بالمضي في الصلاة ابقاءً لصحة الصلاة والاتيان بما بقي من الصلاة لغير المنسي الثالث قضاء المنسي خارج الصلاة فيما يقضى
كالتشهد والسجدة الواحدة فان قضية الأخبار عدم الالتفات اليه الرابع سجدتا السهو كما اعترف به المصنف وجمع ممن تعرض لهذه
المقولة ان الناسي كان عليه الأحكام الأربعة فلما صار كثير النسيان سقط عنه الجميع عدا ما استثني كما ستشير اليه ويدل
على ذلك جميع الأخبار الدالة على ان كثير السهو يمضي في الصلاة او يجب عليه ان يدع سهوه مضافاً الى التعليلات الواردة
في اخبار الباب مثل لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلاة الخ لا تكثرن نقض الصلاة فانه اذا فعل ذلك مرات لم يعد
اليه اما الأخبار فستعرف بما مر من ان السهو مطلق لفظه سواء تعقبه الشك ام لا فلا يختص بالشك ولا بما يقابله فقوله عم اذا
كثر عليك السهو فامض في صلاتك معناه انه اذا كثر الغفلة سواء كانت عن وجوده او عدمه او عن نسبة الوجود والعدم اليه فيجب عليك
ان تمضي في صلاتك وتبني على غير المغفول عنه ولا تلتفت الى ما غفلت عنه فتركته او غفلت عن النسبة فشككت فيه واما التعليلات
فستعرف ان النقض يطلق على معان احدها ابطال الصلاة خصوصاً تاديتها ما يعم (?) ونقض نظم الصلاة الحاصل بتدارك المنسي وان حصل
في فعل غير ركني فانه ان تدارك في المحل ينقض نظم الصلاة وترتيبه والثالث ان يكون كناية عن الالتفات الى حكم السهو مطلقاً وان كان بفعل
سجدة السهو خارج الصلاة والظاهر ان المراد هو المعنى الثاني فهو يعم المقام فهذه التعليلات دالة على ان نقض الصلاة بالمعنى المذكور
مبغوض للشارع والحاجة (?) وتعويد للخبيث وهو حاصل في كثير النسيان كما هو حاصل في كثير الشك فليس المراد خصوص ابطال الصلاة كما توهم
بعضهم حيث زعم ان الخبر المشتمل على التعليل مختص بكثير الشك في خصوص الشكوك المبطلة كما صنع صاحب الذخيرة وغيره وتمرض بعد (?) دلالة
الأخبار المشتملة على السهو والمضي بوجوه احدها ما ذكره في الجواهر تبعاً للحاجة (?) ومحصله ان لفظ السهو غير مستعمل في معناه الحقيقي
وهو ما يقابل الشك اعني النسيان بل هو مستعمل في الشك الذي هو معنى مجازي له فلو اريد منه ما يعم النسيان لا يمكن ان يكون على
سبيل الحقيقة والا لزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل فلا بد ان يكون على سبيل عموم المجاز وهو محتاج الى القدر المتيقن
بها ارادة خصوص الشك واجيب بان ارادة المعنى الحقيقي وهو خصوص النسيان المقابل للشك متعذر فيبعد الامر بين مجازين خصوص
الشك والاعم منه ومن المعنى الحقيقي وهو عموم المجاز وهو اقرب الى الحقيقة كما عرفت من الرياض ورد في الجواهر منع الاقربية
فيصير اللفظ مجملاً والقدر المتيقن هو ارادة الشك واجيب ايضاً عن الاعتراض بانه لا داعي الى ارتكاب المجاز في لفظ السهو
لان الادلة مشتملة على السهو والشك معاً فيستعمل الثاني باخبار الشك والاول باخبار السهو ورده في الجواهر بانه وان يمكن

ذلك في الأخبار

ذلك في الأخبار الا انه غير ممكن في كلمات الأصحاب والحق سقوط اصل الاعتراض والجواب ورده الاشتباه (?)
الكل مع ان لفظ السهو حقيقة في خصوص المعنى المقابل للشك وهو النسيان وقد عرفت ان السهو لغةً وعرفاً حقيقة
في مجرد الغفلة الناشئ منها الشك احياناً فهو يعم الفعلين فتسقط هذه الكلمات من اصلها ثانيها ما ذكره في الرياض
واعتمد عليه في الجواهر ومحصله ان السهو لو كان اعم من الشك والسهو المقابل له لزم ارتكاب التخصيص في الأخبار
المشتملة عليه للاتفاق على ان تدارك المنسي في المحل وخارج الصلاة فيما يقضى كالتشهد والسجدة الواحدة وبطلان
الصلاة بنسيان الركن حتى دخل في ركن آخر كلها ثابتة في حق الناسي سواء كان كثير النسيان ام لا فينحصر
احكام السهو في خصوص سجدتيه وهذا التخصيص بعيد في الغاية مضافاً الى ان الأخبار لا تنفي سجدتي السهو في حق
كثير النسيان لاشتمالها على وجوب المضي في الصلاة وهو لا ينافي سجدتي السهو خارج الصلاة واجاب عنه في الرياض (?)
بما محصله ان هذا ليس تخصيصاً في الأخبار اذ لا حكم للسهو غير سجدتيه واما تدارك المنسي في الصلاة او خارجها وبطلان
الصلاة بنسيان الركن حتى خرج عن المحل فكلها من دليل خارج ولا دخل للنسيان في ذلك ورده في الجواهر بان
احكام السهو ليس منحصراً في سجدتيه بل له احكام اربعة كما اشار اليها ما ذكره في الرياض اخيراً وجوابها (?) ومحصله ان كونها (?)
ان السهو يشمل المعنى الحقيقي والمجازي بعموم المجاز الذي هو اقرب من خصوص الشك لكن مقتضاه ليس نفي
الأحكام الأربعة في حق كثير النسيان بل المستفاد منه نفي سجدتي السهو ليس الا لان التدارك في المحل والقضاء
وبطلان الصلاة بفوت الركن نسياناً كلها مستفادة من دليل آخر والجواب عنه ما سبق من ان الأحكام
الأربعة كلها من احكام السهو مستفادة من دليله ومن الأمر بالمضي معه فالجميع منفي بادلة كثير الشك الا ان
خصوص بطلان الصلاة بنسيان الركن خارج بالاجماع للاتفاق على بطلانها به ولو في حق كثير النسيان ولولا ذلك لكنا
نقول به ايضاً كما التزم به في الحكم الثاني (?) رابعها ان الأخبار وان دلت باطلاقها على نفي الأحكام الأربعة عن
كثير النسيان ايضاً الا ان مفهوم موثق عمار بن موسى الساباطي المتقدم اخص مطلقاً منها فيجب تقييدها به
فينحصر الحكم المنفي في خصوص السجدتين توضيحه ان قوله عم في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة فيشك في الركوع

فلا يدري اركع ام لا وان شك في السجود فلا يدري اسجد ام لا لا يسجد ولا يركع ويمضي في صلوته حتى [illegible]
يقينا يدل على ان كثير الشك في الركوع والسجود مطلقا سواء تيقن انه لم يركع ولم يسجد في شكوكه ام لم يتيقن
ذلك وبعبارة اخرى سواء كان ناسيا لهما اولا وسواء كان ناسيا لهما اكثريا ام لا لا يركع ولا يسجد بل يمضي
في صلوته في جميع شكوكه الا في شك تعقبه اليقين بالترك لهما فلا يمضي بل يركع ويسجد وح فالخبر دلالة
شامل لكثير النسيان ايضا وتقريبه اخرى وضح لان كثير الشك في الشيء قد يستمر شكه وقد يحصل له اليقين
بالفعل وقد يحصل له اليقين بالترك فان كثير الشك بقول مطلق اعم من الثلثة وكذا كثير الشك له افراد
فانه قد يستمر شكه في جميع شكوكه وقد يحصل له اليقين فعلا او تركا في جميع شكوكه كما قد يحصل له اليقين
بالفعل في بعضها وبالترك في الاخر وقد يكون ما يتيقن تركه اكثر مما يتيقن فعله او يستمر فيه شاكا وقد
يكون بالعكس فمورد الحكم هو مطلق كثير الشك في فعل الركوع والسجود وقد قسمه الامام ع الى قسمين فقال
ان لم يستيقن الترك فلا يركع ولا يسجد وان استيقن وجبا عليه والاول مستفاد من المنطوق والثاني
من المفهوم فكانه ع قال كثير الشك في الركوع والسجود في كل من شكوكه وان بلغ ما بلغ لا يركع ولا يسجد
حتى يستيقن بالترك مط سواء استيقن في بعض شكوكه بالترك او استيقن في الجميع ومعلوم ان كثير الشك
المستيقن للترك في اكثر شكوكه عين كثير النسيان فكثير النسيان داخل تحت اطلاق الخبر فحكمه تدارك
المنسي في المحل وخارج الصلوة لمكان الاستيقان بالترك وهذا المفهوم كما تراه اخص مطلقا من قوله ع اذا
كثر عليك السهو فامض لانه يعم كثير الشك وكثير النسيان سواء كان مع كثير الشك مستمرا ام لا والمفهوم مختص
بكثير الشك الذي لم يستمر شكه وتيقن الترك الذي من افراده كثير النسيان فكثير الشك المستمر شكه داخل تحت
الخبر المذكور وخارج عن المفهوم فما هو داخل في المفهوم داخل في الخبر ولا عكس فالخبر اعم مطلقا من المفهوم فيخصص
وهو المطلوب واجيب بان مورد الخبر مختص بكثير الشك في الركوع والسجود وشمول كثير النسيان عنهما [illegible] بالتقريب
المذكور [illegible] كثير النسيان عنه [illegible] حكمه حكم [illegible] الناسي عن الركن في الابطال [illegible] فلا دلالة له [illegible]

تدارك

تدارك غير الاركان اقول الخارج بالاجماع هو كثير النسيان عن الركن حتى خرج عن المحل فان الاجماع على بطلان صلوته
كمطلق الناسي عن الركن كذلك واما كثير النسيان عن الركن قبل تجاوز المحل فلا اجماع فيه على وجوب التدارك
بل كل من قال بعدم تدارك المنسي في المحل في حق كثير النسيان لم يفرق بين كون المنسي ركنا او غير ركن فراجع
وح فاذا دل المفهوم على وجوب تدارك الركوع والسجود في المحل في حق كثير النسيان تم في غيرهما بعدم القول بالفرق
واجيب ايضا بان الخبر لا يدل على وجوب التدارك في حق كثير النسيان بل مورده مختص بكثير الشك الذي قد يتفق له
اليقين بالترك فاطلاقه قد يشمل الناسي المتعارف فهذا كله لكن الانصاف مع ذلك لا يخلو عن اشكال او غرابة لان ظاهرهم
كون لفظ السهو اعم من الشك كما عرفت من انه مجرد الغفلة وليس في كلماتهم قرينة للارادة خصوص ما يترتب عليه الشك
والتردد ومع ذلك صرح جماعة بالتعميم ولازمه كما اعترف غير واحد منهم التعميم في عموم الالتزام بنفي الاحكام
الاربعة المذكورة سابقا والحال انهم لم يلتزموا بذلك بل اقصى ما التزموا به هو نفي سجدتي السهو عند كثرة النسيان
وتداركه اما تدارك المنسي في المحل وخارج الصلوة وبطلان الصلوة بنسيان الركن حتى جاوز المحل فلم يلتزم احد منهم الا
بعض المحدثين كصاحب الحدائق نعم قد يحكى من الحلي ره وليس كذلك فانه قسم السهو على ضربين ضرب لا حكم له وضرب له حكم
وجعل من الثاني سهو كثير السهو والسهو في الشيء بعد تجاوز المحل ثم قال في اخر كلامه دليل على ارادة كثير الشك من السهو
لا النسيان كما لا يخفى فهي المسئلة اقوال الثلثة احدها وهو المشهور مساواة كثير النسيان للقليل في ترتيب جميع الاحكام عدا
سجدتي السهو ثانيها عدم ترتيب شيء من الاحكام ذهب اليه في الحدائق ثالثها مساواته لقليل النسيان في ترتيب جميع
الاحكام حتى سجدتي السهو وهو مذهب بعض المتأخرين فالغرض الاهم توجيه كلام المعظم والذي يمكن ان يقال في توجيه كلامهم
اعتمادهم على الاول على ما حكاه في الجواهر وغيره من دعوى استعمال السهو في الفتاوى والنصوص في خصوص الشك وعدم صحة ارادة
المعنى بالوجه الذي عرفته في كلامهم فسقوط سجدتي السهو على القول به من دليل خارج كقاعدة الحرج مثلا كما هو ظاهر الشهيد في الذكرى
وقد مر ذلك جانب في الراجح الثاني ما حكاه في الرياض من حصر احكام النسيان في خصوص سجدتي السهو وهذا ايضا قد تقدم بما فيه الكفاية
ما ذكرناه من تقييد اطلاق النصوص بمفهوم موثق عمار الساباطي وهذا ايضا بعيد بعد الالتفات [illegible] في كلماتهم [illegible]
بالتفطن له ولذا اطلقوا في الفتاوى وقالوا لا حكم للسهو مع الكثرة [illegible]

هو ان يقال ان الانسان كالشعر او بيد لقوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون واخوانهم
يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون ولذا ذكر في الوافي في اول ابواب السهو اصله من الشيطان كما ان التذكر من الطاف الله تعالى
فالنسيان قليله وكثيره من الخبيث وغرضه من ذلك تفويت ما يترتب على المنسي من الثواب والاجر على الانسان فاذا
انسى جزءا من اجزاء صلوته او ركنا من اركانها او شرطا من شروطها فقد فوت عليه الثواب الموعود على الصلوة المنتظمة
عليها فاذا استمر النسيان بمجرده يحصل غرضه وان لم يحصل اطاعة لكون النسيان عذرا لحصول تفويت الثواب بذلك وعن وقوعه
الصلوة به خداجا كما ورد في بعض الاخبار من ان ما لم يقرء فيه فاتحة الكتاب فهي خداج فغرضه يحصل بمجرد ذلك ولو طلبه
فاذا فرض كون الانسان كثير النسيان فقليل الذكر حصل مقصوده وان لم يحصل بذلك اطاعة ولا تعويد اذ الانسان
ح معذور فلا ملازمة بين كثرة النسيان واطاعة الشيطان وهذا بخلاف تشكيكه لعنه الله فان التشكيك
اذا كثر وتواتر كان له فيه اطاعة اذ كما ان الشك حال الحكم اذ بذلك يحمل الانسان على القيام باحكام تلك الشكوك
فيحصل بذلك اطاعة الشيطان وتعويده بنقض الصلوة واختلال نظامها فاذا ترك العبد حكم القيام بمقتضى تلك الشكوك
ترك الخبيث العود اليه اذ ليس غرضه مجرد حصول الشك بل الاقدام بمقتضى الشكوك من النقض والاختلال فاذا ترك العبد
ذلك صار الخبيث مايوسا من حصول غرضه ففي الشك يمكن الاطاعة للشيطان وعصيانه بخلاف النسيان فالاخبار المذكورة
وان عبر في اكثرها بلفظ السهو الشامل للسهو بمعنى الشك الا انها تشتمل على نوعين من التعليل لا يوجد شيء منها في كثير
النسيان بل يختص بكثير الشك الاول ما دل على ان الانسان اذا التفت الى حكم سهوه فقد اطاع الشيطان وعوده من نفسه
نقض الصلوة واختلال نظمها وترتيبها وان لم يلتفت اليه فقد عصاه من قوله عليه السلام لا تعودوا الخبيث من انفسكم الخ
نقض الصلوة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلوة وهذا التعليل
غير جار في كثير النسيان لا لان مورده الشك بل لما عرفت من ان الاطاعة للخبيث ومعصيته غير ابتين في كثير النسيان
الا اذا كان التذكر كثيرا ايضا لكنه بذلك يخرج ايضا عن اطاعة بعد ان التذكر من الله تعالى كما عن الشيطان وهو النسيان
وان تواتر ليس مما يحمل الانسان على الاطاعة نعم قد يتفق ان الانسان يكون كثير الذكر فعند ذلك لو اتى بمنسياته
الكثيرة كان في ذلك نقض صلوته لكن مع ذلك لا يسمى هذا اطاعة للشيطان لانه ليس امرا له ولا سببا لها

الاطاعة

الاطاعة وان كان ما فعله من الاتيان سببا معدا لها ذلك الا ان الفعل لا يستند الى المعد بل الى ما هو السبب او الجزء
الاخير منه بخلاف كثير الشك لجريان هذا التعليل في حقه لان الشيطان بتشكيكاته يحمل الانسان على الاتيان بحكم الشك
بعد ان حكم الشك في الشرع هو ذلك فان اتى به فقد اطاعه وان تركه بامر جديد شرعي فقد عصاه نعم لو قلنا ان
الانسان لمعلم من الله تعالى قد يتفق في باب النسيان التذكر وان التذكر من الشيطان كان في التذكر اطاعة له اذ بعد
ح انه احدث السبب الحامل على اعادة المنسي وتداركه الذي فيه تعويد الخبيث من نفسه نقض الصلوة وكلما لو فرضنا
ان الشيطان جعله قطاعا بالنسيان فلا نسيان في الواقع ففي ذلك نوع اطاعة له ايضا لكن المفروض ان النسيان
من الشيطان والتذكر من الله تعالى وان لا ملازمة بين كثرة النسيان وكثرة التذكر الممكن فيها الطاعة الثاني قوله عليه السلام
اذا كثر عليك السهو فدعه فانه يوشك ان يدعك انما هو من الشيطان دل على ان هنا ما ان تركه الانسان تركه الشيطان
في الاسهاء فيكون الغاية المترتبة على ترك الانسان حكم السهو ترك الشيطان له في اسهائه فلا يسهيه بعد ذلك وليس
الوجه في هذه الملازمة الاخيرة سهو الشيطان لعنه الله عن غرضه فانه انما يتمشى في التشكيك دون النسيان اذ في
الاول اذا لم يلتفت الانسان الى احكام الشكوك لا داعي للشيطان في تشكيكه بعد ذلك لانه يعلم انه لا يلتفت
الى حكم الشك الموجب للاختلال في الصلوة نظما وترتيبا الذي هو معنى النقض فيدعه الشيطان عند ذلك لا محالة فترتب
على ترك الشيطان له في التشكيك وهذا بخلاف النسيان لان الانسان اذا فرضنا انه نسي واجبا ثم تذكر فالحال
فيه ان تركه حكم النسيان وهو التدارك لا يترك الشيطان لانه يفوز بغرضه من الانسان بنفس النسيان لتفويته الثواب
عليه فلا يلزم لفوته ان ان بسبب عدم تدارك المنسي بل هو اقرب الى مقصوده فتدارك المنسي وعدمه بعد التذكر لا يضر
فيما هو المقصود الاصلي للخبيث فان تدارك المنسي لزم نقض الصلوة وان لم يتداركه لزم نقض الصلوة وخلوها عن واجب
من جزء او شرط وعلى التقديرين يترتب على فعل الشيطان فائدة له بل لو علم الشيطان انه بعد التذكر ايضا لا يتدارك
المنسي يكون ذلك اقرب لطلبته نظرا الى ان اختلال الصلوة بالتدارك اهون في نظر الشارع من فوت الواجب ولذا
جوز ذلك الاختلال اصلاحا للواجب المنسي في كثير من المقامات فالواجب المنسي اهم في نظر الشارع ففوته اهم في نظر الخبيث

ومنه بان ان الشيطان لو علم بتذكر الاذان في جميع صلواته لما تركه بالاذان سواء علم انه يتداركه ام لا اذ غلبها يحصل غرضه
فترك المتدارك لا يصير سببا لترك الشيطان الاذان بل يحركه عليه لان نفس الاذان انه محذورا من عذره لتركه وخبثه
طالب لاشد المحذورين فلا اشكال في اختصاص التعليلات بكثير الشك ويبقى كثير النسيان تحت عمومات احكام النسيان
فتجب سجدتا السهو فيجب عليه ترتيب جميع الاحكام الاربعة كما ذهب اليه في الجواهر وغيره ايضا وان استند الى وجه
لا وجه له والحاصل ان اتمام الكلام في الاخبار يعطي رفع خصوص احكام الشك عند الكثرة والتواتر ولا دلالة لها على رفع
احكام النسيان بوجه نعم لو كان المستفاد من التعليلات ان العلة في رفع احكام الشك عند الكثرة والتواتر هو مجرد التخفيف
على المكلف كان اللازم التعدي الى رفع احكام النسيان ايضا بعد تسليم اختصاص مورد التعليل بالشك جاريا على عدم جواز
استعمال السهو في الاعم كما زعم جماعة لكن قد عرفت انه لا اشارة في التعليلات التي ذكرناها فضلا عن الدلالة بل المستفاد منها
عدم الملازمة بين ترك احكام السهو وبين لغويته على الشيطان وعرفت ايضا مستقصى انحصار هذه الملازمة في الشك وعدم جريانها
في النسيان فاعلم انه يتوهم من ان غرض الشيطان في الاذان ايضا لزوم مفسدة تترتب على التذكر من تدارك المنسي كثيرا اما
فيلزم اختلال الصلوة لا المفسدة المترتبة على اصل الاذان مع قطع النظر عن التذكر وهو فوت الوجوب منه كالزمان اما
اولا فلان التذكر ليس لازما للنسيان واما ثانيا فلانه ليس من الشيطان واما ثالثا فلان مفسدة اصل النسيان
اشد من مفسدة التذكر ولو قلنا بانه من الخبيث ايضا فاذا ظهر اختصاص الاخبار بالشك فلا بد لنفي سجدة السهو من النسيان
دليل آخر غيرها وقد ظهر من عبارة الشهيد المتقدمة استناد بعضهم الى قاعدة الحرج اللازم في اعادة الصلوات كثيرا عند نسيان
الركن اشد من الحرج اللازم من قبل سجدتي السهو فاللازم الالتزام بصحة الصلوة عند كثرة نسيان الاركان مع انه لم
يذهب اليه احد بل ادعى غير واحد الاجماع على بطلان الصلوة بذلك مع ان دليل نفي الحرج كما قرر في محله لا ينفي الحكم الكلي بل يدور
الحكم مدار الموارد من لزوم الحرج وعدمه مقتضيا بتعيين الموارد الخاصة ولا يلتزم بذلك واحد منهم نعم ان قيل ان السهو
الموجود في الاخبار يعم النسيان لغة وعرفا فالمقتضي لارادة العموم وهو الاطلاق موجود والمانع اعني المقيد مفقود لان
ما ذكر من التعليلات غير دال عليه اذ بين السهو بمعنى النسيان وبين التذكر تلازم غالبي فلا ينفك النسيان عن التذكر الا قليلا
والتذكر الاغلبي في كثير النسيان موجب لاختلال كثير في الصلوة اذا بني على تدارك المنسي خصوصا اذا كان المنسي من الاركان

فيلزم

فيلزم اعادة الصلوة مرات كثيرة متواترة بحسب تواتر النسيان والتذكر عند فوت الركن وهذا في الصلوة من اعظم ما يبتهج
لطلبه الشيطان من النقصان الحاصل في الصلوة لاجل النسيان وسببه اذ هو الذي يحدث كثرة النسيان المستلزمة لكثرة التذكر
عادة المستلزم لمثل هذا الخلل فالشيطان هو السبب في ايقاع الانسان الى هذه المشقة والكلفة فان تدارك المنسي الا انه
وان ترك التدارك كره الخبيث فلو سلم الامام من قبل نفسه ركنا حتى دخل في فعل آخر فيقول يعيد الصلوة ولو فعل له
كلما اعاد نسي الركن فيقول لم يمض في صلوته فانه من الشيطان وهذا الذي يمشي في مطلق السهو بل يختص بالسهو بمعنى الكثير
الشك واما سهو كثير النسيان فاصله من الشيطان مع غير فرق بين قليله وكثيره ولذا اوجب المرتضى بمجرد النسيان ان فعل او
بعد عدم رفع الاحكام الثلثة عن كثير النسيان وسقوط خصوص المرغمتين انما ذلك لان الاخبار الماضية فيما فيها ما يحمل
منها على قوله اذا اكثر عليك السهو فدعه وعلى قوله لا سهو لمن اقر على نفسه بسهو ناطقة بنفي السهو عند الكثرة
والتواتر ومرجع النفي للموضوع لحكم الى نفي الحكم المترتب عليه ومن الضرورة ان لا حكم للسهو بمعنى النسيان الا وجوب
المرغمتين ولا شيء من التدارك والقضاء خارج الصلوة والبطلان للصلوة من الاحكام المترتبة على النسيان شرعية بل في الاسلام على
مجرد النسيان وانما النسيان سبب لترك الجزء المأمور به وعدم امتثال له فالتدارك في المحل من مقتضيات عدم امتثال الامر
بالصلوة المشتملة على الجزء المنسي فنفس الامر بالصلوة يقتضي التدارك والقضاء من مقتضى عدم امتثال الامر بالتشهد او السجدة
الواحدة فنفس الامر الباعث على قضائهما عند تركهما في الصلوة يقتضي فعلهما في خارج الصلوة والبطلان عند ترك احد الاركان
من مقتضى ترك الركن المسبب عن النسيان فلزوم الاعادة مدلول عليه بقوله لا تعاد الصلوة الا من خمسة وبيانه ان
المنفي في الاخبار نفس السهو عند الكثرة وهو عقلا او عادة في حق الناسي سبب لحصول آخر وهو ترك الجزء ركنا كان
او غير ركن ولكل من الموضوعين حكم اما حكم اصل السهو بمعنى النسيان فهو وجوب المرغمتين خاصة واما حكم ترك سبب النسيان
فهو الاحكام الثلثة كل في محله وموضعه المعهود فان كان المنفي في الاخبار كل واحد من الموضوعين كان اللازم الحكم بنفي
آثار كل واحد منهما واما اذا اقتصر في الاخبار على نفي احدهما وهو النسيان خاصة فلا بد من الاقتصار على نفي
اثره ولا دليل على الحكم بنفي آثار المترتب على الموضوع المنفي عقلا او عادة كما قرر ذلك في نفي الاصول المثبتة وفي
النبوي المشهور رفع عن امتي تسعة الخ وقد سبق بذلك المحقق الشهيد في الذكرى والسيد في المدارك

وقد سبق في فقه حديث لا سهو في سهو حيث منع كون تدارك المشكوك من موجبات السهو الاعتراف بهذا لكن انصافا فقلنا
معنى الامر بالمضي المشتمل عليه الصحاح على ما ذكرناه سابقا هو الاقتصار على ما بقي من الصلاة ما عدا المسهو عنه والمشكوك فيه
فيستفاد منه نفي جزئية المنسي اذا تذكر في المحل وكون الركن بمنزلة غيره من الاجزاء عند تذكره بعد تجاوز المحل وليس الموجود
في الاخبار نفي السهو او ترك الالتفات في قليل منها غير معمول عليه فاقصى الامر عدم دلالة هذه الاخبار على المدعى وهو غير قادح
بعد دلالة الصحاح هذا ويمكن ان يقال بنفي سجدتي السهو عند كثرة النسيان بنحو آخر وهو ان للنسيان اثرين عقلي
وهو ترك الجزء الواجب وشرعي وهو وجوب سجدتي السهو وللشيطان الخاصية مقصودين فبالنسبة الى الاول يقتضي
لا مقصود له الا اياه وبالنسبة الى الاثر الشرعي لا مقصود له الا حمله على كلفة سجدتي السهو مرارا فصيب تكرر النسيان
فاذا لوحظ النسيان بالنسبة الى ما يترتب عليه عقلا يكون اصله من الشيطان لا كثرته خاصة واذا لوحظ بالنسبة
الى اثره شرعا كان خصوص كثرته منه كالشك والمستفاد من الخبر ان كل سهو كان كثرته من الشيطان يجب تركه وعدم الالتفات
اليه فالنسيان بالاضافة الى سجدتي السهو يجب عدم الالتفات اليه في الحكم وهو فعل سجدتي السهو اذا كثر ولا يلزم
بيان اثر سجدتي السهو انما يجب فعلها في نسيان الاجزاء العملية التي لا يقدح نسيانها في صحة الصلاة فالصلاة الفاقدة لها
لا بد ان تكون مشتملة على معظم الصلاة التامة في حق الناسي فليس غرض الشيطان في الاول اصل النسيان لمساواة
الناقص للتام في نظر الشارع بل غرضه الحمل على كلفة فعل سجدتي السهو مرارا فليس المنسوب اليه الا كثرة النسيان
الموجبة لتكرر سجدة وكيف كان فظهر من جميع ما ذكرنا ان في سقوط سجدتي السهو وعدم سقوطها اذا اقتضاها
النسيان وجهين بل قولين نسب اقربهما الى ظاهر الاكثر وذهب الى الثاني بعض المتأخرين اما وجه السقوط فيهما فقد
عرفته مشروحا واما وجه عدم السقوط فهو امران احدهما ما سبق من عدم شمول الاخبار لسهو كثير النسيان فيبقى دليل
وجوبهما سليما وثانيهما ان كونهما ترغيما للاجانب سقوطهما لان وجه سقوطهما ارغام الشيطان مع ان الشارع جعل
الثبوت ارغاما وهذا الوجه لا يدل على عدم السقوط وان اوجبها الشك وقد عرفت ان المختار هو السقوط فالمعتمد
هو الاول فتدبر فرع ان الاول هل الظن كثير الشك كالشك فلا عبرة به ام لا وجهان اقواهما الاول لاستناده غير ...

في كلام

في كلام المعظم والمنسوب الى المشهور المنسوب الى المحقق الثاني هو الثاني كما ذهب الفاضل النراقي الى الاول
والاقوى هو الثاني لوجهين احدهما ان ظاهر التعليلات اختصاص الحكم بعدم الالتفات بكثير الشك
في شكه لا في ظنه ثانيهما وهو العمدة ان ظاهر الاخبار سقوط الاحكام المترتبة على السهو عند كثرته وليس للظن حكم
لانه حجة شرعية قائمة مقام العلم في موارد اعتباره واستدل النراقي على عدم العبرة بظن كثير الظن وظن كثير
الشك بمفهوم موثقة عمار المتقدم الوارد في كثير الشك المشتمل على قوله لا يركع ولا يسجد ويمضي في صلاته
حتى يستيقن يقينا حيث جعل اليقين بالترك غاية للمضي في الصلاة وترك الركوع والسجود فينتفي عند تحقق
الغاية ويثبت ما لم يتيقن بالترك والظان بالترك غير متيقن به وفيه ان كون اليقين هنا غاية للحكم بالمضي
نظير كونه غاية للحكم بالمضي في بعض الاخبار الواردة في الشك بعد تجاوز المحل وقبله فكما ان الظن يقوم مقام العلم هناك فكذلك هنا
ونظير كون اليقين غاية في قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر لقيام مقامه ... النجاسة والبينة كما في المقام
لقيام البينة فيه مقام العلم وكذا الحفظ كل من الامام والمأموم وليس ذلك كله كاشفا عن ارادة الاعم من العلم مجازا
بل لاجل ان دليل اعتبار الظن يجعل مؤداه واقعا كما ان العلم كاشف عن الواقع لا انه معتبر من باب الموضوعية
فهما مشتركان في كونهما محرزا للواقع وان كان احراز الظن للواقع بجعل الشارع بخلاف العلم الثاني هل يجب على كثير الشك الحفظ
باي سبب كان او التحري ام لا وجهان بل قولان اقواهما العدم لاطلاق الادلة المتقدمة الحاكمة على الاصل المقتضي لوجوبها
لان العلم بالامتثال موقوف على الحفظ والتحري كما لا يخفى ان قيل قضية الاصل عدم الوجوب ايضا لان كثير الشك اذا
لم يحفظ فلا محالة يدخل تحت واحد من العناوين التي لها حكم في الشرع ودليل ذلك العنوان حاكم على قاعدة المقدمة
العلمية قلنا لو فرضنا كون ادلة تلك العناوين مجملة فلا يعلم شمولها لكثير الشك فلا مناص عن اجراء المقدمة العلمية
فقضية الاصل الاولي الوجوب لكن اطلاق الادلة المتقدمة حاكم عليه ومنع اطلاقها نظرا الى غلبة اعتقاده بالتعلية
وقاعدة نفي الحرج مكابرة كما لا يخفى والله الهادي لا معترض في الشرايع ويعجبني في الكثرة الى ...

في العادة كثيراً او قيل بأن يسهو ثلثاً في فريضة وقيل بأن يسهو مرة في ثلث فرائض قلت اختلفت
كلماتهم في تعيين ما به تتحقق الكثرة المقتضية لعدم الالتفات الى الشك على اقوال فالشيخ في مبسوطه قيل حده
ان يسهو ثلث مرات متوالية وبه قال ابن حمزة وقال ابن ادريس حده ان يسهو في شيء واحد او فريضة واحدة ثلث
مرات فيسقط بعد ذلك حكمه او يسهو في اكثر الخمس اعني ثلث صلوات من الخمس فيسقط بعد ذلك حكمه لو سهى في الفريضة
الرابعة وانكره المحقق في ذلك في المعتبر فقال يجب ان يطالب هذا القائل بما ادعاه فانا لا نعلم لذلك اصلاً في لغة
ولا شرع والدعوى من غير دلالة تحكم والمشهور بين المتأخرين كما في الذخيرة ومذهب الاكثر كما في الجواهر حاكياً عن البعض
انه يرجع في ذلك الى العرف فيرجع اليه اعلى ضلاء والمستفيد ان كما قيل وغيرهم وتحقيق المقام ان الاطلاقات في الاخبار
الواردة في عدم الالتفات الى السهو عند كثرته ان حملت على ما هو ظاهرها لزم كون اكثر الناس كثير الشك والسهو اذ
معقولات الاكثر في عدة انه كثير الا من عصمه الله تعالى فكون الرجل في عدة انه كثير الشك لا يوذ ابيع فلا ينسب الاخبار
عليه والذي يمكن ان ينزل عليه بعد ذلك معنيان احدهما ان يكون المراد كون الرجل كثير السهو بالنسبة الى المتعارف فالسهو
الحاصل في حقه حاصل له مع شيء زايد ثانيهما ان يكون المراد بالكثرة حداً مضبوطاً وعدداً معيناً عند الشارع كما في كثير السفر
والاول اظهر كما لا يخفى ثم ان الاخبار مشتملة على تعليلات يستفاد منها غير ما يستفاد من الاطلاقات ومقتضاها ان يكون كثرة
السهو من الشيطان فمقتضاها اخص مطلقاً من مقتضى الاطلاقات فالواجب تقييد الاطلاقات لدوران المعلول مدار
العلة عموماً وخصوصاً ثم ان هناك خبراً آخر له تمام دلالة على التحديد وجب العمل به لكونه نصاً بالنسبة الى التعليلات المقدمة في
المطلقات وهو ما رواه الصدوق عن محمد بن ابي حمزة في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا كان الرجل ممن يسهو
في كل ثلث فهو ممن يكثر عليه السهو قال في الذخيرة بعد نقل الخبر فيحتمل وجهين احدهما ان يكون في جميع الثلث بان يكون له
الشك في كل واحد واحد من اجزاء الثلث اي ثلث كان وثانيهما ان يكون المراد انه كلما صلى ثلث صلوات يقع فيها
بحيث لا يسلم له ثلث صلوات خالية من الشك ثبت له حكم الكثرة وقد يقع الاحتياج الى العرف ايضاً اذ ليس المراد كل ثلث صلوات
يجب على المكلف على الاتفاق الى انقضاء التكليف والا لم ينتف حكم الكثرة وسقوطه بالكلية وترجيح احد الاحتمالين على
الآخر محل وجه واضح لا يخلو من اشكال لانه لم يبعد ادعاء ترجيح الاخير ومع هذا فالثلث مجمل فيحتمل ان يكون المراد ثلث صلوات

او الفرائض

او الفرائض او الركعات او الافعال منهم ولا يبعد ترجيح الاول انتهى ومع هذا فغاية ما يستفاد من الرواية حصول الكثرة بذلك
وهو غير مناف لا لحصولها فيه فاذن لا معدل عن الاحالة الى العرف انتهى اقول في الخبر احتمالات لان لفظ كل يحتمل وجهين
احدهما ان يكون المراد به الاحاطة الجمعية بان يفرض ثلث شيئاً واحداً بسيطاً فيكون المراد وقوع سهو ما في مجموع الثلث بين المجموع
وانما عبر به هذا المعنى وقوع سهو واحد في مجموعه فاذا سهى في واحد من الثلث مرة صدق انه سهى في كل الثلث اي في مجموعها
ثانيهما ان يكون المراد به الاحاطة بحسب احاد الثلث فلا يكفي وقوع السهو مرة في مجموعها بل لا بد ان يقع في كل واحد من آحاده سهو
لا محالة حتى يصدق انه سهى في كل ثلث ولفظ ثلث ايضاً يحتمل وجهين احدهما ان يكون العموم المستفاد من لفظ كل سواء كان عموماً
جمعياً او احادياً بالقياس اليها في المراد وقوع السهو في المجموع او في الاحاد من كل ثلث ثلث يتقرر في حق المكلف على انه
الى انقضاء التكليف او الى ان يتحقق تلك القضية عرفاً ثانيهما ان لا يكون العموم بالقياس اليها فيكون المراد وقوع السهو في مجموع
او احاد ثلث ما اي ثلث كان وعبر الثلث ايضاً يحتمل وجهين احدهما صلوات او فرائض ثانيهما ما يتهيا والركعات او مطلق الافعال
ففي الخبر احتمالات ثمانية اظهرها بل الظاهر منها غيره ان يكون الكل مفيد للاحاطة الجمعية بالقياس الى كل ثلث فلا يسلم له ثلث صلوات او
فرائض او مطلق الافعال الا في مجموع كل واحد من تلك سهو فلو فرضنا ان جميع صلواته مائة ثلث فلا بد ان يكون في مجموع كل
ثلث ثلث سهو واحد لا محالة والوجه في الظهور اذ لا حفظ نظائر هذا الكلام من التراكيب بحسب تفاهم اهل العرف فلو ورد
ان من تنور في كل اربعين يوماً فله كذا من الاجر لا يفهم منه الا ان الترغيب في التنوير ولو مرة في مجموع كل اربعين اربعين لا في
كل يوم يوم من اربعين يوماً وهكذا او ورد من حلق رأسه في كل اسبوع فله كذا لا يفهم منه الترغيب في الحلق في مجموع كل واحد من الاسبوعات
الى انقضاء الاجل فلفظ كل في المقام ظاهرة في العموم المجموعي في مقابل الاجزاء ولفظ ثلث في نظيره ظاهرة في كون العموم بالقياس اليها
واما المميز فالظاهر انه صلوات ولا يبعد الاعم ايضاً فمعنى الخبر على هذا انه اذا كان الرجل ممن يحصل له السهو ولو مرة في كل ثلث
ثلث الى ان يصدق ذلك عرفاً فهو من جملة من كثر عليه السهو فلا يخلو ثلث من كل ثلث من صلواته الا وفي مجموعها سهو لا محالة ولا يخفى
في هذا المعنى الا انه يقال ان قد قيل بان الحد هو صدور السهو في مجموع ثلث ثلث الى انقضاء التكليف وصدوره موقوف على انقضاء ايام
التكليف وهو مدة الحياة وحصوله ثبت عند كثير السهو حتى لا ينفع الا بعد البرزخ ولا تكليف فيه فلا ثمرة له في السهو والشك وبعد فهو ان
المراد كون الرجل على حالة مقتضية لذلك ان يحتمل تلك الحالة فيسمى كثير السهو ومدار هذه الحالة على الانسنة فيسند الى السهو غالباً فيه

او سهوا ولا يلزم كونه على الحالة المذكورة دائما الى انقضاء العمر بل يصدق كثير الشك موقتا على من فيه هذه الصفة عرفا ولو في ايام مثلا ثم اذا شك
مع انه كثير الشك في هذه الايام فان سلم بعد ذلك صلوات من الشك خرج عن كونه كثير الشك ومن ثم قيل جماعة منهم ابو العباس في [illegible]
خروجه عن كثير الشك بكونه على حال السليم ثلث صلوات بعد عن الشك فاذا اتفق ثلث صلوات متوالية ولم يشك فيها خرج عن كونه
كثير الشك فرق كثير الشك مبني على تكرر الشك غالبا فيما مضى من صلواته بحيث يكون على حال لا يسلم ثلث صلوات منه عن شك ولو
في المستقبل في العرف بوجد ملكة الحالة في نفسه ولا يحصل غالبا الا بعد ان يشك مرارا فيما مضى من صلواته فعند ذلك يحدث في نفسه تلك الحالة
ولو كان احد اسرارها الى اليوم او اقل فيه العدد الذي لا يلتفت الى الشك فيما سياتي فظهر ان المراد بهذا المعنى في اوايل الامر لكن يعلم او يظن
لكونه معتبرا في الامور المستقبلة كما يرشد اليه قوله اذا كان الرجل ممن يسهو الظاهر فيما ذكره المعترض فالخبر نظير ما ذكره بعض الافاضل
في دفع الاعتراض الذي ذكره بعضهم في باب الفضولي بان اجازة المالك في المستقبل كيف تكون شرطا لتاثير العقد في الماضي مع ان الشرط
لا يتأخر عن المشروط ولا يتقدم بالعرض من ان الشرط هو كون المالك ممن يجيز البيع في المستقبل وهو امر يحصل حال العقد فان
اخبار المالك كشف عن تحقق هذا المعنى من اول الامر بل قد يعلم حصوله قبل تحقق الاجازة ايضا بالقرائن وهذا الجواب وان لم يكن
مرضيا عندنا لما فيه مما ياتي في مقام الشك ثم ان الغرض النظير في التعبير [illegible] ان هذا المعنى اظهر الاحتمالات المذكورة وضعفها
الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين في الذخيرة اذ هو خلاف الظاهر جزما فان الظاهر كون العموم المستفاد من لفظ كل القياس
الى ثلث ثلث وايضا الظاهر من العموم كونه مجموعيا لا احاديا فهو جعل الثلث نكرة محضة لا عموم بالقياس اليها ولذا قال اي ثلث
وهو خلاف الظاهر وجعل ايضا العموم المستفاد من كل عموما بحسب جميع الثلث اي كل واحد واحد من احادها وهو ايضا خلاف الظاهر
فما ذكره من الاشكال في ترجيح احد الاحتمالين على الاخر على وجه واضح غير واضح بل الواضح ترجيح الاحتمال الثاني لبعد توجيه بما ذكره على الاحتمال
الاول بل سائر الاحتمالات التي لم يذكرها ثم ان في ذلك بعد تسليم كون ظاهر الخبر عدم سلامة كل ثلث من صلواته عن سهو الى ان يلحقه هذا
المعنى لا يدعو الدوام الى انقضاء التكليف منع افادة الخبر العموم حيث قال ان اقصى ما يدل عليه الرواية عدم تحقق الكثرة بذلك وهو موافق
للعرف لا عموم في هذا المعنى انتهى وتبعه في ذخيرة بعد النزاع اعتراضا من اجمال الرواية كما تقدم عبارته وتبعهما على ذلك سيد الرياض
وشيخ الجواهر ومولى المستند معتقدا بالنجوى في انكار العموم وافادة الخبر المفهوم حتى انه رده بوجوه عديدة فراجع اقول لا يخفى لمن له
ادنى ذوق بأساليب الكلام ان الامام عليه السلام انما هو في مقام بيان اقصى مراتب كثرة السهو واخفى افرادها من كثرة السهو فمن كان يسهو عليه

اقل من ذلك

اقل من ذلك فهو خارج عمن يكثر سهوه فلا يتفرع على ذلك ان من كان سهوه اكثر من ذلك فهو خارج ايضا
عن حد كثير السهو وهذا المراد من انه بالحصر وعدم المفهوم فليس المراد حصر جميع افراد كثير السهو في ذلك حتى
يقال ان المنطوق المثبت لفرد خاص لكونه كلمة من التبعيض ينافي نقض المفهوم الدال على انحصار جميع الافراد في ذلك
فاعتبار المفهوم والحصر لا ينافي ثبوت فرد اخر غير هذا الفرد الاخفى لكثير السهو بل اذا كان لكثير السهو افرادا
متعددة او انواعا مختلفة او اشخاصا متكثرة لا ينافي في ذلك كون الامام عليه السلام بصدد بيان اخفى افرادها وادنى مرتبة
من مراتب السهو الغير المتناهية ولا يلزم من ذلك مجاز في قوله عليه السلام ممن فالمفهوم المعتبر هنا انما هو
بحسب المراتب النازلة فيقتضي المفهوم نفي مرتبة انزل من تلك المرتبة التي بينها الامام عليه السلام لا نفي جميع المراتب
حتى المراتب العالية والافراد الجلية الواضحة فمفهوم الخبر هو ان الرجل اذا كان ممن يسهو في كل اربع او خمس
او ست او سبع وهكذا فهو ليس ممن يكثر عليه السهو لا اذا كان الرجل ممن يسهو في كل اثنين او كل ثلث سهوا
واحدا او سهوين او ثلثة او اكثر فهو ليس ممن يكثر عليه السهو بل هذا اكثر السهو بالاولوية فظهر مما ذكرنا ان
كل من استظهر من الرواية واحدا من الاحتمالات الاخر فلا يتبادر باخذه فردا اخفى من جميع افراد كثير السهو
فمن اقر بان ظاهر الرواية ما استظهرنا لا ينقل لما ذكرنا من كونه اخفى الافراد بحيث لا اخفى منه في الفردية
شئ اذا كان ذلك انكارا للوازم اقراره مع ان الاقرار بالشئ اقرار بلوازمه فتحصل ان الاحتمالات
المتطرقة في الرواية مع قطع النظر عما يتطرق فيها من جهة تمييز لفظ ثلث اربعة احدها ان يسهو ولو مرة
في ثلث صلوات تتحقق ثلث كانت في هذا الاحتمال لا دفعا لان في العنوان من قوله وقيل ان يسهو
مرة في ثلث في ايض ليس المراد به ان يسهو مرة في ثلث واحدة من انما ثلث كانت بل المراد يسهو مرة في كل ثلث

ومرجعه الى ما ذكرناه وستظهر ثمرته من بين الاحتمالات كما لا يخفى ثانيها ان يسهو في كل واحد من ثلث اى ثلث ركعات
وهذا هو احد اجزاء كلام المحقق حيث قال وحده ان يسهو في شئ واحد او فريضة واحدة ثلث مرات
فيسقط بعد ذلك حكمه او يسهو في اكثر الخمس اى ثلث صلوات من الخمس فيسقط بعد ذلك حكمه في الفريضة الرابعة
انتهى ثالثها ان يسهو في مجموع كل ثلث ثلث ولو مرة في كل منها بحيث لا يسلم شئ من ثلث صلوات من سهو
ولو مرة وهذا هو المعنى الذي استظهرناه وفاقا لجماعة من اهل النظر رابعها ان يسهو في كل واحد من كل ثلث
اى يسهو في كل صلوة وهذا الاحتمال استظهره من الرواية لا ينطبق على الصناعة كما لا يخفى ولا قائل به احد
فهذه الاحتمالات كالاحتمال السابق ساقطة فيبقى الاحتمال الثاني والثالث الذي هو الظاهر ثم ان من قد بان
يسهو في شئ او فريضة واحدة ثلثا فيسقط حكمه في المرة الرابعة او يسهو في ثلث صلوات فيسقط حكمه في
الفريضة الرابعة كما للمحقق ان اراد بذلك انه لو حصل بعدما تكرر له هذا السهو بالمعنى المذكور تفصيل يجد من نفسه حالة
توجب ان لا يسلم ثلث صلوات منه من السهو ولو مرة في ايام ولو اربعة كان حسنا لاندراج ذلك تحت الضابط
المستفاد من الرواية فلا وجه لرده ومنعه كما فعله المحقق في المعتبر حيث انكر هذا القول لعدم المستند
فمستنده هو الخبر وان اراد بذلك عدم كونه كذلك بل اتفق له ذلك فالاقوى فساده اذ لا مستند له
لان الخبر واضح وكذا العرف لا يساعد ايضا فغاية الامر انه كان كثير السهو ونقضى لا انه كثير السهو فعلا
والمستفاد من الاطلاقات ايضا كونه كثير السهو بالفعل عرفا وذلك لانه بهذا الاعتبار في سهو الاول لم يكن
كثير السهو قطعا فلا محالة كان الواجب عليه ترتيب اثار السهو وكذلك في الثاني والثالث كما عرفت
القائل واما في الرابع فلا بد له ان يعمل عمل كثير السهو فيه اذ ليس كثير السهو بالفعل في الماضي لان المفروض انه لا يجد
من نفسه بقائه على الحالة الماضية ولو ابناء في المستقبل فمجرد كونه كثير السهو في الماضي لا يجوز ترك احكام السهو
في المستقبل فيرتفع من الاطلاقات والتعليلية يفيد ذلك بل المستفاد منها بعد ارجاعها الى فهم العرف
اشتراط كونه كذلك بالنسبة الى المستقبل واما من قيد بان يسهو في ثلث في الفرض متتالية مرات متوالية كما

على ما حكاه بعضهم

حكاه بعضهم عن ابن حمزة فان اراد كونه بحيث يجد في نفسه انه لا يسلم كل ثلث منه من سهو في المستقبل فيرجع الى الضابطة
المذكور في الرواية وان اراد دخوله في هذا العنوان بمجرد ان اتفق له ذلك في الماضي فهو كما عرفت ومن قيده به
فنحن ساعدناه فيما يرجع الى الخبر ومع التمام لفظ الخبر كالمفروض ان العرف يحكم بان من لا يسلم كل اربع صلوات منه من سهو فهو
ممن يكثر عليه السهو فقد عرفت ان الخبر بنفسه فالمتبع هو الخبر اذ لا حكم للعرف في قبال النص الصريح المقيد بل هو الحكم بما
لا نص فيه كذلك والاطلاقات مختلفة على العنوان المبين بدليل الشرع فلا عبرة معه بالعرف فيها ايضا فما ذكره جماعة
من ارجاع الحكم الى العرف خطأ كما ان ما لا محصل له ان قول ما يصدق به الكثرة هو المحدود في الرواية فان امكن ارجاع
سائر الحدود اليه فهو والا فلا عبرة بها الا ترى ان من يسهو ثلث مرات متوالية في ثلث فرائض في يوم يعلم من
نفسه انه كان على سبيل البخت والاتفاق فهو بعد لم يبلغ تلك الحالة فهذا لا عبرة به وقد يعلم من نفسه او يظن
طرو حالة له توجب ان لا يسلم كل ثلث صلوات منه الى ايام من السهو وهذا هو المعتبر فلا يلتفت الى حكم سهو
في المرة الرابعة الى ان تزول عنه تلك الحالة وقد يشك ولا يدرى انه في المستقبل على اي حالة ولا يبعد
ان يقال انه كذلك ايضا نظرا الى ان مثله في الاغلب يكون على حالة لا يسلم كل ثلث صلوات منه عن السهو
فهو وان كان شاكا في وجود تلك الحالة الا انه لو التفت الى هذه الغلبة فيظن من نفسه وجود تلك الحالة
له فهو ايضا كثير الشك والسهو بالجملة فالعبرة باحراز هذه الحالة ولا يكون غالبا الا بعد تكرر السهو منه
في الماضي بحيث يكشف عن وجود تلك الحالة فيه ولو بملاحظة الغلبة في المستقبل قطعا او ظنا ثم ان في احد
المقالة تشبيه بالمحال فاقول ان من عرف كثير الشك بمن صدر عنه الشك على خلاف المعتاد كما في اكثر الناس
او بمن شك ثلث مرات متواليات كابن حمزة او من شك في فريضة ثلث مرات او في اكثر الخمس كابن ادريس
فنقول لو شك في صلوات الماضية اكثر من مائة مرة فاما نحكم بان لا يلتفت الى شكه في المستقبل وان علم

بانقطاع تلك الحالة عنه نظراً الى ان الشارع جعل كثرة الشك في الماضي سبباً لانقطاع احكام الشك في المستقبل
مطلقا حتى في صورة العلم بارتفاع تلك الحالة بحيث لو صدر عنه الشك في المستقبل كان من باب البخت والاتفاق
او محكوم بان لا يلتفت الى كثرة شكه في الماضي الا ان يكون الان على حالة كذلك كي يكون تلك الحالة سبباً لارتفاع
احكام الشك في المستقبل والاول لا مستند له الا ما ورد من الاخبار الآمرة طائفة منها بالمضي في الصلوة عند
كثرة السهو والشك واخرى منها بالحفظ بالحصى ولم يتم عنده ذلك وثالثة منها بالطعن بالفخذ الايسر بالاصبع
اليمنى المسبحة الى غير ذلك وشيء منها لا ينهض حجة له اذ ظاهرها كون الآمر بالفعل كثير الشك لا انه كان وانقضى
والثاني مقصور الحالة المفروضة فيه على انحاء فقد تكون بحيث يعلم او يظن معها كونها موجبة لان لا يسلم شيء
من صلواته المستقبلة من الشك بان يكون كلما صلى صلاتين يشك في احديهما لا محالة وقد يكون بحيث لا يسلم معها ثلث
صلوات المتتالية عن الشك بان يكون كلما صلى ثلث صلوات المتوالية فلا محالة يشك في احديها وقد يكون
بحيث لا يسلم معها اربع صلوات المتوالية وهكذا او مع ملاحظة انه يعلم اما ان تعين له مرتبة من تلك المراتب بعينها
او نحوه لعدة ما هو الميزان له في معرفة بعض تلك المراتب او لا تعين له مرتبة بل يقال ان وجد في النفس حالة
توجب ان يشك في المستقبل فلا يلتفت الى حكم هذا الشك فعلى الاخير يبعد انه احالة الى المجهول قول
بلا دليل فلا بد فيه من تعيين ميزان فان عينت له المرتبة الاولى او الثانية لزم خروج الاكثر افراد كثير الشك
لان الغالب ان كثير الشك لا يبلغ كثرة شكه الى هذين الحدين وان عين له كونه بحيث لا يسلم له اربع صلوات
او خمس صلوات في المستقبل من الشك ففيه خلاف مفهوم الصحيحة القريبة في نفي كون ذلك هو الكثير
الشك وان عين له كونه بحيث يشك في المستقبل ابداً على شك متعارف الناس فهذا القدر لا يجري له الا اذا
الواضحة حكمها واضح عند كل واحد او افراد خفية يشك في شمول هذا الحكم لها الحد له مع ان هذا انما يستقيم فيما لم يعلم
فيه نصاً ان الحكم فيما لا نص فيه هو الرجوع الى العرف واما مع وجود النص كما في المقام فلا مسرح للتحديد بالعرفية لما لا نص له

ولو احياناً

ولو احياناً ولهذا وقفت في الجزئيات بانه مجمل واخرى بانه لا مفهوم له وقد ادمته بان حمله على هذا المعنى يوجب لغويته
نظراً الى انه لو كان المراد كل ثلث صلوات تجب على المكلف على التعاقب الى انقطاع التكليف لزم انتفاء حكم
الكثرة وسقوطه بالمرة مع فرض عدم تحققها الا في الآخرة اذ ليس المراد كل صلوات منه الى انقضاء التكليف بل ولا الى سنة
او الى شهر بل كما يفيد عليه هذه القضية عرفاً كما صرح الشهيد في كريه ولا يبعد صدقها الى يومين بحيث يكون الرجل
كثير الشك في اليومين مثلاً ولهذا في الكلام الجزئي ساكت عن هذه الجهة لا مطلق ولا عام بحسب الازمان كما لا يخفى
ولا يتوهم وروده الجزئي في مقام تحديد كثير الشك بالنسبة الى الصلوات الماضية لا المستقبلة اذ ذلك خلاف ظاهر
كلمة ليسهو الدالة على الاستمرار التجددي من زمن الحال الى الاستقبال فالجزئي ظاهر ان لم يكن صريحاً في كون الرجل بحيث
لا يسلم بعد ذلك في الازمنة المستقبلة كل ثلث صلوات منه عن الشك لا انه كان في الماضي كذلك بل الخبر ساكت عن حاله
في الماضي بالكلية والحاصل ان هنا مقامين من الكلام احدهما ان هذه الحالة المذكورة يحدث بحادث من الاسباب
او يكشف عنها اي شيء من الامارات ثانيهما ان هذه الحالة استعدادها على اي وجه من الوجوه والجزئي ساكت
عن المقام الاول راساً بل هو متعرض لاستعداد الحالة بعد حدوثها على نحو خاص قد عرفته مما بيناه لكن القوم
ظاهرهم التعرض لبيان المقام الاول بعد نظرا الى الثاني فلعلهم احالوه الى ما هو واضح عندهم فهو عندهم بيان ما هو
السبب الاعلى لحدوث هذه الحالة واذ لا منافاة بين الخبر الصحيح ولا مرجع الا هو فالمناط هو احراز ان الرجل الحالة المذكورة
فيه باي سبب كان ولو من دون تكرار الشك له فان صلى عدة صلوات ولم يسلم كل ثلث منها من الشك ففي حصول
ذلك يكفي في صلواته ولا يترتب احكام الشكوك فانه حين صلى ثلث صلوات خالية من الشك فبمجرد ذلك ليس له
ان يحكم بخروجه عن كثير الشك اذ ربما يكون السلامة من الشك في هذه الصلوة بمجرد الاتفاق فلا يحكم بخروجه
عن كثير الشك الا بعد حصول العلم بزوال تلك الحالة فيه فاذا سلمت له ثلث صلوات او اكثر منه من الشك فلاحظ
حاله بالنسبة الى الصلوة التي يريد ان يدخل فيها فان وجد من نفسه تلك الحالة فيها اذا اتفق له الشك في هذه

الصلوة وان وجد زوالها فيترتب على الشك حكمه وهكذا وبالجملة العبرة بكون المصلي حال الشروع في الصلوة ممن الهيئة الحاصلة له
اوضدها في الحق والالتفات ثم انه قد عرفت ان في صحيحة ابن ابي عمير احتمالين من التفسير ذكرهما الشهيد في الذكرى
والسبزواري في الذخيرة وقد نقلنا كلام الثاني فمحصل الاول ان يكون الثلث كثرة لا عموم بالقياس اليها بل كان العموم بالقياس
الى احادها الثلثة كما في قولك اشتريت كل عبد في مقابل بعضه وح فالمراد كون الرجل ساهيا في كل واحد من احاد ثلث
متوالية اي ثلث كانت ومحصل الثاني ان يكون العموم بالقياس الى الثلث فالمراد كونه ساهيا في كل فرد من افراد
الثلث على سبيل الاستغراق بحيث لا يسلم شئ من افرادها من سهو ولو مرة وليس المراد استمرار ذلك الى انقضاء
العمر لا الغاية فيه موكول الى العرف كما صرح به جماعة منهم الشهيد في الذكرى والمتعين هو الاول فالمراد الحكمة بدوام
السبب او الكاشف لحدوث وصف كثرة الشك في المكلف لا الى تحديد ما هو المناط في الحكم بعدم الالتفات
وهو ما ذكرنا بين انه لم يتعرض لبيان ما هو السبب او الكاشف والتحديد بما ينطبق على الاول كما صرح ابن حمزة في الوسيلة
على ما حكاه عنه الشيخ والمحقق والعلامة في المختلف والشهيد في الذكرى وغيرهم وظاهر القاضي في المهذب وابن ادريس
في السرائر حيث عقد في السهو الذي لا حكم له الذي يتواتر ويكثر والشيخ ره في ط والشهيد في الذكرى حيث قال الحد فيه
الخبر وظاهره التكرار ثلثا والعرف فانه في الكل موكول الى الشك وحمل من صرح بما ينطبق على الثاني كابن سعيد في الجامع
حيث علق الحكم على من كان ممن سها في كل ثلث وليست عبارته محتملة للوجهين كالخبر للفرق بين ما هو من قبيل الخطاب
الشفاهي كالخبر وبين ما هو من باب تصنيف المصنفين لان احتمال خلاف الظاهر في الاول يتطرق في الاول
بخلاف الثاني وبين من يظهر منه اناطة الحكم بعدم الالتفات المعلوم مضمون الخبر على التفسير الثاني احتمالا كالشهيد
في الذكرى او جزما كابي العباس بن فهد ره في الموجز وتلميذه الصيمري في كشف الالتباس والكاظمي ره في شرح الجعفرية
والمحقق الثاني في جامع المقاصد حيث انهم بعد ما ذكروا ان كثرة الشك تحصل بثلث شكوك متوالية اعتمادا عليه
كغير المحقق الثاني وبناءا عليه كهو وحكموا احتمالا كالشهيد او جزما كغيره بان الكثرة تزول بسلامة ثلث صلوات
متوالية من الشك قال في الذكرى وهل يكفي في زوالها توالي ثلث بغير شك يحتمل ذلك لنسبته بين الذكر والشك
ووجه ان هؤلاء اناطوا الحكم بعدم الالتفات بما هو مضمون الخبر على التفسير الثاني ان هذا المعنى لازم اناطة زوال

الكثرة

الكثرة بسلامة ثلث متوالية من الشك لان مرجع التفسير الثاني الى موجبة كلية نقيضها سالبة جزئية فاذا كانت السالبة
الجزئية مناطا للحكم بزوال الكثرة فيحكم فيه بالالتفات الى حكم الشك فلا بد ان يكون مناطا للحكم بعدم الالتفات
الى حكم الشك نقيضها وهي الموجبة الكلية التي هي مفاد الخبر على التفسير الثاني فنقول سهو في كل ثلث نقيض لقولنا
لا سهو في ثلث ما فاذا كان الثاني مناطا للحكم بالزوال الموجب للحكم بالالتفات فلا بد ان يكون الاول مناطا
للحكم ببقاء الكثرة الموجب للحكم بعدم الالتفات وهذا ظاهر لمن تدبر لكن يرد على هؤلاء اشكال وهو ان الشهيد ره
مثلا حمل الخبر على التفسير الاول حيث قال ظاهره تكرره ثلثا وحكم بان العرف مطابق له ايضا ثم جعل المناط في
الزوال هو احتمالا السلامة ثلث من الشك وهو مشعر بالنظر الى الملازمة المذكورة بانه حمل الخبر على التفسير
الثاني ولو احتمالا مع ان الجمع بين التفسيرين غير ممكن فان كان مفاد الخبر هو الاول فهو مطالب بمستند
احتمال زوال الكثرة وان كان المستند في احتمال الزوال هو التفسير الثاني فهو ايضا فرض حمل الخبر على الاول اللهم
الا ان يقال انهم حملوا الخبر على التفسير الاول ومستندهم في زوال الكثرة بما ذكروه هو تحقق الملازمة بين
حدوث الكثرة بثلث مرات من الشكوك كما تحقق زوالها بعدم الشك في ثلث الذي هو معنى الذكر
لكن فيه انا لو سلمنا ان زوال الكثرة بسلامة ثلث من الشك لازم لحدوثها بثلث مرات من الشكوك المتوالية
نقول ان سلامة ثلث من الشك انما كان سببا للزوال ومناطا للحكم بعدم الالتفات فلا بد ان يكون الشك
في كل ثلث مناطا للحكم بعدم الالتفات ايضا لما عرفت من الملازمة ومن المعلوم ان من شك في كل ثلث يكون
ذكره الكثير من شكه فلا بد ان يكون كثير الشك وهو ظ وبعبارة اخرى كلما كان ثلث مرات من الشك سببا
لحدوث الكثرة كان ثلث مرات من عدم الشك سببا للزوال للزوم التسوية بين الذكر والشك وكلما كان ثلث مرات
من عدم الشك سببا للزوال كان الشك في كل ثلث سببا للبقاء وكلما كان كذلك كان اللازم زوال الكثرة بطريق اولى
من زوالها عند التساوي فكلما هو سبب للبقاء وهو الشك في كل ثلث سبب لعدم الزوال بالطريق الاولى من صورة التساوي
فيلزم التناقض وكيف كان فالمختار في المسئلة ان المناط في عدم الالتفات الى حكم الشك هو كون الرجل بحيث يصدق عليه

قبل الشروع في الصلوة انه يسهو لا محالة في كل ثلث صلوة سهواً ما ولو في ايام بل اقل كيومين فاذا وجد من نفسه تلك الحالة
فشك في صلوته وجب عليه المضي وان وجد خلاف ذلك بأن وجد انه يسلم ثلث صلوات منه من الشك فشك فيه وجب
عليه الالتفات فاذا فرغ من تلك واراد ان يشرع في اخرى فان وجد الحالة الاولى يمضي او الثانية فيلتفت وهكذا
ولا فرق في ذلك بين احراز تلك الحالة من تكرار الشك ثلثاً في الماضي وبين احرازها من الخارج لما عرفت من ان التعميم
على التفسير الثاني ناظرة الى تحديد ما هو المناط في الحكم بعدم الالتفات ساكتة عن حال حدوث وصف الكثرة فعلى هذا
لا يجب ان يكون هناك شكوك متوالية في الماضي كي يحدث تلك الحالة فتدبّر ثم ان هناك اموراً ينبغي التنبيه عليها
الاول انه هل يختص الحكم بعدم الالتفات عند كثرة الشك بصورة الاضطرار بان لا يكون هناك ضرورة من خوف
او همّ او حزن او مصيبة الجأته الى حالة توجب كثرة الشك بل كانت الحالة الموجبة للكثرة حالة شيطانية وفيهم
فيها ام لا بل المناط كون الانسان على حالة توجب الشك على النحو المذكور من غير فرق بين استناده الى الخبيث
او غيره من الامور المذكورة وجهان بل قولان صريح المحكي عن ابن فهد والصيمري في الموجز وشرحه كشف الالتباس
ومحكي المحكي عن الشهيد في بعض كتبه الاول فظاهر الاكثر هو الثاني وهو المختار اذ ما يمكن الاستدلال به للاول
من دعوى انصراف الاخبار الى صورة الاضطرار او ان ظاهر التعليلات المختلفة يخص الحالة من الشيطان
او جبت تقييد الاخبار بغير صورة كونها من الخبيث وفي الكل ان لا تسليم كونها علة حقيقية لا حكمة لا يجب اطرادها
او ان التعليلات والاطلاقات متعارضات لدوران الامر بين ابقاء التعليلات على ظاهرها من كونها غير مقيدة
كي يلزم حمل التعليلات على الحكم الغير المطردة ولا ترجيح فيتوقف ويرجع الى الاصل المقتضي للالتفات لحكم الشك
والكل كما ترى اما الاول فلعدم تحقق شرط الانصراف وهو كون الخارج عن حكم الاطلاق من الافراد النادرة
ضرورة ان الانسان كثيراً ما يقع في حالة توجب التشويش والنسيان لما هو عليه من الهم والغم والحزن واما الثاني
فلو صح انحصارها دعوى ان كل سهو من الشيطان ولا وقت له دون وقت غاية الامر ان الخبيث يغتنم الفرصة
عند تراكم الهموم لحصول اسباب الاضطرار فلا منافاة بين التعليلات وبين الاطلاقات كي يتقيد احدهما بالآخر

ان الحكمة

ان الحكمة في تشريع هذا الحكم هو التخفيف على المكلف ولا فرق في ذلك بين الحالتين فالتعليلات حكم غير مطردة واما الثالث
فلمنع التعارض الموجب للتوقف بل ابقاء الاطلاقات وحمل التعليلات على الحكم ارجح من العكس بعد ان الغالب في التعليلات
الشرعية ذلك فظهر من ذلك كله ان مستند المختار هو اطلاقات الاخبار المعتضدة بالشهرة وبالشريعة السمحة
السهلة مع عدم ما يوجب تقييدها بعد ان الغالب في التعليلات ما عرفت وان كانت المسئلة بعد ذلك غير خالية عن الاشكال
الثاني انه هل يختص الحكم بعدم الالتفات بما اذا احرزت الحالة المذكورة من تكرار الشك ثلثاً فصاعداً كما هو طريقة جماعة ممن عرفت
ام الحكم بعدم الالتفات يجري باحراز تلك الحالة من غير فرق بين اسبابها وجهان من امكان دعوى انصراف الصحيحة الى الغالب اذ حصول
العلم بتلك الحالة من دون السبب المذكور نادر جداً فلا يتم الحكم ومن منع الانصراف لمنع الندرة المذكورة وهذا القول هو الاقوى فالحاصل
ان الانسان اذا كان كثير الشك في فعل بعينه او صلوة بعينها فهل المعرف لحدوث الكثرة هو تكرار الشك ثلثاً في هذا الفعل او هذه الصلوة
ام هو امر موكول الى العرف وهل المناط في الحكم بعدم الالتفات الى الشك في هذا المحل المعين هو كونه على حالة توجب ان يشك في كل
ثلث منه اما لا استفادة ذلك من الصحيحة بالدلالة اللفظية او تنقيح المناط ام لا وهل يجري الحكم بعدم الالتفات الى الشك
في هذا المحل المعين بتعدده الى غيره من كل شيء او اشياء معينة ام لا فالكلام في مقامات اما الاول فالحق انه لا يصح
ان يحكم العرف بكونه كثير الشك في هذا المعين ركوعاً او سجوداً او تسبيحاً او قرائة سورة او سهماً او فجراً او ظهراً او عصراً الى
غير ذلك فاذا حكم العرف بان الرجل كثير السهو في هذا المحل المعين فهو كثير السهو شرعاً لكن لا يلزم من اناطة معرفة الكثرة
بتكرار الشك ثلثاً ان يحكم هنا بذلك الحكم ايضاً فكثير الشك في صلوة العيد هو من شك في ثلثة ايام متوالية في صلوتها فلا يعرف
الكثرة الا بعد مضي اعادة ثلثة وكذا الجمعة والعيد ولا التزام بهذا الكلام بعيد جداً واما الثاني فمحصل القول فيه ان يكون الرجل بحيث
يسهو في كل ثلث من هذا المحل المعين المفروض كونه كثير الشك بالنسبة اليه وهل هذا من دلالة لفظ الصحيحة او من تنقيح المناط وجهان
من امكان تقدير المميز للفظ ثلث بما يعم الكل بان كان الكلام فيما اذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلث فاثبت كونه في الصحيحة كثير
السهو فيه فهو ممن يكثر عليه السهو ومن ان الظاهر كون المميز هو خصوص الصلوة فالتعدي فيها الى الصلاة والانواع افراد غيرها
بتنقيح المناط نظراً الى ان تقدير خصوص لفظ الصلوة ولفظ غيرها ايضاً لا يخلو عن دقة فتدبر واما الثالث فالحق فيه انه اذا

عرف المفروضة وان لم يعلم لو جب كثرة السهو في هذا العمل المعين فلا وجه للتعدي منه الى غيره فلو عرض لنفسه حالة توجب كثرة السهو
في خصوص صلاة الفجر فلا وجه للتعدي منها الى صلاة الظهر فاذا شك في صلاة الظهر يلتفت الى شكه وذلك لان الامر ربما يختفي
فتحقق كثرة الشك فيه وهو في الفرض خصوص صلاة الفجر ان قيل كثرة الشك لو حصلت في الركوع مثلا فعلى ما ذكر من عدم التعدي
يجب الاقتصار على عدم الالتفات الى حكم الشك في الركوع ولا يتعدى منه الى السجود وغيره وكذا لو كان في الافعال لا يتعدى الى الركعات
او في الاوليين فلا يتعدى الى الاخيرتين مع ان ظاهر اطلاقهم الاطلاق على عدم الفرق بين اتحاد موارد الشك واختلافها ولذا لو تحقق
في ثلث صلوات او اربع او ازيد مرات في ركوعها خاصة فهل يعتبر الكثرة في الركوع ثم شك في السابعة في سجودها لم يجب له عدم الالتفات
في هذا الشك الاخير مع ان اطلاق كلامهم يقتضي عدم الفرق ايضا بين اتحاد مورد الشك وعدمه قلنا اتحاد مورد الشك لو اتفق اذ قد يعلم
انه اتفاق محض والا فلا حالة لشك معا في الصلوة افعالها واقوالها وركوعها او سجودها وقد يعلم انه لخصوصية في هذا المورد وقد
لشك فيها فان كان الاول فلا عبرة باتحاد المورد وان الثاني فلا يجوز التعدي منه وان الثالث فيقع الحكم بالتعدي وعدمه اشكال
من ان الالتفات اطلاع للشيطان ولتعويده وهو من ان ظاهر الاخبار عدم الالتفات في مورد الكثرة خاصة واندراج مورد الشك
فيها غير معلوم فعموم ما دل على الالتفات سليم فتدبر الرابع اذا اكثر سهوه فيما لا حكم للسهو فيه ثم شك فيما له حكم للشك كما لو كان
ثلثا او اكثر في نافلة او في افعال بعد التجاوز عن المحل ثم شك في فريضة او في فعل قبل التجاوز فهل الحكم فيه بعدم الالتفات
مطلقا او بالالتفات كذلك او فيه تفصيل وجوه اوجهها الاخير من الفرق بين الشك الذي لا حكم له اصلا كالشك في النافلة او في
الفعل بعد التجاوز ففي الالتفات وعدمه وجهان من اختصاص الاخبار بما اذا كان الشك في مورد الكثرة ولا يتصور هنا ومن اطلاق
قوله اذا اكثر عليك السهو فامض المفروض ان كان للشك في الرابعة وهي الشك الذي لا حكم له بالعرض لامارة داخلية
كما اذا احاط بما بعده كان شكا او لامارة خارجية كما اذا كان اماما مع حفظ المأموم او بالعكس او منفردا مع حفظ الغير
بالنمو او مع قيام البينة فان كان هناك امارة داخلية وجب عليه العمل بالظن الحاصل بعد الشك وان تكاثر وتواتر لانه
ليس كثير الشك بل هو كثير الشك والظن معا وان لم يكن هناك امارة داخلية فهو كثير الشك فتدبر الخامس اذا كان كثير الشك في
صلوات متوالية بان شك في ست صلوات مثلا مستقرا ثم حصل له حالة تردد في السابعة فلم يدر انه شك او هو اول مرتبة الظن
فالحق انه لا يجري في حقه حكم كثير الشك بالنسبة الى هذا التردد لعدم حصول شرطه فالاصل في كثير التردد يجب للالتفات فيه فاجابه لعدم الظن

يحكم بانه

يحكم بانه شاك فيجب ان يلتفت الى شكه فتدبر السادس انه هل يتعدى في حكم كثير الشك من مورد الاخبار المتقدمة الى غيره من
الطهارات في الغسل من النجاسات ومن سائر العبادات وغيرها ام لا وجهان بل قولان التعدي في الجملة وذهب اليه جماعة
فيه بعد اختصاص الاخبار بالصلوة عموم التعليلات الموجودة فيها المقتضي للتعدي الكلي على كون الشك فيه حكم فكثرته تقتضي
رفع ذلك الحكم الا اذا كان هناك اجماع او نص خاص على خلافه الا ان الحكم مع ذلك مشكل اذ يمكن ان يقال ان عموم التعليل
من العمومات الموهونة بكثرة التخصيص فكل مورد انجبرت بعمل كله او جله ولو كان جماعة معتبرة كالوضوء والغسل والتيمم يعمل بها
والا كما في غسل النجاسات فلا بل في بعض الموارد وجدنا المخالفة بالعدم كما اذا كثر الشك في اصل الصلوة او اصل الطهارات
او اصل الغسل بل لا دليل له الا بالشيء ودعوى ان التعليلات ليس علة بل حكمة ولو سلم فالتعدي من منصوص العلة لا دليل عليه كما ترى
بعد ظهورها في العلية واعتبار منصوص العلة على ما بين في محله فراجع والله الهادي الى الحق والصواب لا مع في النوافل
من شك في النافلة بنى على الاكثر وان بنى على الاقل كان افضل قلت ارتفاع حكم الشك في النافلة مما لا خلاف فيه
عندهم في الجملة ولا سجود سهو اجماعا فالكلام في ارتفاع سائر الاحكام كتدارك المشكوك في المحل وفقا للمنتهى والمهذب
والسجدة الواحدة وتحقيق المقام ان الاعمومات الاحكام الشك التي تابعة نحو لها النافلة ايضا كعمومات البناء على الاكثر فان القدر المتيقن
خروج عن الجبر للجزء وليس نسبة الى النافلة رجحته ولنا جماعات ان لا سهو في النافلة كما في
الذي ما لا يحتاج من الدلالة انه لا سهو في النافلة فمن سهى فيها بنى على ما شاء نقل الاجماع عليه جماعة وكذا في
ايضا الاجماع عليه مستثنيا ابن بابويه حيث جوز البناء على الاقل والاعادة وان قال في الجواهر التي لم اجد مستثنيا
من الاجماع والاستثناء فيه فظني انه وهم نعم في التذكرة لا حكم للسهو في النافلة ولو شك في عدد ما بنى
على الاقل استحبابا وان بنى على الاكثر جاز ولم يجبر سهوه بركعة ولا سجود عند علمائنا اجمع وعن لا سهو
في النافلة وبه قال ابن سيرين وقال باقي الفقهاء حكم النافلة حكم الفريضة فيما يوجب السهو ولعلها اجماع الفرقة
وايضا فالاصل برائة الذمة فمن اوجب حكما فعليه الدليل واخبارنا في ذلك اكثر من ان تحصى وعن الغنية
الاجماع على انه لا حكم للسهو في النافلة ولا حكم لكثير الشك ولا حكم لجبر السهو ولنا ايضا عدة من الاخبار

المتنعة على نفي السهو في النافلة كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن السهو في النافلة فقال ع
ليس عليك سهو او شيء على اختلاف النسخ والمرسل المتقدم في مسئلة لا سهو في سهو المشتمل على قوله ع لا سهو
في نافلة وقد يقال ان العمومات الدالة على ان النافلة يعمل بها نظير ما يعمل [illegible] من ان النافلة
ليست كالفريضة كخبر الصيقل عن الصادق عليه السلام في الرجل يصلي الركعتين من الوتر فيقوم فينسى التشهد حتى يركع
ويذكر وهو راكع قال ع يجلس من ركوعه فيتشهد ثم يقوم فيتم قال قلت أليس قلت في الفريضة اذا ذكر بعد ما ركع
مضى ثم يسجد سجدتين بعد ما ينصرف فيتشهد فيهما قال ع ليس النافلة كالفريضة بيان ذلك ان قوله ع هذا دفع
لما توهم السائل من اشتراك حكم النافلة والفريضة ومعلوم ان توهمه ليس الا من اجل العمومات المشتركة وليس الدفع
مختصا بالمورد لان ظاهر الكلام نفي المشاركة بين النافلة والفريضة مطلقا وليس هذا مرادا من جميع الجهات قطعا
فالمقصود نفي المشاركة في بعض الاحكام لا محالة وحيث انه مجمل يسقط العمومات عن الحجية بعد ان العام المخصص
بالمجمل مجمل وفيه اولا امكان ان يقال ان المراد نفي المشاركة بينهما في خصوص هذا الحكم دون غيره وثانيا ان توهم
السائل ليس من جهة العمومات لوجهين احدهما ان هذا الحكم لا يكفي ثبوته في النوافل المتعارفة الثنائية فهذا
الحكم في اصل الفريضة مختص بالثلاثية او الرباعية وبعد الاختصاص كيف يمكن ان يكون وجه توهم السائل هو
العموم ثانيهما انه عطف لما صرح به السائل من انك قد قلت في الفريضة كذا وكذا ولو كان توهمه من جهة العمومات
لكان اللازم ان يقول انك قلت في الصلوة كذا وكذا لا في الفريضة خاصة فغرض السائل ليس الا السؤال
عن الالحاق في الحكم بعد علمه بان اصل الحكم مختص بالفريضة وجواب الامام ع ناظر اليه لا ينبغي لك ان تقيس
النافلة بالفريضة لا الى صرفه عن العمل بالعمومات المشتركة في غير هذا الحكم اصلا وثالثا كما لا يخفى فعلى هذا
لا موهن للعمومات اصلا ولا اجمال فيها قطعا فالحكم في المسئلة لا اشكال فيه ولا شبهة تعتريه فتدبر والله الهادي
الى طريق الرشاد ونسئل الله التوفيق لتحصيل العلوم وبلوغ رتبة الاجتهاد على سبيل السداد خاتمة في سجدتي
السهو وهما واجبتان حيث ذكرنا لا معتبر في الشرائع وتجبان لمن تكلم ساهيا او سلم في غير موضعه

اوشك

او شك بين الاربع والخمس وقيل في كل زيادة ونقيصة اذا لم يكن مبطلا قلت هذا القول
الاخير هو المحكي عن الشيخ في [illegible] عن بعض اصحابنا وعن الجواهر المضيئة ان المشهور وجوبهما للكل زيادة ونقيصة
وفي الذخيرة والرياض ان المشهور عدم وجوبهما لكل زيادة ونقيصة وحكي في محكي الايضاح عن ابن بابويه وفي الروضة
والرياض نسبته الى الصدوق حيث اوجبهما على من لم يدر ازاد في صلوته ام نقص وظاهر محكي الذكرى نسبته الى ابيه
وحكي عن مهذب البارع وفي محكي [illegible] ولم نظفر بقائله ولا ماخذه واختاره العلامة في عدة من كتبه كالمختلف والتذكرة
وتبعه في اختياره الفخر في الايضاح والشهيد في اللمعة والذكرى وابن فهد في الموجز والصيمري في الكشف والمحقق
الثاني في الجعفرية والشهيدين وحكي عن الروضة والمقاصد العلية والهلالية وتعليق النافع والتنقيح وارشاد الجعفرية و
الدرة السنية والجواهر المضيئة وغاية المرام وتردد المحقق في الشرايع والمعتبر والنافع ويستدل عليه بما رواه الشيخ
عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن سفيان بن السمط عن ابي عبد الله عليه السلام قال ع تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل
عليك او نقصان وفيه لكن الرواية ضعيفة المستند بالارسال وجهالة الراوي في خبره وفي الرواية فعل من الارسال
وجهالة الراوي الا ان الصحة الى ابن ابي عمير يجبر هذا الضعف قال استاد المجتهدين في كشفه ان ابن ابي عمير
من اصحاب الاجماع ولا يروي الا عن ثقة وفي الجواهر مراسيل ابن ابي عمير بحكم المسند لانه ممن لا يروي الا عن ثقة
فسفيان بن السمط ح ثقة عنده وعند غيره من الصحابة وان كان مجهولا عندنا الان فتم ويستدل العلامة ايضا بصحيحة
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا لم تدر اربعا صليت ام خمسا ام نقصت ام زدت فتشهد وسلم واسجد سجدتين بغير ركوع
ولا قراءة وتتشهد فيهما تشهدا خفيفا وفيها احتمالات احدهما ان يكون قوله ع ام نقصت ام زدت عطفا على قوله صليت
فالمعنى اذا لم تدر اصليت اربعا ام خمسا ام نقصت ام زدت فيكون ام نقصت كما هو ظاهر ام المنقطعة عطفا على مفعول تدر ثانيها
ان يكون عطفا على فعل الشرط وهو بعيد لان ام المنقطعة لا بد من وقوعها بعد الهمزة ولم تجئ بمعنى او قط وان
زعم الجوهري مجيئها كذلك وكيف كان فالاحتمال الاول اظهر وعليه فيحتمل وجوه احدها ان المراد الشك في النقيصة وعدمها
والزيادة كذلك [illegible] علم اجمالي ثانيها ان المراد الشك في الزيادة والنقيصة مع العلم الاجمالي ثالثها الشك في النقيصة
والزيادة معا وعدمهما [illegible] علم اجمالي [illegible] على الجميع على المطلوب ظاهرة اما على العطف على فعل الشرط فظاهر

واما على هذه الاحتمالات الثلثة فلان وجوبها في صورة الشك سواء كان مع العلم الاجمالي او بدونه يقتضي وجوبها مع العلم التفصيلي
بالزيادة والنقيصة بالاولوية الجلية كما قيل لكن فيه انه قيل واذا كان وجب في الشك في الزيادة والنقيصة فوجوبه لتيقنها
اولى ففي هذه الاولوية نظر وقد تقدم تقريره مرارا وفي الذخيرة بعد رد الرواية الاولى بانها محمولة على الاستحباب
جمعا بين الاخبار والثانية بغير ذلك ثم قال بعد ما ذكر من الاولوية ممنوع على ان احتمال الاختصاص بالشك في الركعات
فيها غير بعيد انتهى وفي [illegible] ويدل على ذلك ايضا ما رواه الكليني ره في الحسن عن زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول اذا
شك احدكم في صلوته فلم يدر ازاد ام نقص فليسجد سجدتين وهو جالس وسماهما رسول الله ص المرغمتين وما رواه الشيخ ره
في الصحيح عن الفضيل بن يسار انه سأل ابا عبد الله ع عن السهو فقال من حفظ سهوه فاتمه فليس عليه سجدتا السهو وانما
السهو على من لم يدر زاد في صلوته ام نقص منها واطلاق صدره وان كان ينافي الاستدلال الا انه محمول على صورة عدم لزوم [illegible]
كما اذا احفظ سهوه من التشهد قبل اتمام القيام ومن القراءة قبل اكمال الركوع ومن الركوع مع ما بعده قبل السجود الى غير ذلك
وفي الجواهر بعد ما يدل عليه ايضا موثق عمار سأل الصادق ع عن السهو ما يجب فيه سجدتا السهو قال ع اذا اردت ان تقعد
فقمت او اردت ان تقوم فقعدت او اردت ان تقرأ فسبحت او اردت ان تسبح فقرأت فعليك سجدتا السهو وليس في شيء
مما يتم به الصلاة سهو ولو بجعله عدم الفصل بين القراءة والتسبيح الذي يحكى عن المذكورات [illegible] باب المثال كما
تسمعونه ويمكن ان يستدل عليه ايضا بما رواه منهال القصاب قال قلت لابي عبد الله ع اسهو في الصلاة وانا خلف الامام فقال ع
اذا سلم فاسجد سجدتين ولا تهب وعمومه خلاف الاجماع اذ قد لا يوجب السجود زيادة ولا نقصانا كما بعد القارك فيه والامر بين التفصيل
وحمل امره مع حمزة الطلب ولا انكر [illegible] في مثل المقام فتدبر وبما رواه الصدوق ره عن صفوان بن مهران الجمال باسناده [illegible]
القمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن سجدتي السهو قال ع اذا نقصت فقال ع اذا نقصت فقبل التسليم واذا زدت
فبعده قال الصدوق ره انى افتي بها حال التقية والغريب ان الجزوان على التقية لكنه للفرق فتتقدر بقدرها [illegible] التفصيل
لاجل التقية واما اصل الحكم وهو لزوم سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة المستفاد من التفصيل المشار اليه فلا يجتمع فيه [illegible]
اصلا وما رواه الشيخ ره عن سعد بن سعد الاشعري في الصحيح قال الرضا ع في سجدتي السهو اذا نقصت قبل التسليم واذا زدت فبعده

ولكن عموم

ولكن عموم هذين الخبرين كرواية [illegible] فيجري فيها ما مر فيه هذا والاقوى في المسئلة عدم ثبوت هذه الكلية اذ هذه الاخبار معارضة بالاخبار
منها عدة [illegible] فيسقط بها هذه الاولوية فيرجع الى الاصل مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال ان الله عز وجل
فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلوة ومن نسي القراءة فقد تمت صلوته ولا شيء عليه وروى
الصدوق ره عن زرارة عن احدهما ع مثله فهذا يدل بالعموم اللفظي على عدم وجوب سجدتي السهو عند نقصان القراءة سهوا ومثل ما
رواه الصدوق في صحيح زرارة في الصحيح قال قلت له يعني ابا جعفر ع رجل نسي القراءة في الاولتين فذكرها في الاخيرتين
فقال ع يقضي القراءة والتكبير والتسبيح الذي فاته في الاولتين ولا شيء عليه ودلالتها على المذكورات مع انضمام [illegible] في الاخيرتين
لا شيء عليه نفي وجوب السجدتين ومثل صحيح علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن رجل يصلي خلف امام لا يقتدي به [illegible]
قال ع لا وان كان هذا العموم مخالفا للاجماع لوجوبها في مواضع من الزيادة والنقصان والشك فيها ومثل صحيح زرارة عن ابي جعفر
عن رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي ان يجهر فيه او اخفت فيما لا ينبغي الاخفات فيه فقال ع ان فعل ذلك متعمدا فقد
نقض صلوته وعليه الاعادة وان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلوته ونحوه صحيح اخر
عن زرارة ايضا فهذه الاخبار تدل على عدم الوجوب بالعموم اللفظي ومنها ما كان نصا منها مثل ما على ذلك [illegible]
او السكوت في مقام البيان مثل ما رواه الشيخ ره عن علي بن جعفر قال قال ابو عبد الله ع اذا قمت في الركعتين ولم
تتشهد فذكرت قبل ان تركع فاقعد وتشهد وان لم تذكر حتى تركع فامض في صلوتك كما انت فاذا انصرفت سجدت
سجدتين الخبر فان التفصيل قاطع للشركة وهذه الطائفة كثيرة جدا كموثقة منصور بن حازم ورواية معوية بن عمار
وموثقة ابي بصير وموثقة سماعة المذكورات في مسألة نسيان القراءة ورواية عبد الله القداح ورواية علي بن يقطين
المذكورة في نسيان ذكر الركوع وحسنة اسمعيل بن جابر وصحيحة ابي بصير وصحيحة سليمان بن خالد وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور وحسنة
الحلبي المذكورات في مسألة نسيان السجود قبل ان يركع وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور وموثقة عمار وصحيحة الفضيل بن يسار وحسنة
الحسين بن ابي العلاء ورواية محمد بن علي الحلبي وفيها سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يسهو في الصلوة فينسى التشهد فقال ع يرجع فيتشهد
فقلت ايسجد سجدتي السهو فقال ع ليس في هذا سجدتا السهو فهذا الخبر وان كان من المطلقات فيمكن حمله على ما اذا ذكر قبل اكمال
القيام وفعلتا السهو في وجه البعد كما لا يخفى فمثل هذا الخبر لا يقصر عن العمومات اللفظية ورواية محمد بن منصور المذكورة في مسألة [illegible]

في مسئلة نقصان الركعة فاذا سهوا فالجمع بين هذه الاخبار و الاخبار السابقة على وجهين احدهما ان يحمل هذه الاخبار
مطلقاتها على انها غير واردة في مقام بيان تمام المراد و عمومها على ارادة نفي غير سجدتي السهو كالاعادة ونحوها
ونحو ذلك ثانيهما ان يحمل الاخبار السابقة على ارادة مجرد الطلب المشترك بين الوجوب والندب ليجامع موارد
الوجوب والاستحباب ويساعد على ذلك تسميتها بالمرغمتين المشعرة بعدم الوجوب خصوصا بعد التعليل بذلك في موارد
لا يحكم فيها بالوجوب اجماعا كالشك بين الاثنين والاربع الا انه يبعده مضافا الى ندرة استعمال الامر وما في
معناه في مطلق الطلب غير صحيح لان الطلب وهو الحادث بالصيغة شخص خارجي اما واجب او مستحب لا مشترك بينهما بل
التحقيق انهما صفة واحدة والاختلاف انما هو بالشدة والضعف فما به الاشتراك عين ما به الامتياز كما في الوجود عند
اهل الوحدة فهو فرق بين الاخبار والانشاء اذ في الاول يحكي للاخبار عن بعض ما في ضميره فيقول كذا مطلق الجنس
غير ان يبين انه على الوجوب او الاستحباب بخلاف الانشاء فان المنشأ ليس الا الموجود بالصيغة فليس كليا بعد ان
الكلي لا وجود له في الخارج من حيث هو كلي ضرورة فلا معنى لان الموجود بالصيغة هو كلي الطلب الا ان الانصاف وفاقا
لاهل الانصاف ان الطلب ليس الا اظهار ما في الضمير بالصيغة ففيه نوع من الاخبار ولذا قد تكون الارادة المكشوف
عنها بالصيغة غير مطابقة للارادة النفسية كما في امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط فانه جائز على التحقيق لكن الامر
فيها ابتلائي وهو امر حقيقة فاذا كان في الانشاء شبه من الاخبار امكن ان يكون غرض الامر اظهار بعض ما في
الضمير لا تمامه كما في الاخبار فيصح استعمال الامر في مجرد الطلب بل التحقيق على ما حررنا في كتابنا الجوامع تبعا لما ذهب
اليه بعض الاعاظم وضع الامر لذلك المجمع الجامع وان كان ظاهرا في الوجوب من جهة الاطلاق وكيف كان فلا مانع
من حمل الامر على مطلق الطلب ولفظ الوجوب الواقع في السؤال على معناه اللغوي وان ابيت عن هذا الحمل فنقول
التعارض بين هذه الاخبار والاخبار السابقة تعارض الظاهرين من دون مزية لاحدهما على الآخر نظير تعارض
اغتسل للجمعة وينبغي غسل يوم الجمعة والمختار في مثله الرجوع الى المرجحات ولما كانت هذه اكثر عددا واصح سندا فتقدم

ومع التنزل

ومع التنزل عنه فتتساقطان ويرجع الى اصالة البراءة حتى لو قلنا بان التعدي من شرائط الجمعة اذ المرجع في الشك في
الشرطية والجزئية بعينها هو ذلك وايضا كون ابن ابي عمير من اصحاب الاجماع لا يجدي الا في صحة ما يرويه
بنفسه لا بعده الى الامام ع ولا ما قبله كما صرح به جماعة ممن تأخر وفاقا لمن تقدم اذ هذا هو ظاهر معقد الاجماع
لان الجماعة كلهم صحيح الحديث كما هو مفاده عرفا و ذهب جماعة من المتأخرين ولذا تراهم يضعفون كثيرا ما هو
او غيره من اصحاب الاجماع في طريقه كما وقع ذلك للفاضلين كثيرا او كونه ممن لا يروي الا عن ثقة لم يثبت والا لما
قالوا في ترجمته انه لا يرسل الا عن ثقة اذ الاول يغني عن هذا والمعروف انه ممن لا يروي الا عن الثقة هو
البزنطي وصفوان بن يحيى [illegible] نعم عن العدة وصفوا بانهم لا يروون الا عن ثقة كما عن التعليقة ايضا فلا
لا يجدي الا في خصوص من يروي ابن ابي عمير عنه وهو بعض اصحابنا لا السفياني السمط فانه الجواهر تبعا لما في
حاشية [illegible] من تصحيح الخبر بمجرد ذلك كما ترى وقد وقع مثله لاستاد المجتهدين كثيرا فالجمع مع ... حملا على نقصان
الركعة والزيادة فيها غير بعيد حتى البعد الغير ... حملها على الاستحباب او مجرد الطلب واما صحيحة الحلبي ... فمحمولة على زيادة
والنقصان في الركعة قطعا بقرينة فتشهد وتسلم اذ ليس المراد الا تشهد الصلاة فلو كانت الزيادة والنقصان اعم
لم يستقم واما صحيح الفضيل فظاهر في اختصاص الحكم بالنقيصة اذ ظاهر صدره عدم الوجوب في مقام تذكر السهو فتداركه
سواء كان هناك زيادة ام لا فظاهر ذيله بقرينة المقابلة اختصاصه بما اذا لم يعلم انه نقص عن صلوته شيئا ام لا ولفظ
الزيادة غير قادح في ذلك بعد ما يرجع العرف كثيرا ايقال فلان لا يدري ازاد او نقص والمقصود انه اكمل ما كان
عليه او نقص ان قيل فالواجب حمل موثق عمار على النقيصة ايضا اذ في ذيله ليس في شيء مما تتم به الصلاة سهو
واطلاق هذا يشمل صورة الزيادة جزما قلنا قضيته صدره ما يأتي في ذلك الاختصاص وهو قوله ع اذا اردت
ان تقعد فقمت فان المراد به ما اذا تذكر في الاثناء فيلزم زيادة القيام وحمله على صورة تذكره بعد الفراغ
فبعيد فالحق ان الموثق ليس نصا في الاختصاص بصورة النقصان فيحمل على مجرد الطلب في مقابل الاخبار الكثيرة

الأخبار عن تأويل القول الثاني وجوبها لكل شك في زيادة او نقيصة وهو ظاهر ما نقله الشيخ ره في ف عن بعض
الأصحاب وكلام الصدوق ره في الفقيه يحتمل حيث قال ولا يجب سجدتا السهو الا على من قعد في حال قيامه او
قام في قعوده او ترك التشهد او لم يدر زاد او نقص ويحتمل ان يكون مراده زيادة ركعة ونقصانها وتظهر
العلامة ره في بعض كتبه وجوبها في الجزم لكل سهو وكيف كان فقد تبع العلامة ره جماعة حتى تأخر عنه الى
الشهيد الثاني ره واختاره في ض وفي الذخيرة المشهور بين الأصحاب عدم الوجوب في الصورة المذكورة واحتج العلامة ره
بصحيح عبد الله بن علي الحلبي المذكور سابقا وبما رواه الصدوق ره عن الفضيل وقد تقدم وبما رواه الشيخ الكليني عن سماعة في الموثق
قال قال من حفظ سهوه فأتمه فليس عليه سجدتا السهو وانما السهو على من لم يدر ازاد في صلاته ام نقص منها والاستدلال
بحسنة زرارة لما تقدم ويؤيدها ما ورد في جملة من الأخبار العامية انه يسجد للسهو في كل سهو والجواب ان هذه الأخبار محمولة
على الزيادة والنقصان في الركعة فليس فيها دلالة على الكلية وهذا الحمل قريب في حسنة الحلبي لسابقه بقرينة فتشهد وتسلم ولو كان
العموم فمعارضة بأكثر منها عددا وأوضح دلالة المعمول بها بين الأصحاب مثل ما رواه الكليني ره عن الحلبي في الصحيح او الحسن بابراهيم بن هاشم
قال سئل ابو عبد الله عم عن رجل سهى فلم يدر سجد سجدة ام ثنتين قال يسجد اخرى وليس عليه بعد انقضاء الصلاة سجدتا
السهو ومثل صحيحة زرارة وفيها يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء ودل على عدم لزوم سجدة
السهو عند الشك في النقيصة دلالة واضحة اذ معنى قوله عم فشكك ليس بشيء انه لا اثر له ومثل مفهوم قوله عم انما الشك
اذا كنت في شيء لم تجزه ويدل على ذلك الأخبار الواردة في مواضع الاحتياط الخالية عن سجدتي السهو في موضع البيان والجميع
للمشهور لأظهرية دلالة هذه الأخبار واكثريتها وموافقتها للعامة او تكافؤها فيرجع الى الأصل وكيف كان فالتعيين على
الأخبار المشتملة على مجرد الطلب لا على خصوص الاستحباب كما صرح به غير واحد وذلك لأن في حسنة الحلبي ما يأبى عن الحكم
لأن الشك بين الأربع والخمس والست او بين الثلث والأربع والخمس والست حاصل فيها وسجود السهو واجب فيه كما يجب في
الشك بين الأربع والخمس مع جلوسه والحاصل ان قوله عم ام زدت ام نقصت اذا حمل عطفا على معمول لم تدر فاما ان يكون المراد
من الزيادة والنقيصة بالاضافة الى الأربع والخمس معا حتى يكون المراد من الزيادة هي الزيادة على الخمس ومن النقيصة

النقيصة

النقيصة عن الأربع فيكون الشك بين الثلث والأربع والخمس والست لأن الظاهر ان المراد انه لم يدر شيئا من ذلك ولكن
المجموع مما تعلق به شكه فاذا صح هذا ان كلا منها من اطراف الشك لا ان المراد الشك في الزيادة وعدمها وفي النقيصة وعدمها
فانه خلاف الظاهر واما ان يكون الزيادة والنقيصة بالنسبة الى الخمس خاصة فالمفروض في الخبر الشك بين الأربع والخمس
والست وعلى التقديرين لا بد من حمل الخبر على الاستحباب او على خصوص اذ لا يمكن منع الوجوب في هذه الصلاة وعلى تقدير ذلك ورود
سجود السهو في بعض موارد الشكوك بالخصوص ولا قائل بالفرق فيها على الظاهر كما في الشك بين الاثنين والأربع والحاصل
ان الجمع بين الأخبار يقتضي ما قلنا ثم انه يتفرع على هذين القولين فروع منها انه قد صرح العلامة والشهيد الثاني ره والمحقق الكركي
في حاشية الشرائع باستثناء نقصان المندوبات كالقنوت ونحوه من الكلية فلا يجب سجود السهو بنسيانه مع العزم على فعله
ويظهر من غاية المرام ان هذا الاستثناء مسلم بين المتأخرين القائلين بالكلية حيث قال ان الذي عليه المتأخرون وجوبها
في كل موضع لو فعله او تركه عمدا لبطلت صلاته فيخرج نسيان القنوت وفعل الذكر والدعاء لكن في ... بعد نقل هذا عن بعضهم
ان الحق والقوي مطلقا وكذا الحكم عن ابن علي انه قال لو نسي القنوت قبل الركوع او بعده قيل ان يسلم في تشهده
وسجد سجدتي السهو واما زيادة المندوب فظاهر ارباب القولين دخولها في الكلية ثم المراد بالمندوب ما يعد من اجزاء فرد
الصلاة والعمل الذي يعد المطلق على عنوان الصلاة وان كان خارجا عن اصل العنوان كالقنوت وذكر الركوع والسجود زائدا
على القدر الواجب ومندوبات التشهد والتسليم والتكبيرات المندوبة في الصلاة واما ما كان مستحبا خارجيا كالدعاء الذي
المطلوب في اي موضع من الصلاة وكالصلوات على النبي صلعم والدعاء في الركوع والسجود فهو خارج عن الكلية قطعا سواء زيد
او نقص كما لا يخفى ومنها ان زيادة الأقوال كنقص الأجزاء مطلقا مما لا اشكال فيه فان زيادتها تتحقق بتكرارها
اختيارا بقصد الجزئية وقولنا اختيارا احتراز عن سبق اللسان ونحوه واما زيادة ما كان من الأفعال فهو فيها لا يخلو من
اشكال حيث ان مقدار جزئيتها فالجلوس للتشهد من اجزاء الصلاة قطعا وهل يكون جزءا مطلقا حتى المقدار الذي لا يكون
المكلف مشغولا بالتشهد ام لا بل المقدار الثابت جزئيته هو المقدار الذي يتشهد فيه والباقي محل خارج لكن يكره له
الذي يظهر من المذكرة ... حيث قال اذ جلس للاستراحة فان زاد على المقدار الذي يتحقق به الاستراحة يجب سجدتي

للزيادة لكن لا يخفى انه لم يثبت جزئية المقدار الزائد فلا يتحقق عنوان الزيادة اذا عرفت مقدار الجزئية
منها فنقصانه لا ينفك عن نقصان الذكر الواجب ففي نقصان جلوس التشهد بنقصان التشهد وعليه
عليه السجود مرة لنقصان التشهد واخرى لنقصان الجلوس فعليه اربع سجدات او عليه سجدتان للتشهد خاصة الثاني هو
الثاني اذ لا يعد عرفا الا نقصان التشهد فنقصان الجلوس تابع لنقصانه عرفا واما زيادة هذا المقدار فتارة
تتحقق مستقلا كما لو جلس بمقدار التشهد ونسي التشهد حتى قام فرجع الى التشهد فصار الجلوس اذا فعليه سجدتا السهو
واخرى تبعا كما لو جلس وتشهد مرتين ومع لا عبرة بزيادة الجلوس لمكان التبعية فعليه سجدتا السهو لزيادة التشهد
ولو عزم على فعل التسبيحات الثلاث ثم نسيها جميعا ففي شمول الكلية لنقص المندوب بحيث يجب عليه لكل منها سجدتا سهو
وعلى عدم شموله له تجب عليه سجدتان للواجب فقط والنقص ظاهر ومنها انه هل يكون تبديل الاذكار زيادة او نقيصة
او جامعا كما لو قال في الركوع سبحان ربي الاعلى فيجيء الظاهر انه نقص فقط وما فعله لغو لا زيادة فتدبر
ولو قال السلام عليكم والمحرم الخ بعد الركعة الثانية بظن انه في الرابعة معتقدا عدم وروده فيها اولا ما لم يكن في ذلك
من عادته بعد الثانية لم يعد صرف الزيادة فالاحوط بناء على الكلية هو السهو ومنها انه لو عزم على التسبيح
في الاخيرتين فنسي وقرا او بالعكس فظاهر موثق عمار ثبوت وجوب سجود السهو ويشكل على القول بعدم وجوب
التعيين في مواضع التخيير اللهم الا ان يقال بوجوبها لكل سهو كما عن المرتضى ويدل عليه جملة من الاخبار العامة مثل
ما روي عنه ع لكل سهو سجدتان بعد التسليم وخصوص خبر منهال القصاب المتقدم من جهة ترك الاستفصال لكن الا ان
بذلك كما ترى واما على القول باشتراط اليقين فيجب الغاء ما فعله فيتخير في تعيين ما شاء فيلزم الزيادة فيجب عليه
السهو كما في الموثقة وعلى عدم وجوب التعيين وجب حمل الموثقة على ما اذا قرا مكان التسبيح بظن انه في الاوليين
فيستقيم على الكلية وشمولها لو اراد التسبيحة الكبرى فجاء بالصغرى وبالعكس القول الثالث عدم وجوبهما الا في ارتج الواقع
قال الشيخ ره في ف لا يجب سجدتا السهو الا اذا تكلم ساهيا او سلم في غير موضعه او نسي التشهد او السجدة الواحدة
ولا يجب في غير ذلك الكلام من جهة الزيادة ولا من جهة النقيصة محققة كانت او متوهمة وفي المسئلة تفاصيل اخر اعرضنا عن ذكرها

والاقوى

فالاقوى فيها هو عدم ثبوت الكلية القول بوجوبها في موارد النص فلم يدل الاجماع على خلافه وموارد الاجماع وان لم يرد فيه نص ع
خلافه كما لا يخفى وجهه والله الهادي لا معرّج في التشريع وموضعهما بعد التسليم للزيادة والنقصان وقبله وقيل
بالتفصيل والاقل اظهر قلت فالاول هو المشهور نقلا وتحصيلا ونسبه في المعتبر الى اكثر الاصحاب وفي الرياض عليه عامة المتأخرين
وعن كشف الرموز انه مذهب الاصحاب وعن نهاية الاحكام انه مذهب علمائنا وعن ف الاجماع عليه وكذا عن الحاج والناصرية وغيرها
والقول الثاني مجهول القائل كما في الذكرى وغيره والثالث نقله الشيخ عن بعض الاصحاب وفي المعتبر نسبته الى قوم من اصحابنا وفي المختلف الى ابن
الجنيد وليس في هذا الكلام تصريح بارادة بعض الاصحاب الا ابن الجنيد فالقائل بالتفصيل منهم هو مذهب ابي حنيفة من العامة وفي
المعتبر نسب القول الثاني الى ابي حنيفة والثالث الى مالك وكيف كان فيدل على الاول روايات كثيرة كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال
سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يتكلم ناسيا في الصلوة يقول اقيموا صفوفكم قال يتم صلوته ثم يسجد سجدتين فقلت سجدتا السهو قبل التسليم
هما او بعد قال ع بعد وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال اذا كنت لا تدري اربعا صليت او خمسا فاسجد سجدتي السهو بعد
تسليمك ثم سلم بعدهما وصحيحة ابن ابي يعفور الواردة في نسيان التشهد وان لم تذكر حتى يركع فليتم صلوته ثم يسجد سجدتين وهو جالس
قبل ان يتكلم ونحوها كبعض الاخبار الآتية بتقريب دلالة لو كان التسليم واجبا وفي صحيحة سليمان بن خالد حتى اذا فرغ فليسلم وليسجد سجدتي
السهو وفي حسنة الحلبي فاذا فرغت فاسجد سجدتي السهو قبل ان تتكلم وفي صحيحة حسين بن ابي العلا فليتم صلوته ثم يسلم ويسجد سجدتي السهو
وهو جالس قبل ان يتكلم وفي خبر حسن الصيقل قلت استيقنت اذا ذكر بعد ما ركع مضى ثم سجد سجدتين
بعد ما ينصرف ويتشهد فيهما قال ع ليس النافلة مثل الفريضة وفي خبر علي بن ابي حمزة فاذا انصرفت سجدت
سجدتين لا ركوع فيهما وفي حسنة فضيل بن يسار فاذا سلم سجد سجدتين وهو جالس ع وفي خبر معلى بن خنيس
ثم يسجد سجدتين بعد انصرافه وفي موثق حسن بن فضال سجدتا السهو بعد التسليم وقبل الكلام هذا ويدل عليه ايضا
ما دل على بطلان الصلوة بالزيادة بضميمة ما ورد في سجود العزيمة من ان السجود زيادة في المكتوبة واما مستند

القول الثاني يطعن ما رواه الشيخ في الضعيف عن ابي الجارود قال قلت لابي جعفر ع متى اسجد سجدتي السهو قال قبل التسليم

فانك اذا سلمت فقد ذهبت حرمة صلاتك وهذا مع ضعفه ومخالفته للمشهور وموافقته للجمهور لا يكافئ الاخبار

المتقدمة فيحمل على التقية كما فعل الشيخ والصدوق ره ويدل على القول الثالث ما رواه الشيخ ره عن سعد بن سعد

الاشعري في الصحيح قال قال الرضا ع في سجدتي السهو اذا نقصت فقبل التسليم واذا زدت فبعده وما رواه الصدوق

عن صفوان بن مهران الجمال باسناد ظاهره الصحة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن سجدتي السهو فقال اذا نقصت

قبل التسليم واذا زدت فبعده قال الصدوق ره اني افتي بها في حال التقية ولا يخفى ان ذلك واجب في مقابل

الاخبار السابقة كما فعل الشيخ والصدوق ره وابوه على ما حكي عنهم والله الهادي **لامعة** في الشرائع

وصورتهما ان يكبر مستحبا ثم يسجد ثم يرفع راسه ثم يسجد ثم يرفع راسه ويتشهد تشهدا خفيفا

ثم يسلم قلت اما استحباب التكبير قبل السجود ففيه ما ذكره الشيخ وجمع من الاصحاب وفي الذخيرة قال الشيخ

في المبسوط فاذا اراد ان يسجد سجدتي السهو استفتح بالتكبير وكلامه يحتمل الاستحباب والوجوب وصرح جماعة من الاصحاب

بالاستحباب للحقق احتج القائلون بالاستحباب بما رواه ابن بابويه ره في الموثق عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع

قال سألته عن سجدتي السهو هل فيهما تسبيح او تكبير فقال لا انما هما سجدتان فقط فان كان الذي سها الامام كبر

اذا سجد واذا رفع راسه ليعلم من خلفه انه سها وليس عليه ان يسبح فيهما ولا فيهما تشهد بعد السجدتين وهذه

الرواية انما تدل على استحباب التكبير للاعلام ودلالتها على عدم الوجوب [illegible] في حق الامام وضمه مضافا

الى الاصل فالحكم بالاستحباب في حق غير الامام مشكل واجراء قاعدة التسامح في مقام ضعف الدلالة [illegible]

الى المستند لعله شئ اخر وكيف كان فالتكبير بقصد القربة لا باس به اذ المراد بالفورية هي العرفية فلا تنافي التكبير

واما النية فتركوا ذكرها ولعله احالة على الوضوح على تقديم اعتبارها في مطلق العبادات [illegible]

نعم عن الشهيد ره انه قال ينبغي الاستشعار من النية بناء على انه تجب قبل التسليم ولعل الوجه انه كالجزء [illegible]

بغية الجموع

بغية الجموع عنه وفي الفتح واما سائر ما اعتبر في سجود الصلاة من الستر والاستقبال والطهارة من الحدث والخبث فذكر

القواطع ووضع الجبهة على ما يصح السجود عليه ووضع باقي اعضاء السجود والطمأنينة ورفع الراس منه [illegible]

موضع القدم والجبهة الا ما استثني لغير ذلك من الشرائط فالظاهر اعتبارها فيهما ولذا حكي عن الشهيد

في الذكرى [illegible] والجملة والالفية وجوب الطمأنينة فيهما وعن المحقق الثاني في حاشية الالفية [illegible]

الشهيد الثاني [illegible] انه يجب فيهما ما يجب في سجود الصلاة عدا الذكر وفي [illegible] صرح بوجوب السجود على

الاعضاء السبعة ونسبه الى المفيد وجم غفير حكي عنهم [illegible] ونقل عن الارشاد والمحقق الثاني [illegible]

حاشية الالفية وجوب الطمأنينة فيها بل صرح في بعضها بوجوبها فيهما ايضا وصرح المحقق الثاني ره وفي [illegible] وغيره بوجوب

وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه وقد يستدل على اعتبار هذه الامور بالاصل بارادة قاعدة الشغل وهو مبني في المختار من

ان الشك في الشرطية والجزئية مجرى البراءة ثم يمكن [illegible] اعتبارها من الاخبار ومن انها كانت معروفة عندهم في زمان

الائمة ولذا وقع السؤال عن محلها وعن التشهد والتكبير والتسليم فيها دون هذه الامور بل في بعض الاخبار المعرفة بانه لا تكبير

فيها ولا قراءة بل التشهد والتسليم ولا دلالة على ذلك فكأنها شبه الصلاة [illegible] في جميع ذلك باصل البراءة كما صنع بعض المعاصرين

جرأة عظيمة واما التشهد والتسليم فوجوبهما مذهب اكثر الاصحاب بل في المفاتيح والذخيرة انه المشهور وعن المعتبر والمنتهى انه قول

علمائنا اجمع ومثلها في التذكرة [illegible] ومع ذلك حكي عن [illegible] ان ذلك كله على الاستحباب [illegible]

ويستدل في المعتبر على وجوب التشهد بصحيحة الحلبي السابقة ويسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة ويتشهد فيهما تشهدا خفيفا وعلى

وجوب التسليم بقوله ع في صحيحة ابن سنان واذا كنت لا تدري اربعا صليت ام خمسا فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك ثم سلم بعدهما

وبرواية الصدوق المتقدمة ويدل على وجوب التشهد فيهما ما رواه الشيخ ره عن علي بن يقطين في الصحيح قال سألت ابا الحسن ع

عن الرجل لا يدري كم صلى واحدة او اثنتين او ثلاثا قال يبني على الجزم ويسجد سجدتي السهو ويتشهد تشهدا خفيفا لكن في هذا

الصحيح اشكال لان الشك المفروض فيه من الشكوك المبطلة وحمل الشيخ ره له على ارادة الاستيناف [illegible] البناء على الجزم

وعلى ارادة الاستحباب من السجود بعيد ولذا قال في كرى لا يجمع بين سجدتي السهو سنجا بادوبين اعادة الصلوة وجوبا ولكن في المعتبر
اجاب عن هذه الرواية بالحمل على من كثر سهوه وفيها ان بعد ايضا الا انه لابد من الالتزام به لينقطع الاشكال لكن الجواب يحتمل
السهو على من كثر سهوه ويدل على وجوب التشهد ايضا ما رواه الصدوق عن سهل بن اليسع عن ابي الرضا عم انه قال يبني على يقينه
ويسجد سجدتي السهو بعد التسليم ويتشهد تشهدا خفيفا وهذا ايضا كغيره في الاشكال السابق ويدل على وجوب التسليم عدة
من الاخبار السابقة نعم بل هذا في الجمع حجة لقائل بعدم وجوبها موثقة عمار السابقة واطلاق بعض الاخبار قال في عدة
يحصل الجمع بين الاخبار بحمل ما يدل على التشهد والتسليم على الاستحباب باذن قول المصنف قوي جدا انتهى وفيه ان موثقة
عمار لا تكافؤ الصحيحة من حيث السند فان عمارا فطحيا كما اتفق عليه في المعتبر ولذا قال ان رواية عمار متروكة لانه لا تعدل الاجماع
من الاخبار على وجه يجامع ان لنا هنا بين يديه حديث ... في الصحاح بل هي قريحة في حجية الاكثرية ولاسيما بمخالفته
والاعتضاد بالشهرة العظيمة نقلا بل لو جوب لعلية وفاقا للمعظم ثم ان الخبر به في صحيحة الحلبي السابقة وغيرها وجوب
التشهد الخفيف وقد اختلفوا في بيان المراد به فظاهر الاكثر وصريح بعضهم انه ما يجزي به في الصلوة وحكى عن بعض القول بانه
يجزي هنا ما لا يجزي في الصلوة فالواجب في الصلوة هو ما تضمنته صحيحة محمد بن مسلم ورواية عبد الملك من قول اشهد ان لا اله
الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم صل على محمد وال محمد والواجب هنا مجرد قول اشهد ان لا اله
الا الله واشهد ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله مع الصلوة على النبي واله والحاصل ان في التشهد الخفيف قولين احدهما ما هو المعهود
في الصلوة فيجزي هنا ما يجزي هناك وبالعكس على اختلاف المذاهب ثانيهما انه يجزي هنا ما لا يجزي هناك وهذا المتفرد به
من اصحابنا اما الاول فهو ظاهر من اطلق التشهد هنا ولم يقيده بالخفيف كالمفيد والشهيد في الالفية وغيره ولذا
قال في المقاصد العلية بعد قول الشهيد ويتشهد بينهما ان التشهد المعهود في الصلوة فلا يكفي ان يأتي التعدادين اطلق التشهد
هنا الا عم من المعهود مع ان اطلاقه على غير المعهود في الصلوة غير معهود لغة وعرفا وقد في الاخبار ايضا اذ لم يسمع في زمن
النبي صلى الله عليه وآله والائمة الطاهرين صلوات الله عليهم واصحابه والتابعين الا فيما هو معهود في الصلوة بل هذا صريح من قيده بالخفيف ايضا لانه
قال ويتشهد خفيفا كما عن بعضهم او قال ويتشهد تشهدا خفيفا كما في ... والسرائر والمعتبر وفي العزية والجعفرية فانهم

قالوا

قالوا انما كلمت ثم فسروا مرادهم بان التشهد الخفيف عبارة عن الواجب في الصلوة كما حكي عن الحلي ره في السرائر حيث
قال ويتشهد تشهدا خفيفا ومعنى ذلك ان يأتي بالواجب من الالفاظ فحسب ويسلم بعده وقال في تشهد الصلوة
وادنى ما يجزي في التشهد الشهادتان والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله ونحوه في ط كما في المعتبر فانه قال تشهد خفيفا في
كلام الشيخ في ط ثم قال فاذن القدر الواجب الشهادتان والصلوة على النبي واله وقال في بحث التشهد وما يجب
القدر الذي يجب الشهادتان من غير زيادة فالعلماء كانهم مطبقون على عدم الفرق بين التشهد هنا
وبينه في الصلوة ولذا حكى المجلسي ره عن ظاهر الاصحاب ان المراد به مجرد الشهادتين والصلوة على النبي واله
فراده انه كما ان ظاهر الاصحاب في اصل التشهد ذلك كذلك لا فرق بين التشهدين ايضا فلا بد ان يكون ظاهر
الاصحاب هنا ايضا ذلك بعينه وحكى عن الشيخ علي والعلامة في قبة انه قال المراد بالتشهد الخفيف هو التشهد
المعهود في الصلوة وكيف كان فالاقوى في المسئلة ان المراد به ما يجب في الصلوة فان بنينا فيها على كفاية مجرد الشهادتين
والصلوة على النبي واله كما عن الاكثر او المشهور نقول بكفايته هنا ايضا وان قلنا بان صورة التشهد الذي ينبغي في التشهد
الواجب في الصلوة هو ما تضمنته صحيحة ابن مسلم السابق نقول بوجوب تلك الصورة هنا ايضا والحاصل ان المراد من قيد
التشهد هنا بالخفيف ليس الا ما يقابل الثقيل والمستحب كما ان الواجب تخفيفه تسليم بهذا الكلام والدليل على ما ذكرنا هو الاصل
تقريبا ان صدق التشهد على المعهود في الصلوة كل على حسب مذهبه معلوم دون ما لا يجزي فيها فانه غير معلوم لتوقفه على
ثبوت اطلاق التشهد لغة او شرعا او عرفا على ما دون الواجب في الصلوة ولم يثبت ذلك اصلا اما لغة فلان
التشهد تفعل من شهد والشهادة هو الخبر عن جزم كما في المعتبر او حضور كما في غيره وهذا المعنى غير مراد قطعا وكذلك
العرف فلم نجد اطلاق لفظ التشهد فيه على غير ما هو المعهود في الصلوة لا شرعا ولا نادرا وما قد يدعى من انه
عبارة عن مجرد الشهادتين مطلقا باي صيغة كانت ولو سلم فلا ثمرة في المقام تخصيصا للاكثر وتوهم انه تقييد
بالاكثر مدفوع بان الاطلاقات بالاضافة الى الاصل الا انها كالعمومات بالاضافة الى الافراد والتقييد الى الواحد

اذا لم يرجع الى التقييد اكثر الاحوال كما في قولك لا تعتق رقبة كافرة المقيد لقولك اعتق رقبة اذا فرض انحصار افراد
المؤمنة في الواحد وكون افراد الكافرة كثيرة فتدبر واما ثانيًا فلم نعثر على رواية اطلق فيها التشهد على غير المعهود
نعم في بعض الاخبار تفسير التشهد بالشهادتين لكن المراد التشهد بحسب الكم دون الكيف فلا يدل على ان صورة
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله بعد البناء على عدم الاجتزاء بها في الصلاة تشهد وقد يقال ان جميع
ذلك لكن ان حمل هذه الصورة في المقام احوط كما ذكره سناد المجتهدين ره في حاشيته ره وبعض آخر تمام الظهر له وجه
اذ لو بنوا على عدم كفاية هذه الصورة في الصلاة فالاجتزاء بها هنا مما لا دليل عليه اصلا فضلا عن كونه احوط وان بنوا على
كفايتها هناك فجعلها احوط هنا مما لا وجه له لانه خلاف الاحتياط قطعا ولا خلاف في انه يجزي في الصلاة ما تضمنه صحيح
ابن مسلم ولعل مرادهم بعد البناء على كفاية هذه الصورة هنا وفي الصلاة ان المأمور به هنا خصوص التشهد الخفيف ويكون
المراد به خصوص هذه الصورة ونظام الامر العزيمة لا الرخصة فلا يجزي حتى اضافة المندوبات وفيه ما لا يخفى قيل
ويمكن الاستدلال للمختار بوجه آخر وهو انا لو سلمنا صدق التشهد على مجرد الشهادتين باي صيغة كانت الا انه قيد بالخفيف
وهذا القيد يحتمل وجهين احدهما المقابل لما يشتمل على المندوبات الثاني ما لا يجزي في الصلاة واجمال القيد يسري الى
المقيد فلا يعلم المراد من صحيحة الحلبي فيجب الرجوع الى اطلاقات الاخبار الغير المقيدة بالخفيف وفيه انا لم نجد في اخبار الباب خبرا
مطلقا الا خبر ابن الصيقل وهو قوله قلت [illegible] في الفريضة اذا ذكر بعد ما ركع مضى ثم سجد سجدتين بعد ما ينصرف يتشهد فيهما
قال الحلبي انه مثل الفريضة ولفظ التشهد فيه واقع في كلام السائل والكلام مسوق لبيان حكم آخر فلا اطلاق فيه اصلا
ولا يمكن ان يقال ان الامام ع قرره في ذلك الحكم كما لا يخفى وما ورد في باب الاذان والاقامة وصلاة الجنازة
من الاخبار التي اطلق فيها التشهد على مجرد الشهادتين من دون التقييد بصيغة خاصة لا ينافي ما ذكرنا من كون المتبادر
التشهد على الاعم من المعهود ضرورة دخول الصلاة على النبي ص وآله في مفهوم التشهد عندهم مع انه غير داخل في اطلاق
المذكور فالمراد بالتشهد في الاخبار المذكورة غير ما هو المعهود في الصلاة ولا ما هو الاعم منه لدخول الصلوات عليهم ع
في المعنيين والحمل من جهة عدم اعتبار خصوص الصورة لا عدم التقييد بالصلاة فالاطلاق في المذكور غير مجد فافهم والله الهادي

لامعنى

لا معنى في الشرائع وهل يجب فيهما الذكر فيه تردد ولو وجب هل يتعين لفظ الاشبه لا قلت في كونه
التردد من الاطلاق قوله ع فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك ثم سلم بعدهما وقوله ع وسجدة سجدتين بغير ركوع ولا قراءة تتشهد فيهما
تشهدًا خفيفًا وغيره الكثير من الاخبار الكثيرة المتضمنة لاطلاق الامر بسجود السهو من غير تعرض للذكر ولو كان واجبا لذكر في مقام
البيان والقائل بقول ان الواجب الذكر في مطلق السجود فاطلاقها اعلى في الكل ويدل على عدم الوجوب صحيحة رواية عمار المتقدمة
حيث قال فيها وليس عليه ان يسبح فيهما ومن رواية الحلبي الصحيحة عن الصادق ع الدالة على ظاهرها على الوجوب فانه قال ع
تقول في سجدتي السهو بسم الله وبالله اللهم صل على محمد وآل محمد قال وسمعته مرة اخرى يقول بسم الله وبالله السلام عليك ايها النبي
ورحمة الله وبركاته كذا في الفقيه ورواه الكليني ره بطريق حسن عن ابي عبد الله ع وروى ما في التهذيب عن عبد الله الحلبي
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول في سجدتي السهو بسم الله وبالله وصلى الله على محمد وآل محمد قال وسمعته مرة اخرى يقول فيهما بسم الله وبالله
والسلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته وضعف المحقق ره في النافع والمعتبر هذه الرواية بانها منافية للمذهب من حيث
تضمنها وقوع السهو عن الامام ع قال في المعتبر ولو سلم لما وجب فيهما ما سمعه لاحتمال ان يكون ما قاله على وجه الجواز لا اللزوم
ويمكن ان يقال دفعه بان سماعه ذلك لا يستلزم وقوعه في السهو لجواز كونه اخبارا عما يقال فيهما بل الظاهر ان ذلك هو المراد
من الرواية كما يدل عليه العبارة المنقولة في الكافي ومن لا يحضره الفقيه وجزم في النافع والمعتبر بعدم وجوب الذكر فيهما وهو
غير بعيد وان كان العمل بمضمون هذه الرواية اولى واحوط انتهى اقول المشهور بين الاصحاب وجوب الذكر فيهما كما عن كرى وغيره
وفي الرياض نسب وجوب الذكر الى الاكثر ونسب القول بالعدم الى الفاضلين في المعتبر والمنتهى
والجامع ونسب الى المتأخرين الى انه قال والاحوط بل اللازم عدم الترك وفي ذخيرة اختار عدم الوجوب والمشهور هو
المنصور بل يتعين لما في الصحيحة المروية بطرق عديدة الظاهرة الدلالة اذ الجملة الخبرية المثبتة في سياق الطلب ظاهرة في
الوجوب ومعارضتها بالاطلاقات الواردة غير موجبة لمعارضتها بضعيف الاخبار المذكور بين الاصحاب كرواية عمار
السابقة كما [illegible] معتضدة الصحيحة بالشهرة العظيمة كما في الجواهر وغيرها من منع ظهوره له في الوجوب [illegible]
وعلى هذا فلا يجوز التعدي عن الاذكار المذكورة في الصحيحة واولها بسم الله وبالله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته

اذ لا معارض لها الا من جهة زيادة العاطف وعدمها والامر فيه سهل ثم بعد ذا الكسيم ته وبالله وصلى الله على محمد وآل محمد
ثم بعد ذا الكسيم ته وبالله اللهم صل على محمد وآل محمد وقد جزم استاد المجتهدين ره بما ذكرناه ايضا والله الهادي
لامعتبر في الذخيرة لو تعدد ما يوجب السجدتين فالظاهر التداخل وافتاء الشيخ ره في ط وجعل التعدد
احوط وذهب المحقق وجماعة من اصحابنا المتأخرين الى عدم التداخل مطلقا وذهب ابن ادريس الى التداخل ان تجانس
والا فلا قلت المشهور بين الاصحاب عدم تداخل الاسباب المتعددة وقد صرح به في المعتبر والتحرير والتذكرة والذكرى
والدروس والموجز وحاشية الالفية للكركي وغيرها وذهب بعض المتأخرين كالخوانساري ره وجماعة
ممن تبعه الى ان الاصل في الاسباب المتعددة هو التداخل بل قال المحقق الخوانساري ره ان ما ذهب اليه الحكم
من اصالة عدم التداخل فاسد لانه اصل غير اصيل وكلام خال عن التحصيل وقال ابن ادريس في جملة كلام له فان
سها المصلي في صلوته بما يوجب سجدتي السهو مرات كثيرة في صلوة واحدة يجب عليه في كل مرة سجدتا السهو
او سجدتا السهو عن الجميع قلنا ان كان المرات من جنس واحد فمرة واحدة يجب سجدتا السهو مثلا تكلم ساهيا
في الركعة الاولى وكذلك في باقي الركعات فانه لا يجب عليه تكرار السجدات بل يجب سجدتا السهو فحسب لانه
لا دليل عليه وقولهم ع من تكلم ساهيا في صلوته وجب لا دليل على تداخل الاجناس بل الواجب اعطاء كل جنس ما تناوله اللفظ
لان هذا قد تكلم مثلا وقام في حال قعود وما قال يا صدق التسمية وشك بين الاربع والخمس وما قال بالتشهد الاول ولم
يذكره الا بعد الركوع في الثالثة وقالوا من فعل كذا يجب عليه سجدتا السهو ومن فعل كذا في صلوته ساهيا يجب عليه سجدتا
السهو وهذا قد فعل الفعلين فيجب عليه امتثال الامر ولا دليل على تداخلها لان الفرضين لا يتداخلان بلا خلاف
محقق انتهى اقول محل الكلام في المقام هو ما كان المسبب واحدا بالنوع فلو كان واحدا بالشخص امتنع التداخل فيه
كما في قتل زيد فاذا اجتمع الاسباب في التقارن كان السبب هو القدر المشترك او الواحد لا بعينه وان تعاقبت
فالمسبب للاول خاصة ويزيد الباقي تأكيدا فلا قصور للسبب في التأثير بل المحل قاصر عن قبوله فاذا امكن
التأكيد يؤكده والا لم يحصل المسبب فلا يحصل المسبب والا فالثاني لغو صرف فالقياس الكلام فيما اذا امكن تخيل

بيما

بين الاسباب المسببة والا فلا خلاف في عدم التداخل وقد حكى عن المحقق انه بنى المسئلة على ان الاسباب الشرعية معرفات
او علل ومؤثرات فعلى الاول الاصل هو التداخل لجواز اجتماع المعرفات على معرف واحد وعلى الثاني الاصل عدم التداخل
لامتناع اجتماع المؤثرات على معلول واحد وفيه انه لا منع الفرق بعد ان كل معرف مؤثر في حصول المعرفة وتوهم ان المعرف
الثاني لو نعم مدفوع بجريانه في المؤثر ايضا بمعنى انه يؤثر لو لا سبق الاول فلا وجه لحمل المؤثر على الفعلي والمعرف على الشأني
والتحقيق انه مقتضى اللفظ فيها واحد وثانيا ان كون الاصل ع هذا هو التداخل ثم اذا الاصل المتنازع فيه هو الاصل اللفظي
لا العملي اذ مقتضى الاصل العملي من البراءة بالنسبة الى الحكم التكليفي وعدم التأثير بالنسبة الى الحكم الوضعي هو التداخل فيه
فاذا كان الكلام في الاصل اللفظي فنقول ع انا لنا ان نختار ان الاسباب الشرعية معرفات لكن كل معرف يستدعي
معرفا فالمجرد امكان اجتماع المعرفات لا يقتضي كون ظاهر اللفظ ذلك فان ظاهر اللفظ يقتضي تعدد المعرف حسب
تعدد المعرف كما لا يخفى وايضا المراد من تداخل الاسباب هو عدم كون كل منها سببا مستقلا عند الاجتماع بل المجموع
سبب واحد ان تقارنت والاول سبب وحده ان تعاقبت ثم انه هنا نزاعا اخر بعد تسليم عدم التداخل في الاسباب
واقتضاء كل سبب فانه هل يجوز تداخل المسببات بان يكون الاتيان بفرد واحد من الواجبين مصداقا لهما والفرق بين
النزاعين ان التداخل عزيمة على الاول ورخصة على الثاني والوجه ظاهر في العبادات ويشكل في التوصليات
فافهم وان مقتضى الاصل العملي على الاول التداخل وعلى الثاني عدمه اذ الاول مجرى البراءة والثاني مجرى الاشتغال
فافهم ثم ان الحق في المسئلتين هو العدم وفاقا للمعظم لنا على الاول هو ان السببين اذا اجتمعا فاما ان لا يؤثرا فيهما
او يؤثر اثرا في مسبب او يؤثر احدهما دون الاخر والكل باطل سوى الاول لا الثاني فظاهر واما الثالث فلظهور
لامتناع قيام مؤثرين على اثر واحد لان كلا منهما مستقل في السببية بالفرض كما هو مقتضى اطلاق السببية والرابع
ترجيح بلا مرجح والاعتراض عليه بمنع كون الاسباب الشرعية مؤثرات بل هي معرفات مدفوع بعد تسليم في
عدم امكان الاجتماع في المعرفات ايضا كما عرفت ان مستند كونها معرفات ان كان هو النقل الشرعي عن معناها

العرفي فممنوع وان كان هو الاستكثار في عين اجتماعها اكثر مع عدم اقتضائها تعدد المسببات كما في الاحداث مثلا ففيه
الاستقراء في ذلك ففيه منع الاستقراء اولا ومنع حجيته في باب الالفاظ ومنع كونه في الموارد ثانيا ومنع كون
الموارد المذكورة من محل النزاع ثالثا اذ لم يثبت بعد ان الحدث قابل للتعدد في نظر الشارع فلا بد من اثباته
وان كان المستند ما ذكره بعضهم من ان الوحدة النوعية في السبب توجب وحدة في اللفظ [illegible] فهو
وحملها على المعرف لان الطبيعة من حيث هي لا تقبل التعدد فيمتنع ان تتسبب بسببين ففيه ان [illegible] في كلام
المسبب حمله على الطبيعة من حيث الوجود اي من الصرف في السبب الطبيعة الثاني مجازا دون الاول لان
الموضوع له هو الطبيعة لا بشرط فالتحقيق ان سببية شخص الطبيعة ما يستلزم وجودها عند وجود ذلك السبب
فان انكر المسبب بصرف الطبيعة بوجوده بالضرورة واعترض عليه ايضا بمنع استلزام عدم التداخل في الاسباب
واقتضاء كل منها مسببا لما هو مراد القوم من تعدد الفعل في الخارج اذ غاية ما يلزم من ذلك هو تعدد الطلب والايجاب
وهو لا يستلزم تعدد المطلوب والواجب في ذلك لان السبب الشرعي سبب لطلب الشارع اتيان الفعل في الخارج
او نفس الفعل الواجب كما في ان قال اذا نمت فتوضأ واذا بلت فتوضأ يكون كل منهما سببا لايجاب الشارع
فعل الوضوء فتعدده لا يقتضي الا تعدد الايجاب فهناك ايجابات عديدة لا واجبات كذلك لا مانع من اجتماع
ايجابات على امر واحد فيكون بعضها مؤكدا لبعض والحاصل ان جهات الطلبات لما لم تكن مكثرة للموضوع
لا مانع من اجتماعها على شيء واحد بخلاف ما اذا كانت مكثرة للموضوع كالظهرية والعصرية والادائية والقضائية
ونحوها ولذا لا يكفي اداء دينار للخمس والزكوة معا واداء اربع ركعات للظهر والعصر معا وبالجملة الطلب الثاني
تعلق بما تعلق به الاول فلا يفيد ازيد مما افاده الاول والجواب ان الاصل في تعدد الطلب تعدد المطلوب لان
طلب المسبب يؤول الى طلب ايجاد الفعل فيقتضي تعدد الفعل وذلك لان النوم مثلا مقتض للوضوء ولا طلب
لطلب الشارع الوضوء عند حصوله فالعلل العقلية كما توجب المعلول كذلك العلل الشرعية في عالم التشريع
فامر الشارع بالوضوء بعد حصول النوم امر بترتيب المسبب على سببه اي امر بجعل الوضوء مترتبا على النوم

فالطلب تعلق حقيقة على ايجاد المسبب وترتيبه على سببه والحاصل ان سببية النوم للوضوء في نظر الشارع
او جعله بالوضوء لا ان النوم سبب للطلب نظيره الكتابة اذا كان في نظرك مجيء زيد مقتضيا للتواضع له
فامرك لعبدك بانه اذا جاء زيد فتواضع له امر بايجاد مسبب المجيء وهو التواضع بعد حصول سببه وهو المجيء لا ان
امرك مسبب عن المجيء فالامر شأنه من علاقة السببية والمسببية بين المجيء والتواضع الا ترى انه لا يفرق احد
في المثال المذكور بين امرك لعبدك بالتواضع وبين قولك ان جاء زيد فانا اتواضع له فلا يستفاد منه الا
كون المجيء مقتضيا للتواضع لعبدك كما كان مقتضيا لتواضعك له فان رجع الى العرف نظير ذلك ضرورة
انهم لا يفرقون بين ما لو قيل اذا جاء زيد فاكرمه او قيل اذا جاء زيد يكرمه الناس فكما ان في الثاني يعد مجيء زيد
سببا للاكرام اللاحق الا خبار عن الاكرام لا لنفس الاكرام فكذا في الاول مضافا الى انه المتبادر من الطلب المعلق
من الاسباب الشرعية هو تعدد اشتغال ذمة المكلف بايجاد الفعل في الخارج واما حجة ابن ادريس ره فيما
رامه من التفصيل فغاية ما ينتصر له هو ان الحكم اذا علق على جنس مثل ان وطئت الحائض فكفر وان تكلمت
في الصلوة فاسجد فالمسبب هو الجنس الحاصل في ضمن القليل والكثير فتحققه في ضمن الكثير لا يزيد في السبب شيئا
كما ان تحققه في ضمن الكثير لا ينقص عنه شيئا فهناك سبب واحد سواء حصل في ضمن القليل او الكثير من جنس
واحد وهو الجنس المفروض فحصول ذلك الجنس الذي هو السبب في ضمن كثير لا يوجب تعدد المسبب وان كثر
اشخاص الجنس وهذا بخلاف ما اذا كان المسبب من اجناس مختلفة كالتكلم والنسيان فان السبب مختلف لا محالة
وكذلك المسبب فيجب اعطاء كل جنس ما هو مسببه وكلامه المتقدم ناظر الى ذلك وفيه ان الجنس بما هو جنس
وان لم يختلف باختلاف اشخاصه قلة وكثرة الا ان السبب هو الجنس باعتبار افراده لا من حيث هو فيزيد
وينقص لا محالة فلا بد من تعدد مسببه والسر فيه ان سببية الطبيعة الذي يجيء لا تعقل الا بسببية اشخاصها
فاذا حصل شخص منها حصل سبب واقتضى مسببا وكذا في المرة الثانية والثالثة وهكذا فلو لم يكن في المرة الثانية

مقتضيا لمسبب آخر فاما ان لا يقتضي اصلا فيكون لغوا او يقتضي مع الفرد الاول مسببا واحدا والاول خلاف
المفروض والا يلزم عدم كون المجتمع سببا وقد فرضناه كذلك وكذا الثاني اذ بعد كون الاول سببا مستقلة
كان الثاني لغوا مرة فانهم لو حصل الاشخاص من جنس المسبب دفعة واحدة فليس هناك الا مسبب واحد هذا
هو الكلام في تداخل الاسباب واما تداخل المسببات فالحق فيه انه بعد ثبوت عدم التداخل في الاسباب
واقتضاء كل سببا مستقلة فلا اكتفاء بعمل واحد في مقام الامتثال خلافا للظاهر في القول بالتداخل
هنا كما حكي عن جماعة لا وجه له اذ غاية ما يتصور لهم هو ان يقال ان المسبب في الكل هو الطبيعة فاذا اتى
بالطبيعة واحدة فاصدا للكل كفى في مقام الامتثال نعم لو لم يقصد الا واحدا امتثل بالنسبة اليه فقط
كما اذا كان الواجبان مفهومين متصادقين كاكرم عالما واكرم هاشميا اجزأ وفيه ان بعد تسليم تعدد المسبب
واشتغال الذمة لا مناص عن تعدد ايجاد الفعل فيمتنع قيام فرد مقام فردين بخلاف النظير فان الواجب
فيه انما هو اتيان العنوانين والحاصل الفرد الآتي به فلو فرض ثبوت التداخل في مورد كشف عن ان الشارع
ففض ورفع اليد عن الواجب الآخر كما لا يخفى وجهه والله الهادي الفصل الرابع في صلوة المسافر
والنظر في الشروط والقصر ولواحقه لا معتبر في الشرايع اما الشروط فهي ستة الاول
اعتبار المسافة وهي مسير يوم بريدان اربعة وعشرون ميلا والميل اربعة الاف ذراع
بذراع اليد الذي طوله اربع وعشرون اصبعا تعويلا على المشهور بين الناس او
قدر مد البصر من الارض قلت يجب القصر اجماعا بل ضرورة في الصلوات الرباعية من الفرائض
دون النوافل باسقاط الركعتين الاخيرتين لكن بستة شروط او خمسة بادخال القصد في المسافة المشترطة
كما في النافع لا شرطا مستقلة كما في الكتاب وغيره وقد تعقد سبعة بجعل استمرار القصد شرطا سوى اصل القصد
والامر في ذلك كله سهل وكيف كان فالاول من شروط المسافة بلا خلاف بين الفريقين عدا داود الظاهري
وهي مع ما في الاخبار المستفيضة كالاجماعات ثمانية فراسخ حدا منها من اخر بلده على ما صرح به غير واحد
ويمكن استفادته

ويمكن استفادته من تضاعيف الاخبار وقيل من منزله وقيل من مقصد الترخص وفي موثقة عمار لا يكون مسافرا حتى يسير
من منزله او قريته ثمانية فراسخ ولو كان لرجل ضيعة في بعضها فيبلغها منه ولو كان في قرية ففي قريته البيت
وكل فرسخ ثلثة اميال بلا خلاف كما في تهذيب وغيره ويدل عليه بعض الاخبار والميل اربعة الاف ذراع على ما هو المشهور
بين الاصحاب كما في الكتاب ومقطوع به بين الاصحاب كما في صحيح ذلك ظاهر غيره وحكي عن بعض اهل اللغة وفي المجالس
الازهرية انه قال الميل عند القدماء من اهل الهيئة ثلثة الاف ذراع وعند المحدثين اربعة الاف ذراع والخلاف
بينهم لفظي فانهم اتفقوا على ان مقداره ستة وتسعون الف اصبع والاصبع ست شعيرات بطن كل واحدة
يلصق بظهر الاخرى ولكن القدماء يقولون ان الذراع اثنان وثلثون اصبعا والمحدثون يقولون انه اربعة وعشرون
اصبعا انتهى والظاهر ان ما ذكره يكفي في تقدير الميل الوارد في الاخبار وعن النهاية وغيره ان الميل قدر مد
البصر ولم يعلم مخالفته للتحديد السابق مع انه على تقدير المخالفة الظاهر الشهرة العرفية المعينة لحمل اللفظ
الوارد في الاخبار عليه المعتضدة بدعوى قطع الاصحاب وعدم معروفية الخلاف فوانه اوفق كما في كلام بعض الاعلام
الامر للجمع المتفق عليه نصا وفتوى على انه مسير يوم تام بسير القطار من الابل وان اختلفوا في ترجيح مع التقديم
الاول كما عن جماعة او العكس كما عن اخرين او الاكتفاء في لزوم القصر على بلوغ المسافة باحدهما كما في ذلك لقول
الصادق عليه السلام في صحيحة ابي بصير وصحيحة ابي ايوب في بريدين او بياض يوم والظاهر منه كفاية العلم بتحقق
احدهما وان لم يعلم بالاخر وشموله لصورة العلم بالتخالف محل نظر وما عن ذكرى لا يخلو عن قوة لان التقدير اضبط
وفي رواية عبد الرحمن بن الحجاج والكاهلي عن الشيخ ضبط مسير اليوم به وفي علل الفضل عن الرضا عليه السلام وانما وجب
التقصير في ثمانية فراسخ لا اقل ولا اكثر لان ثمانية فراسخ مسير يوم للعامة والقوافل والاثقال فوجب التقصير
في مسيرة يوم ولو لم يجب في مسيرة يوم لم يجب في مسيرة سنة لان كل يوم يكون بعد هذا اليوم فلو لم يجب في هذا اليوم لما
وجب في نظيره ويمكن الاستظهار به لكل من القولين ثم ان المراد باليوم في مسير اليوم وان كان يحتمل يوم الصوم

على ما عزى الى الاصحاب الا ان الظاهر من السير الواقع فيه هو ما تعارف وقوعه عرفيه لاستيعابه من اول طلوع الفجر الى
ذهاب الحمرة لان السير على هذا الوجه غير متعارف مع ان المناط ذلك كما عرفت من رواية تعليل سير اليوم للقافلة
والقوافل ولا ينافى ذلك تحديده ببياض يوم فى الصحيحة المتقدمة كما توهم بل قد يؤيده كما لا يخفى ثم انه لو فرض ان
المسافة قبلغت ثمانية فراسخ ولم تبلغ مسير اليوم او بالعكس فان احتمل احتمالا فى احد هذين التقديرين دون الآخر
اخذ بالآخر لانه كالنص بالنسبة الى صاحبه والا فالاقوى التخيير فان الاخبار الدالة على تطابقهما لابد من حملها على
الغلبة لفرض العلم بالتخالف فيبقى ما دل على كون المسافة بريدين او بياض يوم الظاهر فى التخيير سيما وكذا اطلاق كل منهما
فيه على احدهما الظاهر فى كفايته وان لم يبلغ صاحبه لكن الاقوى تقديم الثمانية اذ حمل اخبار تطابقهما على الغلبة
يوجب حمل اطلاق سير اليوم فى الاخبار على الفرد الغالب منه المطابق للثمانية فالتقابل بينهما فى قوله ثم مسير اليوم
او بريدين محمول على التقابل بحسب علم المكلف حيث ان علمه تارة يتعلق بالاول وتارة يتعلق بالثانى لا على تقابلهما
فى الواقع هذا مع ان الوارد فى الاخبار تحديد سير اليوم بسير القطار من الابل بين المكة والمدينة والاطلاع
العلمى على السير المتعارف فى ذلك الذى تم فى تلك النواحى متعسر بل متعذر قطعا ولعله لهذا احال الامام السائل
عن تحديد مسير اليوم الى الفراسخ بعد ما حدده له بسير القطار من الابل بين الحرمين واما ما ذكره الشهيد الثانى ره
فى ترجيح مسير اليوم من عدم ضبط الفراسخ على وجه معلوم ففيه ان تحديد الفرسخ ثلثة اميال كالاخلاف فيه وتحديد
الميل باربعة آلاف ذراع تام لم يعلم القول بازيد منه بين اهل اللغة او اهل الشرع بل المحكى بخلافه فى ذلك اقل منه ثم
ان المسافة المستديرة الحاصلة بان يكون الخط الموهوم الخارج من مبدأ حركة المسافر المنتهى الى ذلك المبدأ من قبيل
الدائرة على صور احدها ان لا يقصد المسافر الا قطعها بان لا يكون غرضه حين الاخذ فى الحركة الا الانتهاء الى مبدأ
الحركة على الاستدارة والظاهر انها لا تعد مسافة ذهابية بل ملفقة ويكون مبدأ العود النقطة المسامتة لمبدأ
الحركة المحسوب منها الثمانية ما بين النقطتين وهو قطر الدائرة لا مقدار القوس المطوى عليه الدائرة
فلو فرضنا مجموع الدائرة تسع فراسخ وبين النقطتين وهو القطر ثلث لم يتحقق فى قطعها مسافة القصر

تحديد

تحديد ما بين حركة المسافر والمقصد الذى يقصده عرفا انه ذهب اليه بقصد المقصود المطلوع الوصول اليه لو لاجل الوصول الى غيره
ولا يتوهم انه على هذا يكون مقدار البعد بين النقطتين ايضا لا عبرة اذ بعد فرض ان مقدار هذا البعد مقصود جزما
لكن على وجه خاص وهو على الاستدارة الثانية ان يقصد قوسا منها لاجل وقوع ضيعة او بلدة على راس ذلك القوس
ولا اشكال فى حساب المسافة مجموع ذلك القوس فاذا كان القوس نصف الدائرة المفروضة تسع فراسخ احتسب اربعة ونصف
وان كان البعد بينه وبين مبدأ الحركة ثلثة فراسخ ثم ان كان المقصد على قوس اقل من النصف بحيث لا يبلغ الاربعة لم يجعل
التلفيق لان القوس الباقى من الدائرة يحتسب عودا كما تقدم فى ذلك فالاحتمال ان يضم الى القوس المقصود ما يتمها نصفا ثم او
بشرط قصد التمام باصل البعد لا بجزء قوس كما لو فرضنا مجموع الدائرة اثنى عشر فرسخا او ازيد بناء على ان هذا المتمم كان
مقصودا حين الشروع فيتمم العود فى النصف الباقى مما يكذبه العرف فانهم يحكمون بالعود بمجرد الحركة من المقصد الى المنزل
الثالثة ان يكون له على اجزاء الدائرة مقاصد متعددة فالظاهر ان منتهى الذهاب آخر المقاصد وان قرب من محل الحركة
بحيث يتحقق صورة الرجوع الحقيقى فيكون حكم المقاصد المتعددة حكم المقصد الواحد لان المقصد فى الحقيقة هو الاخير ويحتمل
ان يكون منتهى المقصد الذى لا يتحقق عند السير اليه صورة الرجوع لانا اذا فرضنا ذلك المقصد والمقصد الذى يتحقق معه صورة
الرجوع هو المشهد ففيه اشكال فانه قاصد من منزله الى الكوفة بان يتبرك بالمشهد عند رجوعه وهذا هو الذى اقوى فى ذلك
فحمل الاقوال القائلة هذا فى الدائرة الثالثة المحمولة لقصد الرجوع الى محل مبدأ الحركة واما لو كانت دائرة ناقصة بحيث
لا يزيد الانتهاء الى مبدأ الحركة كهذا الشكل فلا اشكال فى كون المسافة باجمعها ذهابية ثم ان ثبوت طى الفرسخ
للبلد قد يفرض على طريق الدائرة بالنسبة الى مبدأ الحركة وقد يكون على غير ذلك ولا اشكال فى حكمه بعد ما عرفت وجهه كما لا يخفى
ه جهة قرع الهادى لا صحة فى الشرائع ولو كانت المسافة اربعة فراسخ واراد العود ليومه فقد كمل مسير
يوم ووجب التقصير قلت لا فرق فى الثمانية بين كونها ذهابية فقط او ملفقة من اربعة ذهابية واخرى ايابية
لمن يريد من اقل الذهاب ان يرجع الى منزله من يومه على المشهور وعن الامالى انه من دين الامامية الذى يجب الاقرار به
وهو صريح المحكى عن المقنعة والمرتضى ويدل عليه الاخبار الكثيرة الدالة على الملفق الكاشفة عن ان المراد بالثمانية فيها هو

هو الأتم من الملفقة والمنتفى من التلفيق ما اذا وقع الرجوع ليومه ثم ان هذه الاخبار تدل باطلاقها على كفاية مطلق التلفيق الاربعة
ولو لم يرجع ليومه بل يرجع قبل تخلل الاقامة العشرة القاطعة للسفر او غيرها من القواطع كما ذهب اليه العماني ره فيما حكي عنه
وجنح اليه بعد طائفة من متأخري المتأخرين وبعض المعاصرين ويدل عليه ايضا الاخبار المستفيضة الآمرة بالقصر في سفر اهل مكة
ومن عنده الى عرفات وفيها قوله عليه السلام في مقام الانكار على العامة ويحهم واي سفر اشد منه لا تتم وبالجملة فهذا القول قوي
من حيث الدليل ويمكن ان يستدل له بتلك الطائفة من الاخبار ايضا بما دل على ان المسافة بريد ذاهبا وبريد جائيا الا
ان يجاب عنها بعد دعوى ظهورها في الجائي ليومه كما استظهره بعض من لزوم تقييدها بموثقة ابن مسلم المتقدمة للقصر في البريد بانه اذا رجع
بريدا اتقد شغل يومه الثانية ما دل على ان قاصد الثمانية فما زاد اذا رجع عن قصده قصر ان سار بريدا يوما بريدا او هي رواية
اسحق بن عمار الواردة في منتظر الرفقة المروية في الكافي وفي العلل ورواية المروزي المشتملة على اربعة فراسخ المحمولة
على الفراسخ الخراسانية ومرسلة صفوان فيمن بلغ النهروان من ولده قصد ورواية ابي ولاد فيمن قصد قصر ابن هبيرة فهذا
لم في القليل الرجوع الا ان يجاب عنه بان الاولين ضعيفان سندا مع ان ظاهر الاطلاق رواية المروزي ان مطلق الاربعة
الموقتة القاصدة بليلة واحدة في انها مسافة يوجب التمام فالقصر مختص بصورة الرجوع ليومه او ليلته وهذا غير [illegible]
يمكن حملها على الرجوع ليومه او ليلته جمعا بينها وبين الروايات الكاملة في عدم القصر مع قصدها دون الثمانية ان
رجع بعد اليوم مثل موثقة العيص الواردة فيمن له ضيعة قريبة من الكوفة بمنزلة القادسية من الكوفة وكذا رواية عمار
فيمن سار الى حاجة اربعة فراسخ او خمسة ثم سار اربعة او خمسة فقال عليه السلام لا يكون مسافرا حتى يسير من منزله او قريته
ثمانية فراسخ وما ورد فيمن خرج من منزله يريد منزلا آخر له او ضيعة له اخرى قال عليه السلام ان كان بينك وبينه بريدان قصر
والا فاتم وهذه الروايات مروية في صوم [illegible] وما في الوسائل الواردة فيمن لحق سوقا يتسوق بها وهي على اربعة فراسخ
فان اتاها على الدابة اتاها في بعض يومه وان اتاها على السفن لم يأتها في يومه قال عليه السلام يتم الراكب الذي يرجع ليومه صوما
ويقصر صاحب السفن بناء على حمل السؤال على اختلاف الطريقين للسوق وكون السفينة ابعد والا فلا [illegible] فيه الملائمة
فلو هي على اربعة فراسخ لان المتعارف في مثله التحديد باقرب الطرق لاستقامة غيرها اذا كان الابعد طريقا لم يشتمل

على الاعوجاجات

والاعوجاجات والدورات وحمل الرجوع ليومه في الجواب على التمكن من الرجوع ليومه فيكون المعنى ان الراكب المتمكن
من الرجوع ليومه يتم ملاحظة لان المفروض عدم رجوعه لانه ذهب الى السوق للتسوق وهذا اوجه
الحمل والتوجيهات التي ارتكبها غير واحد من شراح الرواية والحاصل ان ظاهر هذه الروايات التمام ولو رجع ليومه
فيعارض الروايات المتقدمة فيرجح بعد الاغماض عن الترجيح الى الملاك عدم القصر فيما دون الثمانية الظاهرة بل
الصريحة في الذهابية كما عرفت من تقييد اطلاقات التلفيق بموثقة ابن مسلم الثالثة الاخبار الدالة على وجوب
القصر على اهل مكة اذا ذهبوا الى عرفات وربما يحمل هذه الاخبار على التخيير ولو من جهة الشهرة ونقل الاجماع
على عدم تعيين القصر عن ظاهر السرائر والامالي للصدوق وبعض رسائل الشهيد وفيه انه لو حصل التكافؤ بينها
وبين ما دل على تعيين التمام مع عدم الرجوع ليومه كان اللازم الرجوع الى عمومات الاخبار المقدرة بالثمانية الذهابية
ولو حصل التعارض بينها ايضا وجب الرجوع الى اصالة التمام لا لاطراح جميع المتعارضات عن ظاهرها بحملها على وجوب التخيير
بل لو لم يكن هناك اصل او عموم يرجع اليه كان اللازم الاخذ باحدهما تخييرا لا اطراحهما عن ظاهرهما لما تقرر من ان الجمع
اذا كان باطراح ظاهر المتعارضين عن ظاهرهما من دون شهادة ثالث كان طرح احدهما احسن واما الشهرة وحكاية
الاجماع فان صلحت للاستناد او الترجيح كان اللازم طرح اخبار عرفة وحملها على التخيير لكونه احسن من الطرح اما
لو لم يوجب تعينا في غيرها بحملها على التخيير وكيف كان فالاصحاب اعرضوا عن القول بكفاية مطلق التلفيق عن زمن
العلامة
الرماني الى زمان الكاشاني في الوافي [illegible] بل لم ينقل لبعضهم هذا الخلاف الا عن العماني في الحدائق وغيره ممن كان زمن دعوى الاجماع وعدم
الخلاف على عدم تحتم القصر في المقام بل لم يذهب الى العماني ان التقصير فيما لو رجع لدون العشرة وهو غير ما نسبوا اليه الا
على توجيه حمل العشرة على الاقامة وجعل ذكرها من باب المثال لسائر القواطع ثم ان هنا قولا آخر كالقول بالتخيير
اما مطلقا او مع عدم الرجوع ليومه وبه جمع بين اخبار عرفة وغيرها والقول بتحتم القصر بمجرد الاربعة ولو لم يرد الرجوع
وربما نسب الى الكليني في الكافي [illegible] حيث اقتصر على ايراد اخبار الاربعة وبه صرح كثير من الاخبار وهذا ضعيف

الأقوال في المسألة ثم ان الرجوع في ليلة بمنزلة الرجوع ليومه مع اتصال السير فأيّاً على ما حكي عن جماعة ومستندهم غير واضح
نعم في صحيحة الحلبي تم التقصير على من سافر في يوم بريداً او بداله في الليل ان يرجع الى منزله وسيأتي ذكره في مسئلة سفر
العقد واعلم انه يعتبر في قصد العلم بها والظاهر ان الظن لا يكفي للاصل ويحتمل كفاية لتعذر العلم وتعذر قيام البينة ...
فالأقوى قبولها للاستقراء وعموم قوله في الصحيحة اذا شهد عندك المسلمون فصدقهم ولذا كان ... وفي تعديل
المؤمن يحتمل الاكتفاء بالعدل الواحد وبني الاكتفاء في الذكرى على كونها رواية ولذا ظهر اعتبار الشياع ... وان احتمل منعه
بناءً على الاصل ولو تعارضت البينتان ففي تقديم المثبتة لان البينة وظيفة ... والنافي لانه ... بالاصل
او التخيير لانهما دليلان تعارضا وجوه بل اقوال وسطها الاوسط مع استناد النافي الى العلم بالنقص ولو جهل البلوغ ولا بينة
يرجع اليه من جهته ونحوه اتم للاصالة عدم تحقق الموجب للقصر ولو صلى قصراً اعاد ولو بعد كشف كونه مسافة وهل يجب الفحص
ام لا وجهان من حالة العدم التي لا يعتبر فيها الفحص عند جريانها في موضوعات الاحكام ومن تعلق الحكم بالقصر على التمام على الفحص
النفس الامرية فيجب التحصيل الواقع عند الشك واما الجمع والفحص والاقل ... فيتعين الثاني وربما فصل بين صورة تعسر
الفحص وعدمه فالوجه الثاني مع ملاحظة ادلة العسر ولا يبعد الاستناد الى الحكم بعرف تعلق الخطاب الوجوبي في امثال المقام
الى الموضوع الذي يمكن العلم به بسهولة لا المعلوم بالفعل وان لم يعلم ... في الخطابات الشرعية ثم لو كان للبلد طريقان يبلغ احدهما
المسافة دون الآخر فان سلك الابعد قصر ولو كان سلوكه ميلاً الى التقصير بعموم الاخبار خلافاً للقاضي فيتم ... كما لو سلك الاقرب
وكان اربعة واراد الرجوع ليومه قصر وان لم يكن اربعة اتم وان قصد الرجوع بالابعد ليومه بناءً على المشهور من عدم كفاية التلفيق
ما لم يبلغ الذهاب اربعة بل يحكى دعوى الاجماع عليه فان تم فهو والا فالقول بكفاية مطلق التلفيق فيه ما دل على ان الحكم يحول
الثمانية مع التلفيق منهم كصحيحة زرارة كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اتى ذباباً قصر والذباب على اربعة فراسخ من المدينة قال وانما فعل
ذلك لانه اذا رجع كان ثمانية فراسخ ونحوها غير واحد من الاخبار وان كان اربعة ولم يرد الرجوع ليومه بني على المسألة السابقة
وكفاية مطلق الرجوع قبل تخلل الاقامة كما لا يخفى والله الهادي العاشر في شرائع الشرط الثاني في قصد المسافة فلو قصد
ما دون المسافة ثم تجدد له رأي فقصد ... لم يقصر ولو زاد المجموع على مسافة لم يقصر فان عاد وقد كان

المسافة

المسافر فاذا لا تقصير قلت الثاني من شروط القصر ... ابتداءً افالها ثم الذي لا مقصد له وطالب الآبق الذي
يقصد الرجوع من وجده لا تقصير وان زاد سفرهما على ضعاف ضعاف حد القصر اجماعاً على ما حكاه غير واحد ويدل
عليه روايتا صفوان وعمار المرويتان ... في موثقته كما يتحقق القصد مستقلاً لا يتحقق تبعاً كالعبد والزوجة
اذا لم يقصد النشوز والاباق في الاثناء ولم يحتمل العتق والطلاق لامارة ظهرت لهما ويعتبر علمهما بقصد المتبوع
مسافة كالقصد المستقل فيقصر بعد ظهور كونه مسافة كما صرح به غير واحد لان العبرة تتعلق بالقصد بما هو مسافة
واقعاً خلافاً لبعض ... لانه في حال الخروج مع جهله بالمسافة لم يقصد السفر الشرعي ولذا يجب عليه
التمام في هذا الحال ويضعف بانه لم يحصل من الادلة اعتبار قصد السفر الشرعي بعنوان انه سفر شرعي وان كان ظاهر
بعض الاخبار يوهمه بل الحاصل منها هو اعتبار ما هو مصداق لهذا العنوان ولو واقعاً ووجوب التمام عليه بحكم الظاهر
وان قلنا باجزائه بعد كشف تحقق المسافة بهذا الوجه ولو اكره على السفر فان لم يسلب قصده وقصد السفر للخوف فهو
كما يراه تبعيّن من العبد والزوجة والخادم وغيرهم وان سلب منه القصد كالمحمول على الدابة او وضع على السفينة
من غير قصد اصلاً فالظاهر عدم القصر لعدم الارادة فيشمله قوله في رواية صفوان لانه لم يرد السفر ثمانية فراسخ
العموم المنوي باعتبار القصد وانصرافها الى ... والاخبار التي ... ولولا دعوى الخوف وكلام المحقق في التحرير
وجوب القصر وحكاية وجوب الاتمام عن المنتهى ثم تقويته اخيراً وقد عرفت ان الاقوى في اطلاق المكره وفي قوى
الجماعة والحكم عليه بكونه كالتابع لا بد ان يحمل على غير مسلوب القصد كما عرفت ثم طرو ... المقاصد القصر في الاثناء
اعتبر كون مقصوده بنفسه مسافة ولا يكفي بلوغها ... الرجوع اليه بناءً على ما ستعرف ان التلفيق عند تحقق بعض
بلوغ الذهاب اربعة بل كان منها بالتمام وعدم القصر حتى لو بلغ الرجوع بنفسه المسافة كما اذا انقطع من غير قصد سبعة فراسخ فقصد
فرسخاً ... ثم الرجوع الى منزله حيث ... التقصير حال الرجوع اذا بلغ مسافة والاطلاق رواية ... في دليل
المسألة ... وجوب الاتمام على مثل هذا الشخص ... حال الرجوع ... انها معارضة بالموثق ...

نعم ... بل الاقرب ... ابن الحسين ... القصر ...
ولا ... ذكر ... حتى ... ومنهم الفقيه ...

يجمع في حاجة وهو لا يريد السفر فيمضي في ذلك فيتمادى به المضي حتى يمضي ثمانية فراسخ كيف يصنع في صلاته قال ع يقصر ولا يتم
الصلوة حتى يرجع الى منزله وحمل على التقصير حال الرجوع جمعاً ولا يخفى بعده وعلم انه كما يعتبر القصد ابتداء كذلك يعتبر استمراره
الى بلوغ المسافة بمعنى عدم العدول في اثنائها عن قصد اصل السفر الشرعي او خصوص ذلك السفر على المعروف بين الاصحاب بل عليه
عن بعض دعوى الاجماع عليه ويمكن ان يستدل عليه بقوله ع في رواية عمار المشار اليها سابقا لا يكون الرجل مسافراً حتى يسير
من منزله او قريته ثمانية فراسخ ولعله بقرينة السؤال حتى يسير مع القصد ويستدل عليه ايضا بصحيحة ابي ولاد قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام اني كنت خرجت من الكوفة في سفينة الى قصر ابن هبيرة وهو من الكوفة على نحو من عشرين فرسخاً فسرت
يومي ذلك اقصر الصلوة ثم بدا لي في الليل الرجوع الى الكوفة فلم ادر اصلي في رجوعي بتقصير ام تمام فكيف ينبغي ان اصنع
فقال ع ان كنت سرت في يومك الذي خرجت فيه بريداً فكان عليك حين رجعت ان تصلي بالقصر لانك كنت مسافراً الى
ان تصير الى منزلك قال وان كنت لم تسر بريداً فان عليك ان تقضي كل صلوة صليتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام
من قبل ان تريم من مكانك ذلك لانك لم تبلغ الموضع الذي يجوز فيه التقصير حتى رجعت فوجب عليك قضاء ما قصرت وعليك اذا رجعت
ان تتم الصلوة حتى تصير الى منزلك ونحوها ما روي في الكافي في منتظر الرفقة ورواية المروزي بناء على حمل الفرسخ فيها
على الخراساني الذي قيل انه يقرب من فرسخين لكن المستند بالاولى لا يخلو من اشكال لانه ان لم ينطبق على فتوى الجماعة لان الحكم فيها بتحتم القصر
لمن سار اربعة فراسخ فيما اذا قصد الرجوع او لا ينطبق على فتوى الجماعة لعدم تحتم القصر مع سير الاربعة وعدم قصد الرجوع ليومه الا
اذا قلنا بانه يكفي في استمرار القصد العدول من قصد المسافة الشخصية الى المسافة النوعية الملفقة لكنهم ومن صرح غير واحد
منهم بكفاية استمرار قصد النوع الذاتي ظاهر كلماتهم عدم كفاية العدول الى الملفقة حيث صرحوا بوجوب التمام مع التردد
قبل بلوغ حد المسافة في كلامهم على الاربعة حيث انه يحصل المسافة عند الرجوع كما ترى في كلماتهم
هذه الروايات منطبقة على مذهب غير المشهور من كفاية الاربعة قبل تخلل القاطع واما خبر منتظر الرفقة فهو
بصحيحه لا ينطبق على مذهب الجماعة في اعتبار الرجوع ليومه في التلفيق مضافاً الى ما ذكرنا فيه سابقا وكذا رواية المروزي الضعيفة

وضعفها لا ينجبر الا على تقدير حمل الفرسخ فيها على الخراساني لينجبر حينئذ بموافقة الاجماع ووجوب ارتكاب هذا الحمل
موقوف على اعتبار سندها اذ الخبر الضعيف المخالف بظاهره للاجماع لا داعي على حمله وتأويله واخراجه عن مخالفة الاجماع
الى موافقة المشهور لينجبر ضعفه فيعمل به كما لا يخفى مضافاً الى البعد الظاهر في حمل الفرسخ على الخراساني فتأمل
ثم ان المعتبر من الاستمرار هو الاستمرار على قصد نوع المسافة لا شخصها الذي عزم عليها سابقاً فلو عزم على العدول عنه
الى مقصد آخر مشترك مع الاول في بلوغ المسافة من محل الحركة الواقعة لقصد المقصد الاول بقي على القصر وكذا
لو عدل عن المسافة الذهابية الى الملفقة مع الرجوع ليومه بناءً على اعتباره في الملفق او مطلقاً بناءً على عدم اعتبار الرجوع
ليومه وفي المسئلة قولان آخران احدهما المحكي عن السيد الكاظمي وهو عدم بقاء التقصير لو عدل عن المسافة الذهابية
الى الملفقة ولو مع الرجوع ليومه ولعله لعدم الدليل على اعتبار التلفيق المذكور الا اذا قصده من اول الامر
بناءً على ان الظاهر من قولهم ع القصر في بريدين او بريد ذاهباً وبريد جائياً هو كون كل منهما عنواناً لا بد
من التلبس باحدهما مستمراً عليه الى تمام المسافة فلا يجوز العدول عن الذهابية الى الملفقة ولازمه ايضاً عدم جواز
العكس نعم لا بأس بالعدول من فرد احد النوعين الى الفرد الآخر منه وربما يستشهد على ذلك باطلاق كلمات العلماء
في مسئلة منتظر الرفقة حيث حكموا بوجوب الاتمام عليه اذا لم يبلغ المسافة فيشمل ما اذا قصد الرجوع ليومه و التقصير
ان المستفاد من الروايات كون النوعين فردي القدر المشترك بينهما فيكفي الاستمرار على التلبس بالكلي القدر المشترك
فليس حال العدول من الذهابية الى الملفقة الا كالعدول من فرد من الذهابية الى فرد آخر والذي يدل على ذلك
مع هذا ما ذكر في اخبار التلفيق فان قوله ع في صحيحة جميل كان رسول الله ص اذا اتى ذباباً قصر وانما فعل ذلك
لانه اذا رجع كان سفره ثمانية يدل على ان الرجوع مطلقاً او ليومه بناءً على القول المشهور متمم للثمانية فهو بمنزلة
البريد الثاني للبريدين الذهابيين فالعدول عن البريد الذهابي اليه كالعدول عن فرد من الذهابي الى آخر منه

ونحوه التعليل المذكور في صحيحة ابي ولاد المتقدمة فانه قد علل فيها وجوب القصر في الرجوع بعد ذهاب بريد بقوله عليه السلام لانك
كنت مسافرا الا انه لا يقصر الى منزلك فان حاصله تعليل القصر في الرجوع باستمرار سفره الى [illegible] المنزل مع ان المفروض
كون السائل في الاول قاصدا للثمانية الذهابية لورود الرواية في العدول عن الذهابية الى الملفقة ويستفاد من
التعليل جواز العكس ايضا بناء على ما عرفت من ان المستفاد منه كون الذهابية والملفقة مرجعهما الى سفر واحد او بريدين
ذلك لا يقع الحكم باستمرار السفر في الصورة المفروضة وكذا رواية المروزي الدالة بعمومها على تحديده [illegible] بالبريدين
ثم حكم بالقصر عند العدول عن الذهابية الى الملفقة سواء قصد الرجوع فيها بالرجوع ليومه على المشهور ام لا ونحوهما ما يستفاد
من رواية صفوان الواردة فيمن خرج من بغداد يريد ان يلحق رجلا فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهروان فحكم له عليه السلام بانه
يتم في رجوعه معللا بانه خرج من بيته ولم يرد السفر ثمانية فراسخ ثم قال ولو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا
وجائيا لكان عليه ان ينوي السفر من الليل فان تعليل الاتمام [illegible] اولا الاتمام بعدم ارادة سفر الثمانية ثم حكمه على وجه
التفريع على ساير [illegible] بانه لو خرج مريدا للفرسخ الملفقة فعليه الافطار [illegible] في ان المراد بالثمانية التي اعتبر القصد اليها
المشتركة بين الذهابية والملفقة فهو امر واحد لابد من قصده والاستمرار عليه في الكل الا [illegible] الواحد النوعي فلا يلزم اولا على الثمانية
الذهابية اذا اراد بعد ذلك [illegible] بالرجوع ليومه [illegible] يصدق عليه انه يريد سفر الثمانية اولا ومستمرا عليه ونحوه التعليل في رواية اسحاق بن عمار
المتقدمة [illegible] لكن الاستدلال به في مقابل من اعتبر الرجوع ليومه غير صحيح لان تلك الرواية دالة على عدم اعتبار الرجوع في يومه [illegible] عند
ذلك القائل وانا اتيت بها استشهادا باطلاق كلمات الاصحاب في مسألة منتظر الرفقة [illegible] بل ان منهم من اطلق عنوان كلامه في المنتظر
ارادة من خرج منتظر الرفقة [illegible] كالمحقق في الشرايع [illegible] لا ربط له بمسألة الرجوع عن قصد المسافة ومنهم من [illegible]
من كلامه ارادة صورة العدول [illegible] ولو من حيث الاطلاق لصورة قصد الرجوع ليومه بل ظاهره ارادة انتظار الرفقة يوما
او يومين والرجوع بعدهما [illegible] نعم لو فرض انتظاره [illegible] في اليوم الذي خرج الى السفر واراد الرجوع في ليلته [illegible]
كان في حكم بالتمام مع وصول الاربعة شهادة للقول المذكور [illegible] في كلامهم على ما [illegible] الملفقة [illegible]
وان [illegible] بعض المتأخرين عليه في التخلص من الاستشهاد المذكور والقول الثاني ما قواه في الرياض بعد ما حكاه عن النهاية

من ان من قصد

من ان من قصد ثمانية ذهابا تم بالرجوع ولو لغير يومه وليلته فتعين القصر [illegible] عليه وان قلنا باعتبار الرجوع ليومه في تعيين
القصر او قصد التلفيق من اول الامر ففرق بين قصد التلفيق ابتداء مع الرجوع لغير اليوم فلا يتعين القصر وبين العدول
عن قصد الثمانية الذهابية اليه فيتعين عليه القصر وفاقا للشيخ في النهاية [illegible] بالاستصحاب [illegible] بروايات [illegible]
[illegible] المتقدمة اقول ان الاستصحاب [illegible] بعد الاغماض عما [illegible] في الاصول من عدم اعتباره في الاحكام الكلية [illegible]
في المقام لعدم احراز الموضوع فيه الا ان [illegible] قد عرفت [illegible] دليل اشتراط استمرار القصد ان ظاهر الادلة كقولهم عليهم السلام القصر في بريدين
كما هو المشهور [illegible] فيعتبر في ثبوت الحكم ثبوت التلبس فاذا انقضى التلبس بالثمانية الملفقة لغير اليوم لا يوجب تعيين القصر
كما هو مذهب هذا القائل فالمعتبر في التعيين التلبس بالثمانية الذهابية او الملفقة من الرجوع ليومه والمفروض زوال التلبس [illegible]
القصد فيقتضي التقييد في تلك الادلة عدم بقاء تعيين القصر واما الروايات المتقدمة ففيه [illegible] ما اورده هذا القائل [illegible] الاخبار
الدالة على تعيين القصر مع قصد التلفيق لغير يومه من اول الامر كاخبار عرفات وغيرها فان هذا القائل قد طرحها [illegible] بها
بالتخيير [illegible] فيكون [illegible] مخالفا لما عليه [illegible] الاقرب [illegible] فكيف [illegible] ذلك القول
مع ذلك [illegible] الى القول بالفرق بين قصد التلفيق من اول الامر فلا يتعين عليه القصر وبعد [illegible] الذهابية اليها
فيتعين القصر مع ان هذا التفصيل لم يعرف [illegible] الشيخ في كتاب النهاية الذي ذكر فيه متون الاخبار [illegible]
بها [illegible] كما ينبه على [illegible] ان قيل ان [illegible] الاجماع المنقول [illegible]
[illegible] على عدم تعيين القصر [illegible] من اول الامر [illegible]
الثمانية الذهابية مسكوت عنه في معقد الاجماع [illegible] كلام اكثر القدماء [illegible] من الشيخ [illegible]
بظاهر الاخبار [illegible] ظاهر صحيحة ابي ولاد ورواية المروزي [illegible] رواية اسحاق [illegible] للاصل فان الحكم بتعيين القصر
في الصورة المفروضة وان كان مسكوتا عنه في كلام اكثر [illegible] الا ان الظاهر [illegible] في تعيين القصر
او الاتمام او التخيير مع [illegible] قصد التلفيق [illegible] بتعيين القصر مع عدم [illegible]
قصد التلفيق [illegible] كان ذلك [illegible] من جهة قصد المسافة الذهابية [illegible] عدم اعتبار [illegible] الاربعة [illegible]

القدر الثابت بالدليل هو عنوان الاستمرار الى تمام اربعة واما من جهة ان الرجوع لغير اليوم اذا كان مسبوقاً بقصد المسافة
الذهابية يصير متمماً للسبب المعين للقصر فاعتبار الاستمرار من اول المسافة الى اخرها باق بحاله والحاصل انه لا بد
لهذا القول الثاني من منع اعتبار الاستمرار مطلقاً زائداً على الاربعة واما من دعوى ان الرجوع لغير اليوم متمم لسبب التقصير
اذا كان مسبوقاً بقصد المسافة الذهابية وان لم يكن كذلك لو قصد من اول الامر ولا يخفى عليك ان كلمات الجميع
في تحديد المسافة المعتبرة للقصر خالية عن هذا التفصيل وكذا كلماتهم في مسئلة اعتبار الاستمرار ظاهرة في اعتباره من
اول الاشتغال بقصد المسافة الى اخره لانه الظاهر من الاستمرار ولذا ان المحكي الذي تستند الى دعواه الاجماع
على التمام في مسئلة التلفيق لغير اليوم او الليلة رد على الشيخ ره في النهاية وتبعه على ذلك جميع من تأخر عنه فجعلوا
هذه المسئلة من فروع مسئلة تعيين المسافة والحاصل ان هذا القول الثاني مخالف لظاهر اجماعهم في مسئلة المسافة
المعتبرة للقصر واما الظاهر اتفاقهم في مسئلة الاستمرار على انه لا غاية له قبل بلوغ المسافة فكيف يكون هذا الفرع مسكوتاً عنه
في كلماتهم ولو عن لم يكن مسكوت من سكت الا لكونه فرعاً على مسئلتي اصل المسافة وتعيين الاستمرار ولذا ذكره جميع المتأخرين
عن الشيخ ره فحكموا فيه بالتقصير بالحكم في مسئلتي المسافة واشتراط الاستمرار وطرحوا رواية اسحق بن عمار وحملوا الصحيحة
الى الله ورواية المروزي على الرجوع ليومه او ليلته وان بعد ذلك في الصحيحة هذا كله لو عدل بعد التردد فذهاب اربعة
فراسخ الى الرجوع ليومه او قبل العشرة على الخلاف اما لو رجع قاصداً للمسافة ثم تبلغ الى ما دونها فتردد في الذهاب والرجوع
من دون عدول الى الرجوع اتم على ما ذكره الفاضلان وغيرهما ولو عزم على الذهاب بعد التردد فهل يعتبر كون الباقي بنفسه
مسافة ام يكفي بلوغها بضمه الى السابق الاظهر الثاني لعدم الدليل على اعتبار القصد على وجه الاستمرار بحيث لا يتخلل [illegible]
شيء ويدل عليه قوله [illegible] في ذيل رواية اسحق في منتظر الرفقة واذا مضوا فليقصروا وانهم لو قطع شيئاً من الطريق ثم تردد ثم
فلا يبعد عدم [illegible] في القصر مع احتمال الاحتساب بعد [illegible] ما بعد التردد ثم عزم على السفر فالظاهر عدم وجوب الاعادة
لما مضى من الاجزاء فافهم والله الهادي لا [illegible] في شرايع الشرط الثالث ان لا يقطع السفر بامرار في اثنائه
فلو عزم على مسافة وفي طريقه ملك له قد استوطنه ستة اشهر اتم في طريقه وفي ملكه وكذا لو نوى
الاقامة في بعض المسافة قلت اعلم ان شروط القصر بالنسبة الى اعتبارها في حدوث القصر وبقائه على انحائها

ما هو شرط

ما هو شرط لوجود القصر حدوثاً واستمراراً كعدم نية الاقامة للمدة وهو فقط [illegible] في الارض حتى يخفى عليه الاذان والجدران
ودخول الوقت في السفر على قول وعدم كثرة السفر ومنها ما هو شرط الاستمرار فقط كالتردد ثلثين يوماً
في مكان ومنها ما هو شرط لوجود القصر حدوثاً واستمراراً كعدم نية الاقامة [illegible] حتى تحقق القصر ورفعه للقصر المتحقق
وكذا اباحة السفر ثم هذا القسم الاخير على قسمين الاول ما يكون اشتراط الحدوث من جهة كون رافعية [illegible]
فانه [illegible] عن حدوث القصر [illegible] ابتداء من حيث انها قاطعة للسفر والثاني ما يكون اشتراط في الاستمرار من جهة اشتراطه
في اصل الوجود كاباحة السفر وكيف كان فيعتبر في القصر عدم قطع السفر الشرعي بنية الاقامة عشراً فازاد في اثناء الثمانية
فلو قصد ذلك من اول الامر او بدا له ذلك في الاثناء اتم في موضع الاقامة وقبله وبعده اذا لم يبلغ [illegible] لعموم ما دل على
وجوب الاتمام اذا دخل [illegible] وقصد [illegible] فيها وان المقيم في مكة عشراً بمنزلة اهلها مضافاً الى عدم ظهور الخلاف والاشكال
وكذا لو نوى المقصر الاقامة اما بالقطع بتحققها او بالعزم عليها في الظن بعدم طرو المانع في طويل التي كان عشرة ايام انقطع
سفره واتم اجماعاً محققاً ونصاً متواتراً ففي الصحيح اذا دخلت ارضاً فايقنت ان لك بها مقام عشرة ايام فاتم الصلوة
وان لم تدر ما مقامك بها تقول غداً اخرج او بعد غد فقصر ما بينك وبين ان يمضي شهر فاذا تم لك شهر فاتم الصلوة وان اردت
ان تخرج من ساعتك والمراد بالارض في الرواية هو العنوان الذي ينسب اليه الاقامة عرفاً بلداً او بلدة كالبلد واما [illegible]
فالمقيم عشراً بارض العراق مثلاً المتردد في بلاده لا يتم لان الاقامة عرفاً تسند الى البلد اولاً والى ارض العراق بواسطة
بخلاف المقيم في بلد المتردد في محلاته فان الاقامة تنسب الى البلد لا بواسطة نسبتها الى محلاته اذ الاقامة عرفاً لا تسند
الى المحلة حقيقة فالظاهر ان المعيار العرف في محل الاقامة هو اخص عنوان ينسب اليه الاقامة حقيقة وعلى هذا ابتنى ما ذكره
الفاضل ره في [illegible] من انه لو عزم على اقامة طويلة في رستاق ينتقل فيه من قرية الى قرية ولم يعزم على الاقامة في واحدة منها انقطع
حكم سفره لانه لم ينو الاقامة ثم ان الظاهر اعتبار قصد الاقامة عشراً في المحل [illegible] انه لو نوى الخروج في اثنائها الى ما خارج
عن حدود ذلك العنوان لم يتحقق منه الاقامة عشراً بل المتحقق [illegible] نية الاقامة في بعض العشر الا ان يكون المحل في غاية القرب
بحيث لا يعد خروجاً من محل الاقامة او كان زمان الخروج في غاية القصر بحيث لا يعد نقصاً في عشرة ومنه [illegible] ما حكي
عن بعض من انه لا يقدح الخروج الى ما دون المسافة مع الرجوع ليومه او ليلته وقد ضعّفه جماعة من الاصحاب بعدم [illegible]

في العشرة ولا يخلو من تأمل لعدم ابتنائه على مسألة توالي الايام بل على مسألة نقض العشرة والمبني على مسألة التوالي هو ما لو قصد الخروج
في الاثناء الى ما دون المسافة او فوقها زمانا ما ثم العود ولكان قبل الخروج عشرة ثم انه لا فرق في المحل الذي عزم على كونه
على قدر المسافة او دونه او فوقه وبالجملة كل مكان يجوز قصد اقامة شيء من العشرة فيه لا يقدح قصد الخروج اليه في الاثناء
وكل ما لا فلا فلو فرضنا بلدين متصلين باحدهما على دون قدر المسافة من الآخر فكالامر في اعتبار قصد اقامة العشرة في المجموع كذا
لا اعتبار بقصدها في احدهما مع قصد الخروج في الاثناء الى الآخر ودعوى ان ما دون المسافة في حكم محل الاقامة شرعا
من جميع الجهات ممنوعة لعدم الدليل القاطع [illegible] بعض آثاره ككون المحل عليه وهو التمام لمن كان من اهله ومنه القدح [illegible]
لو نوى الاقامة في بلد قبل الوصول اليه لا ينقطع سفره بالوصول اليه قد تقدم [illegible] ان الظاهر ان بعض اليوم لا يحتسب بيوم كامل نعم
يلفق فلو نوى الاقامة عند الزوال الى الزوال من الحادي عشر [illegible] مع التلفيق [illegible] تحقيقا للتنفيذ انه
تكفيه للعرف حيث [illegible] من مثل المقام [illegible] المقدار كما في التحديد بالاشهر مع الاجتزاء فيه بالتلفيق اجماعا على الظاهر وفي [illegible]
ظهر عدم اعتبار الليل [illegible] بين عشرة ايام [illegible] العرف ويعتبر استمرار النية الى ان يصلي تماما فلو
بدا له او تردد اعتبر اقامة جديدة ويدل على حكم البداء صريحا صحيحة ابي ولاد الآتية واعلم ان العدول [illegible] انقطاع باقامة
الخمسة كما هو صريح صحيحة ابن وهب [illegible] بطلان القصد [illegible] اعتبار العشرة [illegible] في حصوله باقامة خمسة
ابي ايوب القابلة لمنع الدلالة والحمل على التقية [illegible] على خصوص الحرمين بقرينة رواية محمد بن مسلم [illegible] هو حكم الاقامة
وانه لو لم يجزم على الاقامة بل تردد او عزم على الخروج ولم يتفق خرج قصر الى ثلثين يوما ثم تمم ولو صلاة واحدة اجماعا نصا وفتوى
وفي الاكتفاء بما بين الهلالين وان نقص عن ثلثين وجهان اقربهما العدم [illegible] الشهر الى [illegible]
التردد [illegible] ثلثين [illegible] على الظاهر [illegible]
في محل التردد [illegible] في اطلاق [illegible] في الحكم [illegible] القصر [illegible]
[illegible] عرفا وشرعا [illegible]
الشهر [illegible] عدم [illegible] بين الهلالين [illegible] ولا فرق في اطلاق النص والفتوى [illegible]
في بادية او بلد وان [illegible] الاخبار [illegible] الاختصاص [illegible] كما في الاقامة عدم الخروج من محل التردد [illegible]

الى العشرة

عرفا ظاهر الاخبار ذلك وان امكن ان يستفاد منها ان المناط هو مجرد ان لا يتفق الخروج بعزم الارتحال عن
ذلك المحل نعم لو خرج مرتحلا عنه ولو الى ما دون المسافة ثم عاد ولو في يومه فالظاهر اعتبار الثلثين بعد العود
ولو نوى القصر الاقامة ثم بدا له فيها قصر لان الاتمام في النصوص معلق على التلبس بنية الاقامة او بنقضها مضافا
الى الاجماع ظاهرا عليه نعم قد يتردد كما عن [illegible] فيما اذا كان مقصده لا يبلغ مسافة بناء على ان نية الاقامة قاطعة
للسفر فلا بد من انشاء سفر جديد ويضعف باطلاق صحيحة ابي ولاد الآتية وغيرها مما دل على وجوب القصر الى
الثلثين مع عدم نية الاقامة المقيدة بما اذا لم يكن قد صلى ولو فريضة واحدة بتمام مع صحتها بحسب حال المصلي والا
فلا يخرج بالبداء اجماعا للصحيحة ابي ولاد ورواية الجعفري [illegible] ولا يكفي فعل نافلة النهار ولا الفريضة بغير الفوت
ولا قضاء التمامة ولو صلى تماما في احد مواضع التخيير كفى لان التمام بعد النية صار عزيمة ولو دخل في الصلاة بنية
القصر ثم بدا له في الاقامة فاتمها فالظاهر كفايته في لزوم الاقامة ولو بدا له بعد الصلاة ولو دخل في الصلاة المنوية
تماما فبدا له فان كان قبل الركوع في الثالثة فقد [illegible] الامر بالتقصير مع عدم النية [illegible] من [illegible] المحقق
بما اذا صلى تماما وان كان بعده ففي وجوب اتمامها تماما [illegible] في حكم الاقامة او لا معه او وجوب [illegible] لها او
[illegible] فيها قصرا او وجوه [illegible] اوسطها [illegible] اجزائه وعمومات [illegible] الحكم على التلبس بنية الاقامة
الحاكمة على استصحاب وجوب التمام وصحيحة ابي ولاد لاشتمال المقام [illegible] ولو وجب عليه الصلاة تماما فلم يصلها
حتى خرج وقتها فان بدا له قبل قضائها فالظاهر تأثير البداء فقضائها [illegible] والظاهر ان قضاءها على التمام لانها
فاتت كذلك خلافا للمنتهى ولعل ذلك لكشف البداء عن وجوب القصر عليه وفيه نظر لان ظاهر الاخبار ان النية سبب
للتمام والبداء قبل الصلاة رافع لها وبعبارة اخرى الصلاة تماما مجزية لحكم الاقامة ولو بدا له بعد قضائها تماما
فالظاهر عدم تأثيره وان كان قد يتأمل في ذلك من صحة القياس لاطلاق النص والفتوى الى غير ذلك وفي
قيام الكمال للقوم منزلة الصلاة اشكال من قصر الحكم في النص على الصلاة ومن الحكم باتحاد التقصير في قوله [illegible] في صحيحه

ابدا وهيجا في احد المستلزم لاتحاد المقام والاتمام فيما يترتب عليهما من الاحكام الشرعية وعلى كل تقدير فلو بدا
له قبل اكمال القوم ففي وجوب اتمامه ومضي ما دل على وجوب اتمام الصوم اذا خرج بعد الزوال وبخصوص عموم قوله عم
اذا قصرت افطرت ولو خرج المقيم ناويا للمسافة جديدة فالظاهر انه تقصير بمجرد الخروج عن محل الاقامة وان لم
يبلغ الى حد الخفاء الجدران القصر القاطعة لاستصحابه من التلبية عن ادلة اعتبار حد الترخص المختصة عند التأمل
بمن خرج من وطنه وان كان ظاهر صحيحة ابي ولاد يوهم شمول المطلق الخارج ولو خرج لما دون المسافة ثم رضي
فصلى مقصرا ثم رجع عن السفر لم يعد الصلوة للاصل وصحيحة زرارة ولا تعارضها ضعيفة المروزي وان اعتضدت
بصحيحة ابي ولاد وكما لا يخفى هذا كله بعد الكلام فيما لو قطع بنية الاقامة عشرا واما لو قطعه بوصوله الى الوطن
فتفصيل الكلام فيه ان الوطن على ثلثة اقسام احدها الوطن الاصلي الذي نشأ فيه ولا اشكال بلا خلاف ظاهرا
في كونه قاطعا ما لم يهجره سواء كان له فيه ملك ام لا وسواء استوطنه ستة اشهر ام لا فلو فرضنا ان ولدا تولد في بلد ثم سافر
ابوه بعد ستة اشهر الى بلد آخر لا بنية الهجرة فعاد اليه بعد البلوغ فالظاهر وجوب التمام عليه نعم لو هجره ولم يبق له ملك فالظاهر
انقطاع حكمه وفي حسنة زرارة وابن هاشم ان النبي صلى الله عليه وآله والخلفاء بعده اتموا ثلثة ايام بمنى وقصروا الصلوة نعم لو بقي له
ملك ففي بقاء الحكم اشكال وذكر في الذكرى ان الصحابة لما دخلوا مكة قصروا لخروج املاكهم وتحول الملك عنهم الى غيرهم وذكر
ان المراد بالصحابة المهاجرون الذين نشأوا بمكة وهذا الكلام يدل على انه لو بقيت املاكهم لم يقصروا ولعله لقضية ما سيأتي
من الحكم في الوطن الشرعي فان استيطان ستة اشهر في سنة واحدة في منزله اذا كان موجبا للوطنية ما دام الملك فالوطن الاصلي
مع بقاء الملك يكون كذلك بالاولوية القطعية القسم الثاني الوطن المتخذ بان يتخذ الرجل الغريب بلدا دارا له على الدوام
ولا خلاف ظاهرا في عدم اعتبار الملك لان ادلة اعتبار الملك مختصة بما يتحقق بمجرد طلب فرعلية ومر ووجوبه بعد الخروج عن دار
مقامه نعم وقع الخلاف في اعتبار الاستيطان فيه ستة اشهر فظاهر الشهيد الثاني واكثر من تأخر عنه اعتباره ولعله لتقييد الادلة
الواردة بالاتمام فيما استوطنه من المنازل الصحيحة ابن بزيع المفسرة للاستيطان باقامة ستة اشهر وسيأتي ان ما فيه لا يتوهم
انها تدل على اخذ الملك في الاستيطان لقوله عم في الجواب عن الاستيطان ان يكون له منزل يقيم فيه ستة اشهر فان الظاهر ان

ذكر المنزل

ان ذكر المنزل في تفسير الاستيطان انما هو لتمهيد ذكر الاقامة والا فقد وصف المنزل اولا بالاستيطان لقوله عم الا ان يكون
له منزل يستوطنه فيحمل الجواب بعبارة الاستيطان المنزل الاقامة فيه ستة اشهر نعم يدل على ذلك الصحيحة على اعتبار الملك في الوطنية
كالاستيطان فلكن مورده غير الوطن المتخذ ومقام محل الدوام والتمسك بها على اعتبار اقامة المدة انما هو باعتبار تفسير مطلق الاستيطان
بها فيكون تقييدا لكل استيطان مطلق ورد في الروايات الاخر لكن هذا كله مبني على دلالة الصحيحة على كفاية اقامة ستة اشهر بسنة
واحدة في الاستيطان وسيأتي تمامه الا فرق في المتخذ دارا للاقامة بين ان يكون بلدا واحدا او بلدانا متعددة على التناوب كما يقع من جماعة
منهم الشهيد ان في ذكرى وللذكرى لكن ذلك انما يحصل بالتدريج بان ينوي الاقامة في بلد في كل سنة اربعة اشهر او ثلثة اشهر فيقيم في سنة
اشهر ثم ينوي تحويل الملك في بلد آخر فيقيم فيه ايضا ستة اشهر ثم بعده الملك في بلد آخر فيقيم فيه ستة اشهر القسم الثالث الوطن الشرعي وهو على
المشهور بين الخاصة عبارة عن كل منزل قد اقام فيه ستة اشهر مع ثبوت ملكه له فيه واستندوا فيه الى صحيحة ابن بزيع عن الرجل يقصر في ضيعته
قال عم لا بأس ما لم ينو مقام عشرة ايام الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه قلت وما الاستيطان قال ان يكون له منزل يقيم فيه
ستة اشهر فان كان كذلك يتم متى دخلها ودلالتها على اعتبار الملك لمكان صيغة اللام في قوله عم له منزل اذ اللام لا تفيد الا
الاختصاص خصوصا بالنسبة الى المنازل فانه يفيد الاختصاص من حيث الملك والا فمن جهة انه لو لم يرد ملكية المنزل لكفى وجه
لاعتبار المنزل في الاستيطان في الصحيحة لان الاستيطان فيها لا يكون الا في منزل كما لا يخفى قوله عم الا ان يستوطنها ثم
نعم يبقى الاشكال في استفادة من الصحيحة كفاية الاقامة ستة اشهر في سنة واحدة مع ان ظاهر قوله عم يستوطنه وقوله عم يقيم
هو ثبوت الاقامة ستة اشهر على الدوام فيدل على اعتبار كونه مما يجب على الاقامة فيه دائما في كل سنة وهذا المعنى هو الذي حكي
عن الصدوق في تفسير الرواية وشطر منها جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب الكفاية وصاحب المعالم في رسالته والفاضل الجواد
في شرح الجعفرية والمحدث البحراني في حدائقه والسيد في رياضه والمحقق في رسالته والمحدث الكاشاني في مفاتيحه وعن بعضهم
وحكي بالمنع في هذا التفسير للرواية العلامة البهبهاني في شرح المفاتيح لكن الانصاف والذي يقتضيه التدقيق هو الذي فهمه
المشهور بان هذا الكلام مستحق المنزل اتخاذه وطنا اي مقرا لما عده وطنا وهذا المعنى مما يتصور في الماضي والاستقبال
اذ بعد الاتخاذ لا يعبر الا بانه اتخذ وقبله لا يعبر الا بانه سيتخذه وليس المراد منه الاستقبال قطعا فتعين المدة الماضي بمعنى انه
اتخذه وطنا اذ لا معنى للارادة الاستقبال وتلبس الاتخاذ لانه ليس امرا تدريجيا حتى يعتبر التلبس بقطعات منه وقطعات آخر

ثم لما فسر الاستيطان في الصحيحة بالاقامة كان المعنى تحقق الاقامة في الماضي كما نبه ثم قال الا ان يكون له منزل
اتخذه مقراً فلما سئل الراوي عن معنى اتخاذه مقراً ووطناً حيث انه علم ان مراد الامام عليه السلام ليس ظاهره وهو
اتخاذ المنزل في الضيعة مقراً دائمياً لان مفروض السائل عبور الرجل عن اهله وموطنه الدائمي الى ضيعته فلا ينبغي
ان يراد الاستيطان الدائمي اذ لا معنى لاستثناء هذا عن الوطن المستثنى منه فاجابه الامام عم بان المراد اتخاذه
مقراً في ستة اشهر فحصل المعنى ان يكون له منزل اقام فيه ستة اشهر ولا حاصل لان المضارع هنا مستعمل في المستقبل
بحسب فرض المسألة لا بحسب تحقق المبدأ للموضوع وهذا في غاية الكثرة فان العروض قد يعبر عنها بالماضي وقد يعبر عنها
بالمستقبل مع كون الحكم موقوفاً على تحقق مبدأ الفعل ان قيل قوله يستوطنه وان كان بنفسه لا يأبى عن الماضي لما تقدم من
المعنى المحال والقطع بعدم ارادة الاستقبال الا ان تفسير قوله يستوطنه بصيغة يقيم التي هي ظاهرة في التلبس الفعلي لان
الاقامة ليس كالاستيطان في عدم صلاحيته الا للماضي او الاستقبال ولا ريب ان التلبس فعلاً باقامة ستة اشهر في مكان
مع عدم كونه عين الحكم في ذلك المنزل الذي عبارة عن بنائه عن اقامة ستة اشهر على الدوام مع تحقق اقامته في الماضي
لينتفي التلبس الفعلي بانقضاء جزء من ذلك الفعل واستقبال الجزء الآخر منه بالبناء على اتخاذه في المستقبل قلنا ان قوله
يقيم وقع تفسيراً للاستيطان المجرد عن ملاحظة الزمان لا لقوله يستوطنه فكانه فسر الاستيطان بالاقامة
فالتلبس الفعلي بالاقامة انما هو بالنسبة الى الستة اشهر لا ان اقامة الستة اشهر يلاحظ التلبس بها متجدداً [illegible]
لان الفعل هنا مسبوك بالمصدر فلا يلاحظ فيه الا التلبس الفعلي في الظرف المأخوذ قيداً للمادة لا في الزمان المستفاد
من الصيغة ان قيل تفسير الاستيطان بالاقامة مستلزم لتفسير يستوطنه بقوله يقيم ستة اشهر فيرجع الاستيطان الى معنى
اتخاذ المقر الذي قد عرفت انه لا يصح الا للماضي او للاستقبال الى معنى الاقامة الذي قد عرفت بانه قابل للتلبس
الفعلي بها دائماً قلنا ليس تفسير الاستيطان بالاقامة تفسيراً حقيقياً بمعنى تفسير لفظ بلفظ آخر متحد معه في المفهوم
متفاوت في الوضوح اذ من المعلوم ان مفهوم الاستيطان ليس عين مفهوم الاقامة وانما هو بيان لما به يتحقق اتخاذ المقر
في نظر الشارع فكان الامام عم لما علق الحكم على اتخاذ المنزل المقر كان ذلك موهماً لارادة المقر المطلق الذي يتبادر في
فرض السائل من كون شخص عابراً من وطنه الى ذلك المنزل في اجابه اليه يسئل عن مدة المقر وانه هل هو المقر دائماً

اما الرواية فاجاب الامام عم بما حاصله ان المراد اتخاذه مقراً في ستة اشهر فاتخاذ المنزل مقراً في ستة اشهر سبب لوجوب
الاتمام بعد تحققه وانما الخلاف الكلام في ذلك يأتي من اختلاف المحققين في معنى هذه الرواية وان المراد به استمرار
الاستيطان الفعلي كما عرفته من الصدوق ره وجماعة من متأخري المتأخرين او تحققه ولو في الزمان الماضي كما هو المشهور المحكي
عن ظاهر اكثر كتب المحقق والعلامة والشهيدين وثاني المحققين وغيرهم ره فبين من يدعي ان حمل الرواية على الاستمرار
الفعلي ضعيف جداً كما صرح به شارح الروضة بل جعل كلام الصدوق ره مع ظهوره في ارادة الاستمرار معروفاً الى غير
المشهور بقرينة استشهاده بالرواية وبين من يدعي كون الرواية في غاية الظهور في ارادة الاستمرار الفعلي كالمحقق
البهبهاني ره في شرح المفاتيح بعد لا يخفى وقد عرفت ان مقتضى الانصاف هو ترجيح ما هو ظاهر المشهور من الرواية ويؤيده
قوله عم في رواية ان كان مما سكنه اتم وان كان مما لم يسكنه قصر فانه ظاهر في كفاية السكنى في الماضي فيتم على ما ذكرناه
في مدلول الرواية لا يبقى ريب فيها دلالة على ما ذكرناه بناء على تقييد ادلة الوطن العرفي بالاستيطان ستة اشهر
لان المراد بالاستيطان هنا كما عرفته مجرد اتخاذ المنزل ستة اشهر مقراً فهو سبب مستقل للوطنية مع وجود
الملك في مقابل الاستيطان الدائمي فلا معنى لتقييده بهذا وربما يتوهم هنا معنى آخر للصحيحة بل في عبارة المشهور وهو ان
المراد بالاستيطان ستة اشهر ولو في سنة واحدة هو اتخاذ المنزل في ستة اشهر مقراً دائماً وسكناً ابدياً فيتم
الصلوة فيه ولو هجره اذا كان الملك باقياً وكان منشأ ذلك توهم ان المتبادر من الوطن المأخوذ في مادة الاستيطان
هو المقر الدائمي وفيه ان الرواية بعد ما دلت على ارادة الاقامة ستة اشهر من الاستيطان فلا وجه لاستظهار اتخاذ المقر
الدائمي منه الا ان يقال بان ظهور الاستيطان في الاتخاذ الدائمي قرينة على ان المراد من يقيم هي الاقامة ستة اشهر على الدوام
ومع ذلك فيكون حاصل الجواب بيان مدة الاستيطان ويكون السؤال سؤالاً عن ذلك الفعل فتم والحاصل ان مقتضى التفسير
المذكور كون الستة اشهر مقراً نعم قيداً للوطن المأخوذ في الاستيطان لا للاتخاذ المأخوذ فيه بمقتضى صيغة الاستفعال
فالمراد اتخاذ المنزل مقراً ستة اشهر لا اتخاذه في ستة وانما كلمات المشهور فهي اشد اباءً من الرواية للمعنى المذكور لان
الشهيدين ره وثاني المحققين ره ذكروا انه لا بد من ان يكون الصلوة في مدة اقامة الستة لاجل الاقامة لا لاجل سبب آخر

من سفر المعصية وغيره نعم لو قصد الاقامة وعلق تمامها ثم عدل عنها فلا بأس واين هذا العنوان من ارادة اتخاذ المقر الدائمي
في ستة اشهر والله العالم لكن معنى لهذا الخلاف فقد تحقق مما ذكرنا ان الصحيحة محتملة لمعان ثلاثة احدها وهو الذي اختاره
من المشهور هو ان المراد بالاستيطان مجرد اقامة ستة اشهر ولو مع التردد في البقاء والخروج اذا كان صلى واحدة بنية
الاقامة الثاني وهو ما استفاده جماعة من متأخري المتأخرين تبعا للصدوق ره وهو اقامة ستة في كل سنة الثالث
وهو الاستيطان الدائمي في ستة اشهر وقد عرفت اظهر الاحتمالات فقد تحرر اذا ظهر ذلك كله فاعلم انه يعتبر في
القصر ايضا عدم قطع السفر بوصوله الى بلد بين ان يكون دوام القرار فيها على وجه الاستيطان في جميع السنة او في بعضها فان
ذلك في حكم وطنه الاصلي الذي نشأ فيه ينقطع سفره بمجرد الدخول فيه بل في حدوده ولا يشترط في ذلك شيء مما
يأتي لعموم ما دل على قطع السفر بمجرد الدخول الى اهله وبيته وان سبب التقصير هو البعد عن البيت والتقرب به يتحقق الخروج
في الارض والسفر كما يشهد به تعليل اتمام الاعراب بان بيوتهم معهم واختصاص ما دل على اشتراط ما يأتي بغير ما ذكر
بل المسألة التي ذكرها اكثر الاصحاب وهي انه في حكم الوطن الاصلي كل بلد له فيه ملك قد استوطنه ستة اشهر ولو في سنة
واحدة على ما نسب الى المشهور وحكي اتفاقهم عليه عن كره وغيره استنادا الى صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع عن ابي الحسن الرضا عم
المذكورة سابقا وهذا هو الوطن الشرعي الذي قد عرفت الكلام فيه مستوفى وكيف كان فاعتبار اقامة ستة اشهر
والملك ليس بعد الوطن المتخذ دار مقامه في جميع السنة او بعضها على الدوام لا اعتبار له ولا اعتبار بهما في
مثل هذا الوطن بل ولا مثل الضيعة ونحوها الا ان يقال بان التحديد المذكور في الصحيحة لمطلق الاستيطان لكنه بعيد
جدا بل مناف لما ثبت به عرفا في معنى الاستيطان فتم وكيف كان فلو كان ما بين مخرجه وموطنه المحدود سابقا او ما
نوى الاقامة فيه عشرا يبلغ مسافة شرعية قصر في الطريق واتم في المنزل والمقام خاصة وان لم يبلغ الطريق
اتم فيه ايضا كالمنزل ولو كانت له عدة مواطن عرفية او شرعية بناء على عدم اعتبار الاقامة في كل سنة ستة
اشهر اتم فيها واعتبرت المسافة فيما بين كل موطنين فيقصر مع بلوغ ما بينهما اتم في الطريق خاصة وفي مرسلة
عبد الله بن بكير المروية في صوم يب في الرجل يخرج من منزله يريد منزلا له آخر ... على ذلك واحتمل المحقق الثاني

صدق كثير السفر عليه في الثالثة وفيه نظر لا يخفى وجهه والله الهادي لا معتبر في الشرايع الشرط الرابع ان
يكون السفر سائغا واجبا كحجة الاسلام او مندوبا كزيارة النبي صلعم او مباحا كالاسفار
للتجارة ولو كان معصية كاتباع الجائر وصيد اللهو قلت فقد دلت العمومات والاطلاقات على ان الصلوة
في حال السفر ركعتين والمراد بحال السفر ليس خصوص حال الحركة وقطع المسافة بل يشمل حال النزول والتخيم في اثناء
الطريق والاستقرار في المقصد نظير ما يقال في العرف ان فلانا في السفر حتى لو كان كذا او تفعل كذا في السفر
او لا تفعل كذا فيه ثم ان هذا الحال يثبت له عرفا الى ان يصل وطنه العرفي وشرعا الى ان يحصل احد القواطع الشرعية من نية الاقامة
او مضي ثلثين او المرور بالوطن الشرعي ويعبر العلماء عن هذه الامور بالقواطع تشبيها بان السفر حالة مستمرة الى ان يحصل احدها
ثم ان العمومات المتقدمة اذا خصصت بالسفر السائغ وخرج منها ما كان من السفر معصية او للمعصية فكل سفر له
معصية او الى الباطل لا يقصر في حاله بالمعنى المتقدم ومن هنا لا يقصر اذا انشأ سفر المعصية من وطنه لا في حال المشي الى
في حال النزول في الاثناء او في المقصد ولا في الاياب وان رجع الى اهله كما افتى به الفاضل القمي ره في اجوبة
مسائله بناء على ما في كونه في اثناء سفر المعصية كذلك لا يقصر اذا تجدد قصد المعصية في الاثناء وبعد اباحة السفر وان
كان ما قطع على الاباحة يبلغ المسافة اذ بعد قصد المعصية يصدق انه في سفر المعصية وما تقدم من السفر المباح قد
انقضى التلبس بانقضائه وتوهم ان السفر المباح صار حدوثه سببا لوجوب التقصير الى ان يحصل القاطع والقصد
المطرو على وجه المعصية غاية الامر ان يكون وجوده كعدمه في عدم تتميم المسافة به لو اضيف الى التتميم كما انه لا يوجب
القصر لو كان بالاستقلال يبلغ المسافة لكنه غير مؤثر في القصر الثابت بالسبب المتقدم مدفوع بما تقدم من ان السبب
في القصر كونه في اثناء السفر المباح ومتلبسا به وهذا المعنى يرتفع عند العدول الى قصد المعصية وعلى هذا فلا فرق
في وجوب التمام على من عدل عن قصد الطاعة بالسفر الى قصد غاية محرمة بين ان يعرض في الارض بعض الغاية المحرمة او يكون

حدق

ساكناً في منزله الذي يصل اليه بالسفر المباح كما يقتضيه اطلاق كلامهم فانه لو عدل الى المعصية انقطع الترخص لانه بمجرد
العدول يصدق عليه انه متلبس بالسفر الذي ليس بحق لان السابق وان كان سفراً مستقلاً مباحاً الا انه قد انقضى التلبس
مع فرض اعتباره مستقلاً كما ان المقدار الباقي الذي هو سفر معصية اذا لوحظ مستقلاً لم يتحقق التلبس بعد فالذي
يصح دعوى التلبس فعلاً هو المجموع من الماضي والباقي الملحوظ سفراً واحداً ولا يخفى انه سفر باطل فهذا كله مع ما تقدم من رواية

الفضل

كرواية الفضل الواردة في علة التقصير ان تقصير الصلاة في المنزل الاول لاجل الجزء الماضي من السفر لا المتقدم ولهذا لو وصل الى حد
او فصل احد القواطع وجب التمام والمفروض ان الجزء الماضي لكونه الى المعصية لا يوجب الترخص ثم لو عاد الى قصد الطاعة
ففي اعتبار كون الباقي مسافة مستقلة قولان اولهما للفاضلين وجماعة ممن تأخر عنه والثاني محكي عن ابن الجنيد وفي الشيخ
والمحقق والشهيد في كتب وجماعة ممن تأخر عنه وهو الاقوى لصدق التلبس بالسفر المباح بمجرد العدول كما تقدم فيما لو عاد
الى قصد المسافة بعد تجدد قصد الرجوع او التردد وقصد المعصية المتخلل بين القصدين المباحين لا يوجب سلب الوصف ونظير
فما ذكر بالاستقصاء لان وجوب التمام عند قصد المعصية لعدم دخوله في عنوان التلبس بالسفر المباح بل لدخوله في عنوان التلبس
بالسفر الباطل كما عرفت وليس هذا العنوان مما يقبل ان يكون حدوثه كافياً في بقاء الحكم وان ارتفع لان عنوان الموضوع
كما ان عنوان المسافر موضوع للحكم يرتفع بارتفاعه فكذلك هذه الخصوصية وهو كون المسافر مسافراً سفر معصية متلبساً به او فرداً
سفراً باطلاً ومتلبساً به موضوعاً للقصر والاتمام يدور مداره وجوداً وارتفاعاً ان قيل فهذا لو كان تمام الماضي معصية
فعدل الى الطاعة لزم انه متلبس بالسفر المباح ولو بعد شغله بجزء من المسير مع ان الظاهر الاتفاق على توقف القصر على
التلبس بمسافة مستقلة جديدة قلنا قد علم من الاجماع والادلة الدالة على ان سفر المعصية لا يوجب الترخص ان شيئاً منه
ولو جزءاً يسيراً لا يصلح ان يكون مؤثراً في الرخصة فنفي سببيته للقصر اذا كان الجميع المسافة معصية يوجب نفي تأثيره
وعدم مدخليته في القصر ثم انه لا فرق في ذلك بين ان يقطع شيئاً من المسافة على الوجه المحرم اذا كانت المسافة تتم
بضم الباقي الى ما مضى من السفر المباح وبين ان يعدل عن القصد المتجدد من دون قطع شيء في الطريق على الوجه المحرم
لما ذكرنا من الوجه وتخلل شيء مما لا يجوز عقوده في المسافة لا يقدح في ضم احد طرفيه بالآخر اللهم الا ان يعتبر فيها

التلبس

التلبس بجزء من السفر المباح ليصدق انه متلبس بالسفر المباح بجملته فلو اذا لم يقطع شيئاً من المسافة للغاية المحرمة فانه
كما لو عدل الى الاتمام بمجرد قصد المعصية من غير حاجة الى التلبس بجزء من السفر كما لو عدل ابتداء القصر بمجرد قصد الطاعة فهذا كله
اذا عدل بنيته الى المعصية وبدل الغاية الاولى المباحة بغاية محرمة كما اذا قصد اولاً السفر للزيارة ثم قصد به في اثنائه المعصية
واما اذا ابتدأ سفر المعصية في حال تلبسه بسفر مباح فهذا انما يكون بعد تمام المسافة المقصودة كما اذا قصد الزيارة بسفره
الى كربلاء فوصل وزار ثم اراد سيراً آخر للمعصية واخرى يكون في اثناء المسافة كما اذا وصل في المشهد الى خان فاقام للزيارة
ثم عند وصوله الى الخان لم يعدل عن قصده الاول الا انه عزم في الاثناء الى مسير محرم من نهب او سرقة وفي كلا القسمين
لابد من التلبس بالمعصية اذ بدونه لا يصدق عليه الا انه مسافر بالسفر المباح ويدل عليه مع اعتبار التلبس ظاهر رواية السياري
ولا بد ايضاً من كون ذلك المسير المقصود بمقدار يتغير عنوان سفره المباح الى السفر المعصية فلو خرج من كربلاء الى بعض بساتينه
للسرقة فلا يتغير سفره الحاصل بالذهاب الى كربلاء بسفر آخر كما مر ومن مقدار رفع الحكم السرقة بل التقييد تقييد بسفره
السابق والمفروض انه مباح وكذلك ما يحدث في اثناء المسافة فمجرد الذهاب في اثناء الطريق يميناً وشمالاً لبعض اللقاء المحرمة
لا يوجب اتمام الصلاة لو صلاها قبل الرجوع الى الطريق ثم ظاهر رواية السياري كفاية مجرد العدول عن الجادة فيما انقلب
الصيد لنفسه ما دام على الجادة فاذا عدل عن الجادة اتم واذا رجع الى الجادة قصر لكنها ضعيفة سنداً ودلالة وفيه ما تقابل
في تصحيح دلالته ان المراد لصاحب الصيد من يريد الصيد في اثناء السفر المباح ثم ان هذه الرواية اطلاقها يدل على التقصير
لاجل عوده الى الطريق اقرب من ان ينصرف الى الدعوى ان القاعدة تقتضي التقصير بها او الاولى من المسألة السابقة وهي العدول من
الغاية المباحة الى المحرمة ثم منها الى المباحة لان السفر المباح المقصود لم ينقطع بها وانما تخلل من غير غاية التلبس ولو من
الى المعصية ثم ينقلب بسفر المعصية ايضاً فتم وما ذكرناه من وجود الرواية والاولوية في هذه المسألة دون مسألة العدول الى
يعلم انه يمكن القول بالتقصير هنا دون السابقة اذا عرفت هذا فاعلم انه ذكر الشهيد في مسألة العدول الى قصد الطاعة الى المعصية
ثم عند الى الطاعة ثم حكى عن الذكرى انه لو قصد ثم قال في اثنائها الى القصد اتم ولو عاد الى الطاعة قصر ثم قال وهذا
يدل على عدم انقطاع المسافة ويحكى هذا في كره عن والد الصدوق ره وعن ط وعن المحقق ره انه حسن وانت خبير ان الفرض

كلام هؤلاء كما هو مورد الرواية في مسئلة انشاء سفر المعصية في اثناء الاقامة ومسئلة العدول بالغاية المباحة الى المحرمة ثم الى
المباحة ويمكن الفرق بينهما للرواية ولما ذكرنا من وجه الفرق وان كان ضعيفا عندنا فتامل فيه ثم ان سفر الصيد لغير القوت
يحرم اجماعا على الظاهر فيقتضي القاعدة ان الصائد للتجارة يقصر في صلوته وصومه على ما هو المشهور بين الاصحاب فرق بين الصوم
والقصر في السفر ولا يخصصها ما دل بعمومه على عدم ترخيص الصائد بقول مطلق او ان الصيد سفر باطل لكونها مخصصة بما دل
مفهوما ومنطوقا على اختصاص هذا الحكم بصيد اللهو كما يظهر من غير واحد من الروايات في خ اخرى ايضا بعد العموم لكونه
ما دل على التلازم بين التقصير والافطار بعد ثبوت كون الافطار اجماعيا في المقام ولا معارض لهذه كلها عدا ما يتخيل
من الشيخ والحلي من وجود رواية نسبها الى الاصحاب من انه يفطر ولا يقصر منجبرة بدعوى نسبتها الى الاجماع على مضمونها كذا
من قاعدة التلازم بين القصر والافطار رمضان الى آخره وما ورد في ان الصيد ان كان للقوت فليقصر وان كان
لطلب الفضول فلا ولا كرامة ولا يخفى ضعف الجميع فالقول بالافطار والاتمام كما نسب الى معظم القدماء ضعيف جدا وقد

لا معتبر في الشرايع الشرط الخامس ان لا يكون سفره اكثر من حضره كالبدوي الذي يطلب القطر وكالمكاري
والملاح والتاجر الذي يطلب الاسواق والبريد وضابطه ان لا يقيم في بلده عشرة ايام قلت قد عد المشهور
من شرائط القصر ان لا يكون سفره اكثر من حضره وهذا الشرط جعل في المقاصد العلية شرطا لاستمرار القصر له ابتداء ولعل المراد
النوع من الاول فالسفر الشخصي ومن لسفره شروط بذلك الكلية ... في كلام المعتبر على طرده بانه يلزم ان يكون من سفر
عشرا الى السفر واقام عشرة يجب عليه التمام ولم يقل به احد واجاب عنه في المختلف بان هذا اللفظ قد صار حقيقة شرعية
فيمن لا يقيم في بلده عشرة اقول ليس مراده من الحقيقة الشرعية وضع الشارع هذا اللفظ لهذا المعنى بل المراد اما الحقيقة العرفية
للفقهاء واما ان المراد ان كثرة السفر عند الشرع عبارة عن انه لا يقيم عشرة في منزله ولهذا قال المحقق وضابطه ان لا يقيم عشرة
وفي رواية عبد الله بن سنان ... عن حد المكاري الذي يتم الصلوة وذكر الشيخ في محكي الحلال ان حد كثرة السفر ان لا يقيم عشرة
فكيف كان فيعتبر عدم الاقامة من قبيل مجرد الشرط للحكم الخارج عن الشروط لا يحدد الكثرة وجودا وعدما فكل سفر لم يتخلل
بينه وبين سابقه اقامة عشرة فهو بعد تكرر شرعا فاذا حصل الكثرة وجب بعده التمام وهو يكون في الثالثة وكل سفر

تخلل

تخلل بينه وبين سابقه فيعد سفرا مبتدا وبما ذكرناه يندفع الايراد على العكس ايضا بان من سافر يوما واقام تسعة
ايام حتى يكون سفره في الشهر ثلثة وحضره سبعة وعشرين يلزمه القصر اذ ليس سفره اكثر من حضره بقي الكلام في وجه
التعبير عن الشخص المذكور بمن سفره اكثر من حضره مع انه قد لا يكون كذلك كما في المثال ولعله مبني على الغالب فيمن يكون
السفر عمله ثم ان التمام هل هو بنفس الكثرة فيخصه لو لم يكن السفر صنعة له كما يظهر من العنوان المتقدم في كلام المشهور او يكون
السفر صنعة له وان لم يكن يتعدد سفره كما عن ظاهر جماعة حيث عطف عن هؤلاء كثير السفر ومن صرح الجمل ...
من العشرة الذين يلزمهم التمام هؤلاء بعد ان عد منهم كثير السفر وهو القاطع صريحا والمقاصد العلية وحكي عن التذكرة
والنهاية ان المعتبر صدق الاسماء ولو باقل مرة ويظهر من جماعة ان العبرة بالجميع وهذا هو الاقوى اما عدم العبرة
بكثرة السفر مجردة فلعدم الدليل عليه اصلا عدا وجه اعتباري هو ارتفاع مشقة السفر ويمكن ان يستشهد له بقوله
في صحيحة هشام الآتية المكاري الذي يختلف وليس له مقام بناء على دلالة الوصف على العلية فيتعدى الى غير الموصوف
وفيه تامل واما اعتبار الكثرة فبني على ان السفر فلظاهر التقدير الوارد في مقام التحديد في صحيحة هشام بن الحكم المكاري
والجمال الذي يختلف وليس له مقام يتم الصلوة ويصوم شهر رمضان ونحوها رواية اخرى وقريب منها رواية اخرى عن عبد الله
بن جعفر فان المراد من المقام هو الاقامة العرفية لعدم ثبوت الحقيقة في المقام الشرعي فيحمل المقام على
محمولة على الكثرة مبالغة فالمعنى ان المكاري الذي يذهب ويجي ولا يقيم يجب عليه التمام ولو حمل المقام على الاقامة
الشرعية وهي اقامة العشرة ثبت ايضا اعتبار سفرين ليتحقق مفهوم الاختلاف فالذي يتكرر الذهاب والمجي
فالتمام بعد تحقق الاختلاف لا في نفس السفر الذي يحصل الاختلاف كما ذكروا في كثير السهو ان الكثرة تتحقق
بعد الثلث ونفي الحكم بعد في الرابعة فكذا الكلب فيما نحن فيه التمام بعد تحقق الاختلاف وهو في الثالثة بل الفرق
في مسئلة كثير السهو بان الحكم في الثالثة التي تحقق بها الكثرة امكن الفرق هنا بان الظاهر ان قوله وليس له مقام
قيد لقوله يختلف فالمعنى انه يتكرر منه السفر وليس له مقام عقيب التكرر فلا بد من تكرر عدم الاقامة ايضا ولو حصل

الواو والحال كما اوضح ثم ان هذه الرواية لو لم تكن ظاهرة في اعتبار الثلث فغاية الامر كونها مجملة من حيث تعلق الثانية فيرجع
فيها الى اصالة القصر الثابتة بالعمومات واما سائر الاطلاقات الواردة في المكاري فهي وان كانت محفوفة باجمال الا انها
القيد الا انها تنصرف الى المكاري والجمال الذي تكرر منه السفر وكيف كان فعادة في المكاري وشبهه عن المخصص بالنسبة
فظهر من ذلك عدم الدليل لما ذكره العلامة ره من اتمام في الثانية وانه لا يمكن اثباته من الصحيحة المتقدمة الا انه يشكل
ورده في كره مع قول المكاري في السفرة الثانية وما ابعد بين هذا وبين دعوى ظهوره في الاولى ولهذا امال اليه بعض من عاصره
المحكي عن الورع وهو بعيد ثم ان الورع ممن ادعى الاجماع على ان اقامة العشرة قاطعة لكثرة السفر لكن لا ينافي هذا التقيم
منه من الكفاية بالسفرة الاولى وعدم اعتبار الكثرة في ذي الصنعة اذ يمكن ان يكون هذا منه فيمن يعتبر في صدق الكثرة دون ذي الصنعة
او يفرض حصول الصنعة بالسفر الى دون المسافة وقيل فلم يقم في بلده عشرة فقصر باول خروجه الى غير ذلك لكنه مبني على ان المراد بالعشرة
المتوالية التي لم يتخلل بينها سفر ولو الى دون المسافة او يفرض فيما اذا احصلت الصنعة بنفس السفرة الاولى كما يظهر من التمهيد
الثاني في غير ولمقاصد العلية بل عن المحكي عن العلامة ره في كره وبه فاذا فرض ان هذه السفرة كانت مسبوقة بسفرة في غير
صنعته لم يتخلل بينها عشرة ايام اتم وان فرض تخلل الاقامة فقصر نعم ذكر ابن ادريس بعد اعتبار ثلث دفعات في تحقق الكثرة
ان الصنعة تقوم مقام الكثرة من صنعته لم يرد عليه كما في كره ان الصنعة اذا اقامت مقام الكثرة فلا فرق بين الاقامة
قبل الخروج وبعدها الا ان يقال ان عدم الاقامة شرط لحدوث الكثرة او حكمها في غير ذي الصنعة وبقاء حكمها في ذي الصنعة
ثم ان الظاهر حصول عشر تكرر السفر ارادة السفر الشرعي الجامع للشرائط الا ان اطلاق الاصحاب في الصحيحة السابقة ربما يدل
على الاعم ولم ار قائلا به ولا اليه مائلا الا ان رجحه ولا يخلو عن قوة اما للحرف الاطلاق واما للشك في شمول الادلة
فيرجع الى العمومات الدالة على اتمام المكاري ومن كان السفر عمله وقد عثرت بعد زمان على عبارة المهذب لابن فهد ره
حيث قال لو كان المكاري لا ينقل في مسافة ولا يقيم عشرة اتم قال ره كما ذكره الالتباس هذا الكلام لم اقف عليه في غير هذا
الكتاب فيه نظر لان تعلق البحث في قولهم شرط القصر عدم زيادة السفر على الحضر هو السفر الموجب للقصر لان قولهم يتم في الثانية
او الثالثة على الخلاف مع ان على القصر في الاولى في ذلك وان تم كلامه على مذهب ابن ادريس من ان المكاري والملاح يتمون

في الذي

في الذي مع ان ابن ادريس اشترط فيها نحو المسافة قبل الاولى انتهى ثم نقل عن المحقق الثاني في حاشية المختصر ان اقامة مفرقة على فاضل ره
وابنه المقرر باعتبار السفر الى المسافة انقل ما ذكره عن غيره من اعتبار التعدد لزم توقف صدق المكاري عليه لكنه تم وقد صرح في نهاية
العلامة بل الروضة ان ذلك لا يحصل عندي حاجة الى التعدد ولا ينبغي ان يجعل ما يبنى على السفر اصلا فلعله يريد هذا الفرع ثم اعلم
ثم انه هل يشترط تخلل الرجوع الى الوطن في كل سفرة كما هو ظاهر الرواية ام يكفي في التعدد العود الى بعض اوطانه او تخلل نية اقامة
كما هو ظاهر جماعة منهم الشهيد في كره تحقيقا للعود على المقام في اثناء المسافة عشرا او لا يكفيهما ثم سافر الظاهر انه سفرة ثانية
سواء كان ذلك في صوب المقصد ام لا انه لو وصل الى وطنه فان لم يقصد تجاوزه في سفره ثم عرض له السفر الاخر قبل عشرة فكانه الى
وقع لو تجدد له سفرات ثلاثة على هذا الوجه اتم وان كان على صوب المقصد وان كان من غرضه اتصال السفر في اول خروجه وقرعه
اوطانه فالحكم بتعدد السفر هنا اذا لم يتخلل مقام عشرة بعيد لانها سفرة واحدة متقطعة وان انفصلت شرعا وعرفا ثم لم اذكر للاصحاب
الاصحاب في ذلك ويحتمل ضعيفا احتساب ما له انقطاع سفره الشرعي بكون الاخر سفرا مستأنفا ومن ثم اشترطت النية ولو نوى في
بلده الاقامة او نوى المقام بها عشرا والا فيها ثم عاد الى بلده فهل يحتسب سفرة ثانية فيه الوجهان انتهى وظاهره ان نية الاقامة كالعود
وان قصدها من اول السفر بخلاف المرور الى الوطن ووجهه كما يستفاد من كلامه وصرح به في المقاصد العلية فان فيها ان المراد
ان الوطن في صورة العزم عليه او لا فصل شرعي لا لصحته بخلاف نية الاقامة فانها فاصلة شرعا وعرفا ولا فاصل في مجال الوطن بخلاف
ان المرور الى الوطن اقوى في الفصل العرفي من نية الاقامة الا ان يريد الوطن الشرعي فالظاهر المساواة مع الوطن الشرعي
ثم ان ما ذكره الشهيد ره من تحقق الكثرة بما ذكره لا يخلو عن تامل بناء على ان المدرك للاعتبار تعدد السفر ان كان ما ذكر من الصحيحة
الدالة على اعتبار الاختلاف في المكاري والجمال فلا يخفى عدم صدقه في كثير مما ذكره امثال الذهاب الجديد اذا اقام العشرة في مواطن منها
ونحوه وان كان هو ما ذكره في كره من ان عنوان المكاري ونحوه لا يصدق عرفا الا اذا تعلق السفر ففيه ان السفر تحلل بعدد الاقامة
في اثنائه خصوصا في صدق السير مع عدم الصلوة تماما لا يعد في العرف سفرتين وكذلك لا كان الحكم معلقا على كثير السفر الا ان
يكون الحكم معلقا على عنوان كثرة السفر وتمسك في ذلك بالاجماع المنقول في الاستفاد المعتقدة المشهورة بين القدماء والمتأخرين
المعتبرين بقولهم ان لا يكون سفره اكثر من حضره او لا يكون كثير السفر او لم يغلب سفره ثم قال ان المراد بالسفر في معقد الشهرة ولم الاجماع
هو السفر الشرعي ومعلوم ان تخلل نية الاقامة القاطعة للسفر يوجب تعدد السفر لكن هذا كله مشكل ثم انه لو نشأ من كان السفر عمله

عنوان

سفراً غير عمله كالمكاري يحج فان كان على وجه كونه مكارياً بان يحمل الى مكة ولو عيالا او من امواله فالظاهر انه كغيره من سفره
لانه عمله وان كان لا على هذا الوجه بان يركب البعير ويحج او يحج مستكرياً فالظاهر انه لا يتغير لانصراف المطلق في عمله
المكاري ثم الى التمام في السفر الذي يكون مكارياً فيه ويؤيده تعليل الامام بقوله لانه عملهم ومفهوم رواية ابن حرث
لا ينافي ما ذكرنا ثم ان الحكم بالقصر في المسئلة المذكورة ينبغي ان يختص بمن يختص حكم الامام بما كان السفر صنعته واما من
يعم الحكم لمطلق كثير السفر وان لم يكن صنعته فلا وجه للحكم بالقصر لان عدم كون هذا السفر من صنعته لا يوجب القصر مع
فرض كونه كثير السفر الا ان الشهيد ره في س مع فتواه في المسئلة بكثير السفر حكم بالقصر قال بل يمكن اختصاص الامام بكون
سفره لتلك الصناعات فلو سافر لغيرها قصر وا وفي البيان مع انه ذكر ارباب الصنايع على سبيل التمثيل لكثير السفر
رجح القصر فيما اذا سافر سفراً مقصوداً ليس لديه فيه صنعته ونحوه في الموجز وشرحه فجزما بالقصر اذا حج المكاري
اقول ويمكن ان يكون كثير السفر منهم اصطلاحاً على هؤلاء ولذا ان العلامة في محكي النهاية والتذكرة مع انه عبر بكثرة السفر
تردد في تعدي الحكم الى غير المنصوص عليهم فتدبر والله الهادي لا معتبر بكثرة السفر وضابطه ان لا يقيم في بلده
عشرة ايام ولو اقام احدهم عشرة ثم انشأ سفراً قصر وقيل ذلك يختص بالمكاري فيدخل في جملته
الملاح والاول اظهر قلت لا اشكال في ان اقامة العشرة في بلده في الجملة رافعة لحكم كثرة سفره وظاهر عبارة
الشهيد ره رفعها لموضوع الكثرة وظاهر كلام من عبر عن هذا بقوله وضابطه ان لا يقيم عشرة كما في الشرايع والروضة او قوله
وحده كما في جمل الشيخ ولعله تبع عبارة السائل في الرواية حيث قال ما حد المكاري الذي يتم الصلوة ويصوم شهر رمضان
لكن كلام المعصوم ع لا يدل على ازيد من اشتراط الحكم به لا لكونه مزيلا لنفس الموضوع حيث قال ع ايما مكار اقام في منزله
او في البلد الذي يدخله اقل من عشرة ايام فعليه القصر والافطار وقوله ع اكثر من عشرة يراد به العشرة فما زاد كما في
وان كان فيه نوع اوفق باشتهر ثم ان الاقامة في المنزل لا اشكال ولا خلاف في عدم اعتبار النية فيها
لاطلاق النص والفتوى واما اقامة العشرة في غير البلد فلا خلاف ظاهراً في اعتبارها وان لم يتعرض لها كثير الا ان
الشهيد تمسك لها بالرواية المذكورة بالارسال مع ان الارسال في مثل هذا الاجماع مضافاً الى اعتضاد الرواية ببعض الروايات

الآخر مضافاً الى صحيحة هشام المتقدمة المقيدة للمكاري بمن يختلف وليس له مقام والى عموم المنزلة لكن لا شبهة في اعتبار
النية في الاقامة لان الاقامة مع عدم النية سفر شرعاً وليس الا كمكث المسافر في اثناء السفر ولا ينقطع به نفس
السفر ولا كثرته مضافاً الى دعوى الاجماع عن ض والبحار على اعتبارها واطلاق النص مع ضعفه لا يقاوم هذا كله
نعم يقع الاشكال في الجمع بين الاقامة في المنزل والاقامة في غيره اعتبار النية في المنزل ايضاً بعد معلومية اعتبارها
في غيره لكن الظاهر عدم الخلاف في عدم اعتبار النية هنا كما انه لا خلاف في عدم كفاية نية الاقامة بدون اتمام
الاقامة ولو صلى تماماً وهل يعتبر التوالي في العشرة في المنزل الذي نص عليه الشهيدان ره والمحقق الثاني ع المعتبر
العدم وجهان في ثانيهما اطلاق الاكثر واعتبار التوالي لا يخلو من قوة وفاقاً لظاهر الحجة للتبادر من اطلاق النص
والفتوى والمراد بعدم التوالي الفصل بالسفر الى ما دون المسافة اما السفر اليها فسفر ويلحق بالعشرة المترددة ثلثين يوماً
المنوية
مطلقاً او بشرط اقامة عشرة بعدها او لا مطلقاً وجوه بل اقوال اقربها الى الاعتبار اوسطها مضافاً الى عموم المنزلة
في قولهم ع وليس الى شهر مكة بمنزلة اهل مكة وربما نسب الاول الى المشهور وهو غير ثابت فان الشهيدين ره
والمحقق الثاني على القول الثاني والمسئلة غير معنونة في كلام الفقهاء على الظاهر ثم لو فصلت الاقامة فهل تقطع موضوع
الكثرة كما صرح به الشهيد في ر كما رتب عليه الاثر في الاحتياج الى التعدد الذي تحقق عليه في الابتداء او لا ترفع الا
حكم الكثرة في السفرة الاولى بعد الاقامة فهو من موانع الحكم لا من روافع الموضوع قولان الاقوى هو الاول لاستصحاب
حكم القصر اذ ثبت في السفرة الاولى ولا يعارضه استصحاب وجوب التمام الثابت في منزله او غيره الذي نوى فيه الاقامة
ولم يقم قبل الخروج الى السفرة الثانية فضلاً عن ان يزيله لان المستصحب هو وجوب القصر في السفر وهذا لم ينقطع
بعوده من السفرة الاولى الى البلد لان مرجعه قضية شرطية لا يتوقف على وجود الشرط ومنه يعلم ان وجوب
التمام في وطنه لا يجوز استصحابه لان الشك فيه مسبب عن الشك في تلك القضية الشرطية فاستصحابها يزيل الشك
في وجوب التمام ولو قيل ان الثابت بعد الاقامة وجوب القصر في السفر الاول اذ هو المتيقن فلا يستصحب قبلها

ان الثابت في حال الكون في الوطن هو وجوب التمام فيه ولا يستصحب حتى اذا فرض دخول الوقت عليه في بلده وخرج
قبل الصلاة بناء على ان العبرة بحالة الاداء ولكن الانصاف ان استصحاب وجوب القصر غير جار لان الشرط في
استصحاب القضية الشرطية والحكم التعليقي هو عدم كون الشك مسببا عن طرو رافع للملازمة الشرطية مقطوع بعدم وجوده
في السابق كالنسخ ونحوه كما اذا شك في نسخ حكم وجوب الوضوء عند تحقق المذي فانه يحكم ح بسببية المذي له استصحابا
لبقائها ولا يلتفت الى استصحاب الطهارة الثابتة قبل حدوث المذي لزوال الحكم الاستصحابي الاول بخلاف ما نحن فيه
فان الشك في ثبوت القصر في السفرة الثانية مسبب عن كون الشرط المعلق عليه حكم القصر هو خصوص السفرة الاولى
او السفر الغير المحقق للكثرة ليشمل السفرة الثانية ايضا فان قيل استصحاب التمام كذلك لان معنى وجوب التمام في وطنه
انه لو صلى وجب عليه ان يصلي تماما والشك في بقاء التمام من جهة احتمال كون الشرط المعلق عليه التمام هو انه لو صلى في بلده
وليس المراد استصحاب التمام في الصلاة الشخصية التي دخل وقتها في الوطن وخرج الى السفر قبل الصلاة فانه استصحاب
باطل كما ثبت في محله بل المراد اصالة عدم حدوث سبب القصر فلا يعارضه استصحاب عدم حدوث العلة لان التمام معلق بتعدد السفر
ان قيل السبب للتمام كان موجودا في السابق وهو ما قبل الاقامة والاتيان الحادث اعني الاقامة يشك في كونه مانعا في
السفرة الثانية ام لا والاصل عدم مانعيته وبعبارة اخرى العلية الاقامة للتمام في كل سفرة كانت موجودة وهي كثرة
السفر والمتيقن ارتفاع الحكم في السفرة الاولى دون ارتفاع الموضوع والاصل بقائه قلنا المفروض عدم العلم بكونه مانعا
فلعل الخروج قبل العشرة من مقومات الكثرة كما يقوله الشهيد ره ورده بشهادة العرف على دخوله في عنوان الموضوع
وان اقام اراد فرجع الى الشك باطلاق ادلة المكارين واضرابهم وسيأتي وكيف كان فهذا كلام من الطرفين بمجال
لكن الاقوى بناء على ما اخترناه في الاصول من عدم اعتبار الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي الا اذا كان الشك في مدخلية
شيء في موضوع الحكم كان موجودا فارتفع او مدخلية عدم شيء فيه فوجد لعدم احراز الموضوع الذي يشترط في الاستصحاب
اليقيني ببقائه في الآن اللاحق عدم جريان الاستصحاب من الطرفين ومع ذلك فالاقوى ما ذكره الشهيد ره في الصحيحة

هشام

الهشام المتقدمة من قوله ع ويختلف وليس بمقام فانه علق وجوب التمام على تحقق الاختلاف الغير المقرون بالاقامة
فاذا تحققت الاقامة فلا يجب الاتمام الا اذا حصل اختلاف غير مقرون بالاقامة لان الاختلاف السابق
قد قرن بها هذا كله مضافا الى ان الوجه فيما اجمعوا عليه من اعتبار عدم حدوث الاقامة في خلال السفرات الثلاثة
ليس الا لكون الاقامة منافية للموضوع لا لمجرد الرافعية للحكم في السفرة التي بعدها والا لم يكن وجه لاعتبار عدم
الاقامة الا عقيب السفرة الاولى من السفرات الثلاثة او تكرارها فانه لم يكن وجه لاعتبار عدمها فيما بعد ثبوت
الحكم بعد وجوب القصر في السفرة الثانية قطعا فاعتبار عدمها انما ينفع للسفرة الثالثة فكيف ذلك مع ان
مدلول الرواية عند الفقهاء اجمع ان اقامة العشرة يوجب انقطاع ما بعدها عما قبلها فلا يكون ما بعدها تكرارا
لما قبله وهذا لا يتفاوت فيه تخلل الاقامة بين السفرات الثلاثة او حدوثها بعدها ودعوى ان الرواية تختص
بالثلاثة وانما فهموا الاولى من دليل آخر خلاف الانصاف كما يظهر وجهه بتتبع كلماتهم ثم ان دليل القول بكون
الاقامة رافعة للحكم في السفرة الاولى فقط هو استصحاب التمام على ما عرفت واطلاقات وجوب التمام على كثير
السفر ورواية الاقامة ساكتة بالنسبة الى ما بعد السفرة الاولى فتبقى داخلة في اطلاق كثير السفر اما استصحاب
التمام فقد عرفت واما سكوت الرواية فيمكن ان يوجب بعد تسليمه بحكم المتقدم من الرجوع الى الاطلاقات
وبعد ذلك كله ان سكوتها من حيث الازمان او من حيث الافراد فتدبر والله الهادي لا معتبر في الشرائع

الشرط السادس لا يجوز للمسافر التقصير حتى تتوارى عنه جدران البلد الذي يخرج منه او يخفى
عليه الاذان ولا يجوز له الترخص قبل ذلك ولو نوى السفر ليلا وكذا في عوده يقصر حتى يبلغ سماع
الاذان من مصره وقيل يقصر عند الخروج ويتم عند دخوله والاول اظهر قلت المشهور اشتراط
القصر بخفاء الجدران كما نص عليه في محكي المقنع او الاذان كما عن ظاهر المفيد ره وسلار والحلبي او كليهما كما
عن الشهيد ره والمحقق الثاني ره في كثير من كتبه بل عن المشهور بين المتأخرين وربما يحكى عن الاسكافي او ابنيهما كما

عن الشيخ وابن حمزة وابن البراج بل عن الأكثر بل عن المشهور حكاه او بين القدماء على الخلاف بينهم وعن والد الصدوق
عدم اعتبار ذلك بل التقصير اذا خرج من منزله الى ان يعود وهو شاذ كما عن المعتبر وغيره بل عن [illegible] الإجماع
على خلافه ومنشأ الخلاف الجمع بين صحيحة ابن مسلم الدالة على تحديد التقصير بما اذا توارى عن البيوت وصحيحة
ابن سنان الدالة على تحديد التقصير والإتمام ذهابا وعودا بخفاء الأذان المرويتين وسيأتي تفصيله ثم ان
في صحيحة ابن مسلم اعتبار تواري المسافر وبه عبر في محكي المقنع واللمعة وغيرهما ولكن المحكي عن عبائر
من عداهم تواري البيوت عن المسافر وهو مراد من عبر بالصحيحة في التعبير الثاني وذكر شارح [illegible]
ان الصحيحة من باب القلب الذي هو من محاسن الكلام وظني انه لا داعي الى ارتكاب القلب مع ان كونه على
الإطلاق من محاسن الكلام ثم كان في محله خصوصا في مثل المقام الذي هو محل [illegible] المقصود وتوجيه الرواية انه لما
كان تواري الشخص عن شخص مستلزما لتواري الثاني عن الأول اذا كان التواري مستندا الى البعد الرافع كما هو
المراد في المقام وكان الشخص [illegible] في قوة البصر على ما هو المتعارف في الناظرين فان التفاوت بينهم
في ذلك امر عارض لا يضبط في التعبيرات ولا في الأحكام العرفية والشرعية فلا فرق في الحكم بين اناطته بتواري
البيوت عن المسافر او تواري الشخص عن البيوت بان لا تراه البيوت لو فرضت اشخاصا ناظرين او اهل البيوت
الذات الخفاء الموجب لمحاذاة كل منهما عن الآخر هو البعد التام لكن عادة الا عن [illegible] فلان البيوت او اهلها
في العبارة التواري للبعد والحاصل ان مؤدى العبارتين واحد وهو اسناد الفعل الى المسافر لكونه الموجد للسبب
دون صاحبه ثم قد عرفت ان منشأ الاختلاف في الأقوال المتقدمة للمشهور هو اختلاف صحيحتي ابن مسلم
وابن سنان فمن عمل باحدهما وطرح الأخرى فقد قصر على مدلولها ومن جمع بينهما بجعل كل منهما سببا
مستقلا [illegible] بطرح مفهوم ما دل على التحديد بمنطوق ما دل على الآخر قال او حملها على التخيير كما ذكره جماعة [illegible]
والظاهر ان مراده التخيير في الاعتبار باتيهما وهو في غاية البعد ومن جمع بينهما باعتبار مفهوم التحديد في كليهما فقد

القول الرابع

القول الرابع وهو التحقيق لسقوط القولين الأولين لاعتبار الروايتين واما القولان الأخيران فاظهرهما هو
الأول منهما لكونه الأظهر من ملاحظة الصحيحتين لأن ارادة كون كل منهما جزءا للسبب في غاية البعد فكان يقطع
بعدم جواز ارادته في المقام البياني هذا ولكن التحقيق ان كلا من الأخيرين مخالف لظاهر التحديد في الصحيحتين بناء
على اختلاف الحدين وزيادة احدهما ونقصانها واما مع الاتحاد بكون اعتبار احدهما عين اعتبار الآخر لفرض اتحادهما
فان كان كل منهما حدا مستقلا يلزم لغوية الحد الزائد وان كان مجموعهما حدا واحدا كان الحد هو الزائد ويكون اعتبار
الناقص لغوا ان قيل هذا مبني على عدم التفطن فان المشهور جعل كلا منهما [illegible] والوزن حد الكر مع زيادة احدهما
لاحتماله [illegible] الورود والا فاما [illegible] الحمل على غيره مع الإمكان هو المطابق لمقتضى التحديد لأن الحد لا يتعدد
من حيث الزيادة والنقيصة ولا يتجزى وقد ذكروا المسئلة الكر الفا توجيهات لا يسلم شيء منها عادة الأشكال غاية
الأمر ان الحد الظاهر المنصرف اليه هذا العنوان ناقص بحسب المسافة عن ظاهر عنوان ظهور الجدران فاذا اريد الجمع
فنقول ان المراد بسماع الأذان تلك المرتبة المساوية لظاهر العنوان الآخر وان كان خلاف الظاهر لأن الأذان
قد يسمع فصوله متمايزة وقد لا يسمع الا الصوت الذي يعلم من القرائن مثل الزمان والمكان انه صوت الأذان وفيها
مراتب ايضا وكذا لو فرضنا كون الحد الآخر ناقصا فان لرؤية الجدران وخفائها مراتب كرؤيتها متمايزة الأشكال
ورؤية اشباحها وما بين المرتبتين وان كان الفرد الظاهر المنصرف اليه اطلاق اللفظ ناقصا عن الحد الآخر
فينصرف عن ظاهره بارادة المرتبة التي تساوي الحد الآخر فيما نحن فيه نظير حسبان اليوم الواقع تحديدا للقصر في
مقابل الثمانية فراسخ حيث انه يحمل على سير يساوي الثمانية وان فرض ان المتعارف في الوسط منه ازيد من الثمانية او انقص
الا ان الفرق بين هذا وما نحن فيه ان في مسئلة المسافة تعيين الصرف في مسير اليوم سواء كان المتعارف منه
زائدا على الثمانية او ناقصا لأنه المقابل للمراتب دون الثمانية بخلاف ما نحن فيه فان العنوانين قابلان للمراتب

فيمكن التصرف في كل منهما بحمله على المرتبة المساوية لمتعارف الآخر والحاصل ان الجمع في المقام بارادة اعتبار المجموع
فيه طرح منطوق احدهما بمفهوم الآخر مع ان اناطة الحكم بسماع الاذان في صحيحة ابن سنان وقع بالمنطوق في طرفي
الوجود والعدم فليس فيها مفهوم يطرح بمنطوق صحيحة ابن مسلم فالتحقيق ان الحد في الواقع هو احد الامرين المذكورين
في الصحيحتين والآخر راجع اليه ولو بحسب الخلاف ظاهره وذلك لما عرفت من ان خفاء الاذان وخفاء الجدران
له مراتب فان سماع الاذان اعلى مراتبه سماع فصوله متمائزة الكلمات وادناها ان يسمع صوته مجملا ولو بقرينة التوقع
والمكان او غيرهما انه الاذان وبينهما مراتب كثيرة ثم ظاهر لفظ الخفاء مرتبة متوسطة من تلك المراتب ينصرف
اليها اطلاق اللفظ وكذلك ظهور الجدران وخفاؤها قد يكون بالنسبة اليها بتمايز الاشكال والاشخاص وقد يكون
بالنسبة الى اشباحها وبينهما مراتب اشتبه بها هي المتعارف المتبادر من اطلاق اللفظ وح فيحتمل ارادة خلاف الظاهر
في كل منهما بارجاعه الى ارادة مرتبة خاصة منهما تساوي بحسب المسافة ظاهر عنوان الآخر ولما لم يمكن ترجيح لابقاء احدهما
المعين على ظاهره وجب التوقف فيما نحن فيه نظير العامين من وجه الذين نقطع برجوع احدهما الى الآخر في مورد
معين فيرجع الى عمومات القصر في السفر اذ هي المرجع بعد عدم العلم بثبوت التحديد بالزائد فيجعل الناقص هو الحد
فيتحد في الحاصل مع القول الثالث لان معنى كون منهما حدا استقلالا ان الحكم يدور مع الناقص وجودا وايجابا
والحاصل ان الاقوى انه كلما تحقق احدهما يحكم بالقصر وان لم يتحقق الآخر لانه ان لم يعلم تفاوتهما بتبعيض الكفاية
كل من الصحيحتين على ظاهرها لان التعارض فرع العلم بالمغايرة وان علم تفاوتهما فيحكم ايضا بالقصر لان ظاهر
الصحيحتين كفاية كل منهما غاية الامر لزم تاويل فيما دل على التحديد بالزائد وان بعد وهذا اولى بالحكم العرف من قبل
هذا واحدة المستلزم لارتكاب التاويل فيما دل على التحديد بالناقص لان اللازم بعد تعارض ظاهر التحديد بالزائد
المقتضي لعدم كفاية التحديد بالناقص وظاهر التحديد بالناقص المقتضي لعدم الاعتبار بتحقق الزائد هو الرجوع الى
عمومات القصر في مورد الشك اعني صورة تحقق الناقص فقط واما لما اخترنا من ان الحق ان التصرف في التحديد بالناقص

على الحمل

على الحمل باعتبار الاجتماع وفي التحديد بالزائد على القول بكفاية احدهما في غاية البعد بل الاستبعاد بل الحق لزوم
ارتكاب التاويل في عنوان احد الحدين القابل كل منهما للارادة مراتب متفاوتة وان كان كل منهما ظاهرا في مرتبة
متوسطة بينهما بحمله على ما يساوي ظاهر الآخر وح يكون هذا التاويل في كل من عنواني التحديد بالناقص
والزائد مع الدليل نظير العامين من وجه في وجوب التوقف فيهما بالنسبة الى مورد التعارض والرجوع الى
العمومات وهي في المقام عمومات القصر فافهم ثم ان المذكور في الرياض ان تخصيص كل من دليلي الحدين بالآخر المقتضي
لاعتبار مجموعهما اولى من حملهما على التخيير المقتضي للاكتفاء باحدهما مضافا الى ان فيه بمقتضى التمام وفيه ان حمل كل
على الحد المستقل بنفسه بعرف نظيره اذا ورد دليلان ظاهرهما سببية شيئين لمسبب خاص فان الحمل على تعدد الاسباب اولى
من الحمل على كون المجموع سببا واحدا واما الاستصحاب فليس بمرجع في المقام اذ المرجع هو عمومات القصر ثم لا اشكال
في التخيير واما القصر فهو عزيمة الا في احد المواطن الاربع المكة والمدينة والمسجد الجامع بالكوفة
والحائر فانه مخير والاتمام افضل فيها مع اجتماع الشرائط المذكورة لوجوب القصر عينا بالفعل من المذهب كما قيل
الا في بقية مواطن حرم الله تعالى وحرم رسوله صلى الله عليه وآله وهما مكة والمدينة على ما نسب الى صحيحة ابن مهزيار او مسجديهما الاشهر
ومسجد الكوفة والحائر فان المكلف مخير فيها بين قصر الصلاة واتمامها والاتمام افضل بلا خلاف في جواز الاتمام الا من
الصدوق فحكم باستحباب قصدها الاقامة ليتم وحمل الاخبار الامرة بالاتمام عينا على استحباب قصد الاقامة فالقرينة بالتخيير
بقرينة ما دل على وجوب القصر مع عدم نية الاقامة مثل صحيحتي ابن بزيع وابن وهب في جامع شيفاده بما يظهر
من الحكي عن الكامل عن ابن شريح من ان جميع الاصحاب كانوا يقصرون في المواطن الاربعة ويقرب منه مكاتبة
ابن مهزيار الصحيحة لكن فيها الامر عن الامام عليه السلام بالتمام بل نقل روايات آبية عن الحمل المذكور مثل الصحيح الآمر
بالتمام في مكة والمدينة وان لم يصل فيها الا صلاة واحدة قبل خروجه الموثق وغيره والحكي عن كامل الزيارة عن القمي
في الحرم فالق اتم ولو مررت مارا والصحيح انه من مخزون علم الله الاتمام في اربعة مواطن وكذا ظاهر المكاتبة

المتقدمة ولا يبعد ترجيح هذه الطائفة من الاخبار على ما تقدم من شواهد الحمل لمخالفتها لمذهب ابي حنيفة
وموافقتها لفتوى معظم ارباب الفتيا ومن المرجحة على عمل ايوب بن نوح ومعاوية لو لم يحمل على التقية لاتفاقهما
وعدم اطلاعهم بجميع ما ورد من الاخبار فان الامرة بالتمام منها بلغ علمها قبل الفجر بعشرين [illegible] ثم ان السيد
والاسكافي عقبا الاتمام على ما حكي عنهما وان كان الاخبار المعرضة بالتخيير حجة عليهما ثم ان الظاهر من القطوع ان
الاتمام مختص بالصلوة فلا يعم الصوم لسائر الصلوات وما يظهر من اخبار المسئلة وان عارضها ظاهر فاتيه التلازم بين الافطار
والتقصير ولا يبعد ان الحكم الساير [illegible] الشريعة لتواتر حرمة [illegible] عن اربابها خلافا للمحكي عن السيد والاسكافي في الصوم
ولعله لما يظهر من بعض اخبار المسئلة من ان الاتمام لشرف البقاع كذلك الكائنة المتقدمة وظاهر تلك الاخبار اختصاص
الصلوة بالادائية فلو قضى فيها ما فات في غيرها سفراً قضى قصراً ولو فاتت فيها فقضى خارجها كان قصراً لبقاع مع ان التمام
لان الاتمام انما كان لشرف البقعة ويظهر بعض التخيير في القضا كالاداء وهو بعيد وقد يحتمل في تعيين القصر بانه
تعين عليه عند التضييق فقد فات قصراً وفيه تأمل ولو فاق الوقت الا عن اربع فالظاهر وجوب قصر الصلوتين لسانا في آت
وكذا الوقت فيه عموم من ادرك ركعة لا يدل على جواز ذلك تعمداً وعن بعض الاصحاب في الصلوة الاولى احتمال الاتمام
المعروف فيها الظهر وهو ضعيف جداً والتحقيق ان ادلة التخيير لا تنصرف الى مثل المقام ولو سلم فالتخيير الذاتي لا ينافي التعيين
كما في سائر موارد التخيير فافهم والله الهادي لا مقصر في الشرائع واذا تعين القصر فاتم عامداً اعاد على كل حال وان
كان جاهلاً بالتقصير فلا اعادة ولو كان الوقت باقيا وان كان ناسيا اعاد في الوقت ولا يقضي ان خرج فلنا لان الاتمام
المقصر عالماً بالحكم اعاد مطلقا في الوقت وخارجه اجماعاً فتوى ونقلاً ولو اتم ناسياً وجب عليه ان يعيد في الوقت على المشهور
وعن جماعة دعوى الاجماع للاصل والصحيحة ابي بصير عن الرجل ينسى فيصلي في السفر اربع ركعات قال ان ذكر في ذلك اليوم
فان لم يذكر حتى يمضي اليوم فلا اعادة ويعضده بالظاهرين ويثبت في القضاء بعدم الفرقة وفي صحيحة العيص عن رجل
صلى وهو مسافر فاتم الصلوة قال ان كان في الوقت فليعد وظاهره انه ناسيا بل يدركه بعد اخراج الجاهل بالاجماع والجاهل

بابي مع انه يكفي الاطلاق وعن والد الصدوق وعن الشيخ و[illegible] لعموم المستفيضة الحاكمة ببطلان
الصلوة بالزيادة ويجب تخصيصها بما ذكر مضافا الى المنع ودلالة المستفيضة على انه يدين الاعادة ولو اتم
جاهلا بالحكم لا يجب ان يعيد [illegible] لاخبار المستفيضة وحكاية الاجماع عن ظاهر بعض في الجملة وعن الحلبي
والحلبي الاعادة في الوقت للصحيحة لبعض المتقدمة المعارضة للمستفيضة بالعموم من وجه المرجحة عليها
بالاصل وفيه ان المستفيضة اقوى دلالة في نفي الاعادة في الوقت من شمول الصحيحة للجاهل فيه مضافا الى اعتضادها المستفيضة
بالشهرة العظيمة وحكاية الاجماع وعن العماني الاعادة مطلقا لعموم اخبار الزيادة وخصوص المحكي عن الخصال من صلى في السفر
لم يجزه صلوة لانه زاد في فرض الله تعالى ويجب تخصيصها بالمستفيضة ثم لا فرق في الحكم بين الصوم والصلوة للصحاح المستفيضة
ثم ان اتم ناسيا فالظاهر وجوب القضاء لعموم صحيحة معوية بن عمار على الظاهر واذا صام الرجل رمضان في السفر لم يجزه وعليه
الاعادة وعموم ان الاتمام في السفر كالمفطر في الحضر ثم لو اتم لجهله ببعض مسائل القصر كالاتمام بعد العدول عن نية الاقامة
قبل الصلوة فالاقوى معذوريته للاطلاق وقوله في غير واحد من الصحاح من صام في السفر بجهالة لم يقضه ويؤيده فحوى
معذورية جاهل اصل القصر في السفر ولو قصر المسافر ناسيا فالاقوى وجوب الاعادة عليه بل القضاء ولو قصر جاهلا
فالاقوى انه كذلك للاصل لعدم ورود في صحيحة منصور بن حازم اذا اتيت بلدة وازمعت على المقام عشراً
فاتم فان تركه رجل جاهلا فليس عليه اعادة وحكي الحمل عليه عن ابن سعيد في الجامع وهو مشكل ولو عمل به فيقتصر
على مورده وهو قصر من لم يعزم الاقامة كما لا يخفى والله الهادي ولا مقصر في الشرائع واذا دخل الوقت
وهو حاضر ثم سافر والوقت باق قيل يتم بناء على وقت الوجوب وقيل يقصر اعتبارا لحال الاداء وقيل
يتخير وقيل يتم مع السعة ويقصر مع الضيق والتقصير اشبه وكذا الخلاف لو دخل الوقت وهو

مسافر فيجب والوقت باق والاتمام هنا اشبه قلت لو سافر بعد دخول الوقت عليه في الحضر
ولم يصل فيه اتم عند العلامة وغير واحد منهم لاستصحاب التمام ولصحيحة محمد بن مسلم وان خرج الى سفره وقد
دخل وقت الصلوة فليصل اربعا ونحوها رواية بشير النبال وهي في الاستصحاب في امثال المقام منع تقرر
في الاصول والصحيحة معارضة بصحيحة اسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله يدخل علي وقت الصلوة وانا
في السفر فلا اصلي حتى ادخل الى منزلي قال عليه السلام صل واتم الصلوة قلت فدخل علي وقت الصلوة وانا في
اريد السفر فلا اصلي حتى اخرج قال عليه السلام فصل وقصر فان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله وصحيحة محمد بن مسلم في
الرجل يريد السفر فيخرج حين تزول الشمس قال عليه السلام اذا خرجت فصل ركعتين والظاهر ترجيح هاتين على تيك
باشهرية مضمونهما كما قيل بل عن الحلي دعوى الاجماع عليه وحرمته الصحيحة الاولى على تلك الصحيحة لاظهرها
ارادة الاتيان بالركعتين قبل الدخول وبالاربع قبل الخروج وان كان بعيدا او لو سلم التكافؤ فالمرجع الى
عمومات القصر في السفر فالقول بوجوب القصر في المسئلة اقوى وعن ق التخيير مع استحباب التمام وحمله في ب في مقام
الجمع بين الاخبار رواية منصور بن حازم وفيها محمد بن عبد الحميد مع دلالتها على التخيير في عكس المسئلة ولاجمال دعوى
الاجماع المركب مضافا الى عدم معارضتها لما مر من تعيين القصر وهو اقويها لما حكي عن بعض العامة مع اضعاف الدلالة
التخيير بين ان يصلي قبل القدوم فيقصر وبعده فيتم وعن ابن بابويه التفصيل بين ضيق الوقت فالقصر وبين سعته
فالاتمام وهو ظاهر اختيار في ب لموثقة اسحق بن عمار ومرسلة الحكم بن مسكين القاصرين سندا عن تخصيص
ما تقدم مع عدم دلالتها الا على التفصيل في عكس المسئلة وكذلك يجب الاتمام لو دخل الوقت في السفر وحضر قبل
الصلوة لصحيحتي ابن جابر المتقدمة ونحوها صحيحة العيص وحملها الشيخ في يب على صورة سعة الوقت للاتمام
والمرسلة المتقدمتين واحتمل اخبار التخيير كصريح المحكي عن الاسكافي لرواية منصور المتقدمة مع انها ضعيف

ولو لم يكن

ولو لم يكن بازائها الا عمومات التمام في الحضر وان لم يقصر حتى يدخل اهله وضعف منه ما حكي عن الشهيد
من وجوب القول بالتقصير وكذا يجب الاتمام في هذه الصورة في القضاء لانها فاتت تماما فتقضى كما
فاتت للاخبار واما على القول بوجوب التقصير فالظاهر انها تقضى كذلك لانها فاتت كذلك وفي رواية
زرارة من نسي اربعا فليصل ركعتين ولكن في رواية اخرى فيمن دخل عليه الوقت في السفر فلم يصل
حتى قدم الى اهله ثم نسي ان يصليها بعد القدوم انه يقضيها ركعتين لان الوقت دخل عليه وهو مسافر
ويظهر منه ومن التعليل ان العبرة بحال تعلق الوجوب كما عن الشهيد والاسكافي وعن المعتبر حمل الرواية على
من قدم ولم يبق مقدار اربع ركعات من الوقت فانه يقضيها قصرا لانها فاتت كذلك وبهذا الحمل تماما ينفع
بمورد السؤال فلا ينفع التعليل لو سلم ان الحكم كما لا يخفى والله الهادي لا معتبر في الشرائع اذا عزم
على الاقامة في غير بلده عشرة ايام ثم خرج الى ما دون المسافة فان عزم العود والاقامة اتم
ذاهبا وعائدا او في البلد قلت اختلفوا فيما اذا خرج المسافر بعد قصد الاقامة في محل وصلوة فيه تماما
الى ما دون المسافة ونوى العود اليه دون الاقامة على اقوال احدها القصر حين الذهاب فيه ذهب اليه الشيخ
والحلي ونسبه في كنز العرفان الى المتأخرين من الشيخ ثانيها الاتمام ذهابا وفي المقصد والقصر حين الاياب
ذهب اليه الشهيد في جملة من كتبه والمحقق الثاني وجماعة ثالثها الاتمام مطلقا حكي عن العلامة في اجوبة
المسائل المهنائية ومن الجزرة في بعض الحواشي المنسوبة اليه وجماعة من متأخري المتأخرين رابعها التفصيل
بين ما اذا نوى تجديد العود فالقصر مطلقا وبين ما اذا نوى اقامة دون العشرة فالقصر حين الاياب
ذهب اليه الشهيد في البيان وربما يستظهر من لف التفصيل بين ما اذا عزم بعد العود على تمام العشرة
او لا فيتم كالناوي للعشرة مستأنفة وبين غيره فيقصر وفيه نظر فان كان عبارة لف لا تخلو عن تشويش

والى مسرح السادس والسابع التفصيل بين صور المسئلة بحسب اوضاع محل الاقامة والمقصد والوطن واول
من فصّل هو الشهيد الثاني ره في رسالته المعمولة في هذه المسئلة المسمّاة بنتائج الافكار ثم ان المسئلة حيث لم يرد
فيها النص بالخصوص فالاختلاف الاقوال فيها من جهة الاختلاف في ادراجها تحت قاعدتين اجماعيتين احديهما
احديهما ان ناوي الاقامة بعد الصلوة تماما قد انقطع سفره فلا يعود حكم السفر الا بانشاء سفر جديد جامع
لشرائط القصر فكانه يريد الخروج من وطنه والدليل على هذه القاعدة بعد الاجماع وعموم المنزلة في قوله ع
من دخل مكة قبل التروية بعشرة فهو بمنزلة اهل مكة اطلاق صحيحة ابي ولاد الوجه التمام على من نوى بعد صلوة التمام
الى تمام الخروج الظاهر في ارادة الخروج الى وطنه الثانية اذا لم يكن عزم على الذهاب الى الاياب بقدر المسافة والتي يليه عليه
مضافا الى اصالة التمام وظهور الاتفاق ان الظاهر من ادلة تحديد المسافة الامتدادية لا الملفقة من الذهاب
والاياب التي في مسئلة الاربعة مع قصد الرجوع ليومه على الخلاف المتقدم فاذا لم يبلغ الذهاب مسافة وكان الاياب
فالذهاب لا يلحق بعد بسفر الاياب ثم ان الظاهر ان القائلين بالاقوال المذكورة لم يذكروا التخصيص في القاعدتين
المذكورتين فاذا رتبا ما يقع به مذهب الشيخ من القول بالقصر بمجرد الخروج من محل الاقامة انه لم يضم الذهاب الى الاياب او بشرط
بلوغه نصف المسافة او يقال انه لعلّه قائل بكون المقيم بمنزلة المتوطن بالنسبة الى محل الاقامة وانه اذا خرج عنه فكلما خرج
بالا يرضى صاحبه لان الشيخ ره صرح بمراعاة القاعدتين في كلامه ولهذا استدل في المقام بانه بخروجه نقض اقامته ... سفر
بينه وبين بلده وكذا صرح في ط بكلام هو كالصريح في ردّ التوجيه الاول بل كلام الوحيد حيث قال ع ...
مسافة وقصد ان يقيم في اثنائها عشرة فلا بد من ملاحظة المسافة بين بلده وبين ما قصد الاقامة فيه ثم بين ذلك المكان
ومقصده فان هذا كالصريح في عدم انتقاض الاقامة الا بقصد المسافة الشرعية وعدم ضم الذهاب الى الاياب مطلقا
والحاصل ان توجيه اقوالهم على وجه لا يخالف القاعدتين مشكل والحكم بما لقيتم للقاعدتين في خصوص المقام
اشكل والحكم بغفلتهم عن مقتضاهما في هذا المقام اشكل من ثم اشكل فتدبر وكيف كان فالذي يقتضيه النظر بناء ع

على راي

على رأي القاعدتين ان المقدار الذي يعتبر بطيه من المسافة الذي بين هذا المقيم وبين منتهى مقصده الذي ثم فيه ليتوطن او
لاقامة لا يعتد من المسافة المقصودة الا مرة واحدة فان قصد التكرار من اول الامر كما في مثلنا كان ابتداء التلبس المرة
الاخيرة من التكرار فالقاصد من مكة العرفة الذي ناو للرجوع الى مكة لا يتلبس بسفر الا اذا اخذ في الاياب مجامعا عن قرية غير
قاصد فيقصر ح وان اتفق له التكرار بعد ما ذهب قاصدا لرجوع اليها مفصلا كما لو فرضنا انه خرج الى عرفة عنيا ولا رجوع الى مكة
فاتفق له كان ابتداء التلبس من زمان خروجه الى عرفة ويكون التكرر في اثناء السفر فيقصر بمعنى الخروج الى عرفة نعم نزل ذلك
ان ابتداء التلبس بالسفر الموجب للقصر قد يكون المرة الاخيرة وقد يكون المرة الوسطى ولها ما بقيه في المرة التي لا يريد تكرارها
مرة اخرى وان بدا له التكرار فظهر من ذلك ان المراد القولين الاولين منافيا للقاعدتين المذكورتين واقرنهما
لهما القول بالاتمام على الاطلاق المبني على ان ابتداء انشاء السفر عرفا انما هو عند الوصول الى محل الاقامة زمان خروجه منه بقصد العود
لا زمان خروجه منه ابتداء او ملازما الشروع في العود فيه فان من خرج من المشهد الى الكوفة ناويا العود اليه والاقامة ثمة
ايام او سنة ثم الخروج منه الى زيارة مولانا ابي عبد الله ع اما الى الحلة ليعود الى المشهد والخروج منه وفيه ان منع القصر ح
ليس من جهة السفر الحاصل حتى يقال انه غير متلبس بسفر لفلان بل لان السفر الحاصل ليس مجموعا في الادلة واما الخروج فيه
مسير ثمانية فراسخ غير ناو للاقامة عشرة في اثنائها وتلبس بجزء تلك المسافة ومن البين ان من يعود الى الكوفة ليقصد ...
العود عرفا وان لم يصدق عليه انه مسافر الى الحلة او الزيارة واما ما نسب الى المفيد من التفصيل فهو مع عدم ثبوت النسبة كما قيل
ضعيف لان محل الاقامة بعد المفارقة وقصد سفر جديد بمنزلة غيره من الاماكن فالمرور اليه عابرا او قاصدا تمام العشرة
المنوية سابقا او اقل من ذلك او ازيد لا اعتبار به ومنه يظهر ضعف ما تقدم نقله عن الشهيد في البيان واما التفاصيل الاخ
من تفصيل الشهيد الثاني ره بين جماعة من متأخري المتأخرين فاوضحها واقربها في النظر القاصر ما ذكرناه من التفصيل وحاصل
التلبس بالسفر الشروع في المسافة عن قاصد الرجوع قبل بلوغ المسافة وتلوه في القرب ما ذكره شيخنا في ... ولا باس
بنقل كلامه برمّته لكونه محتويا على موارد مخالفة للضابط الذي ذكرنا قال ره وتحقيق المقام ان لهذا المسافر بعد انشاء نية السفر

ومقصداً اساً فرالبه وموضعاً لنية الاقامة فيه عشراً ومقصداً ثانياً خارجاً عن الموضع المنوي الاقامة فيه عشراً البعيد منها
قدر المسافة ولا اراد العود اليه يوماً او ليلة ان كان بينهما اربعة فراسخ ثم اما ان يكون موضع الاقامة مغايراً للمقصد الاول
واقعاً في طريق المسافة الاولى او عينه فعلى الاول اما ان يكون المقصد الثاني عين المقصد الاول او غيره فان كان عينه
فمن الظاهر انه لا قصر عند الذهاب اليه فان سفره الاول قد انقطع بنية الاقامة في ذلك الموضع ولم يتجدد له سفر آخر وان
عليه القصر عند العود الى البلد سواء رجع الى موضع الاقامة ام لا اذا لم ينو الاقامة فيه او في غيره مما دون المسافة من حين العود
وان كان غيره فاما ان في جهة البلد او في جهة اخرى فعلى الاول لا قصر ذهاباً وكذا عوداً الا ان لم يبلغ بينه وبين المقصد (المقصد الاول)
الاول مسافة وان بلغها فعليه القصر وعلى الثاني لا قصر ذهاباً ان لم يبلغ ما بين موضع الاقامة والمقصد الاول مسافة
وعليه القصر عوداً الى المقصد الاول الى البلد ان لم يعزم مع الاقامة عشراً فيما دون المسافة وان لم يبلغ ما بين الموضع والمقصد
الاول مسافة فان لم يرد العود الى الموضع بعد الوصول الى المقصد فعليه القصر فانه سفر الى المسافة لا الى ما دونها وان اراد العود
ثم العود الى المقصد فالقصر الذي في العود الى المقصد وعلى الثالث ان اراد العود الى موضع الاقامة ثم المسير الى المقصد الاول
فلا قصر ذهاباً ولا اياباً ما لم يبلغ ما بين موضع الاقامة والمقصد الثاني مسافة والا فالقصر وان كان مجموع ما بين الاقامة
والمقصدين مسافة وعلى الثاني في غير الترديد الاول يعني ان يكون موضع الاقامة عين المقصد الاول فان اراد العود
من المقصد الثاني اليه فلا قصر لا ذهاباً ولا اياباً ما لم يبلغ بينهما المسافة وان لم يرد العود بل اراد الارتحال منه الى المقصد
الحلبه من دون اقامة عشر فعليه القصر لا فرق في القسمين بين ان يكون المقصد الثاني في جهة البلد او في خلافها او
بينهما ثم ان حكم المقصد الثاني في حكم الذهاب فكلما كان عليه القصر في الذهاب كان عليه فيه وكلما كان الاتمام فكذا عليه
انتهى كلامه قد قدم كتبته على سبيل الخاتمة للضابط المذكور هنا آخر ما اردنا ذكره في مباحث الصلوة وبه تم الجزء الثاني
من اجزاء كتاب لوامع النكات الجامع لافادة شيخنا الاذكار طيب رمسه في المباحث الفقهية مما لم يسبقه الى
احد حتى المتقدم عليه من التحقيقات والتدقيقات وقد فرغ من تاليفه وتسويده العبد الجاني الحاج محمد بن جعفر باقر

في ارض الغري في عشية يوم الاربعاء الثاني عشر من شهر صفر من شهور سنة ١٢٨٨ ثمانية وثمانين بعد الالف ومائتين
من الهجرة على هاجرها الالف من الصلوة والتحية والحمد لله اولاً وآخراً كما هو اهله ومستحقه وقد فرغ
من نسخه وتسويده العبد الفاني الجاني اسير الآمال والاماني ابراهيم بن حمزة هادي زنجاني بالتوفيق السبحاني
في دار الشرف نجف على مشرفها الالف التحية في ليلة الخميس الرابع
والعشرين من شهر ربيع المولود من شهور سنة ١٢٩٣ الف وثلثمائة
لعبد الله الفاني البقعة الشريفة الغروية على مشرفها
الالف الصلوة والتحية اللهم احشرنا
مع محمد وآله خير البرية
سنجم

انتهى بالجزء

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين

كتاب البيع وهل هو اسم للفظ مثل ان الصدق والكذب صفتا الكلام ومثل الطلب الذي هو اسم للصيغة

المخصوصة واللفظ المخصوص كما هو المحكي عن جماعة بل الظاهر من ادخال المحقق الطوسي اياه في المسموعات موافقته لهم

لكن الحق كما قرر في الاصول كون الامر اسما للطلب الانشائي او غير الانشائي سواء كان الطلب باللفظ او بالاشارة

وغيرها لا ذاك هو ما يطلق عليه الامر في العرف وهو المتبع في باب الالفاظ ولو كان اسما للقول المخصوص للزم

اطلاق الامر عليه لو كان للتهديد وغيره وليس كذلك وكيف كان فظاهر جماعة كون لفظ البيع اسما للفظ الدال

على التمليك او اسم للمعنى كما هو ظاهر غيرهم وعليه هل هو اسم للنقل كما هو ظاهر تفسير جماعة بتمليك مال بمال

او مبادلة مال بمال على وجه المعاوضة او انتقال العين بعوض معلوم او اسم للانتقال كما هو ظاهر تفسير بعض بمنع انتقال

مال [illegible] منها ضعيفه وهي لعله مسامحة وقعت من غيرها بل [illegible] ان الانتقال صفة للمبيع والبيع منسوب الى الناقل

ولذا تكلف صاحب الجواهر في توجيهه بانه من باب [illegible] وتكلف شيخنا العلامة [illegible] بان المراد من البيع في كلام ذلك

المقرر معنى الفعل اي المبيعية وكيف كان فالمختار الان انه اسم لمعنى اي النقل والمبادلة وان كان مقتضى

ما قرر سابقا بناء على نفي الكلام النفسي الكاشف عنه الكلام اللفظي وبناء على ما ذهب اليه قبل الان من

اتحاد كون الطلب عين الارادة فليس في جميع الانشاءات من مثل العقود الا اللفظ الكاشف عن امر نفسي

النفس من غير ان يكون في النفس انشاء وتمليك اذ ليس الانشاء عندنا عبارة الا عن اللفظ بهذا اللفظ الكاشف

عن مراد فاذا نفس القول يكون البيع اسما لهذا اللفظ الكاشف الا انه المختار الان كونه اسما للمعنى لكن لا لانكار الطلب

المقرر من نفي تمليك نفسي ونقل المعنى لانه امر وجداني وجد له من نفسه غير تلك الارادة ولحاله نفسانه

بل لأن البيع عنوان ثانوي للنقل الحاصل بهذا التلفظ فيكون معنى النقل عنواناً ثانوياً للعقد الكاشف عن الرضا
ومحصله ان العنوان الاولي للعبارة التلفظ الكاشف عن الرضا وحصول النقل يعني بها فالنقل عنوان ثانوي
لكون اثاره مسبباً عنها ثانوياً للغرض فالقول بكونه اسماً للمعنى دون التلفظ لا ينافي انكار الكلام النفسي ولا انشاء
والنقل الباطني بهذا التقريب وبالجملة فنحن وافقنا المشهور في اعتبار ان البيع ليس اسماً للتلفظ وليس
بمعنى العقد والايجاب والقبول بل هو بمعنى النقل والتمليك اما على القول بان الطلب غير الارادة وكذا
ساير الانشاءات مثل ان انشاء التمني او الترجي غير الحالة النفسانية المسماة بها وكذا انشاء التمليك
وساير العقود والانشاءات غير الرضا النفسي بل انشاء باطني كشف عنه الانشاء اللفظي فالامر واضح حيث
ان لفظ بعت اسم لذلك الانشاء والنقل المعنوي على ذلك واما على القول بانكار الانشاء النفسي
كما هو الحق من كون الطلب عين الارادة فنقول ايضاً ان البيع اسم للنقل والتمليك الحاصل
بلفظ بعت فكما ان ~~الخضوع عنوان ثانوي~~ المحقق بمعنى الجهة فيتحقق الخضوع به لا غير كذلك
لفظ بعت موضوع لمعنى يحصل بالتلفظ بهذا اللفظ فالنقل عنوان ثانوي تحقق وجوده بذلك
اللفظ وليس معنى منكشفاً بل التلفظ بهذا اللفظ محقق لمعنى البيع وهو النقل وذلك نظير ما يقال
في اسم الاشارة وغيره مما اشتهر انه وضع لمعنى يحقق ويحصل بالتلفظ بهذا اللفظ وكذلك نقول
في جميع الانشاءات بل في ذلك مراد جملة القائلين بان المعنى في التمليك والنكاح يتحقق باللفظ
لا ان هنا تمليكاً وانشاءً في النفس كشف عنه هذا اللفظ ويدل عليه حتى يكون الانشاء نفسانياً
في الحقيقة واللفظ دالا عليه كما هو مبنى القول بتغاير الطلب والارادة وهذا المعنى الذي ذكرنا
في غاية المتانة ونهاية الاستحكام لا ينبغي ... للبائع المنصف بل نقول هذا ايضاً لا يمكن ان يراد لا غير

البيع عنوان ثانوي للتمليك

فتفطن

فقد ظهر مما ذكرنا ان الفاظ العقود وكساير الانشاءات آلة لتحقق المعاني التي لا يجامع العنوان الثانوي فبعت
مثلاً آلة الايجاد ولنقل في الكل اللفظ فالانشاء والايجاد والنقل مثلاً آلته ليس غير نفس اللفظ بقصد ايجاد
لا بمعنى الاخبار عما وقع فالمعنى المصدري للبيع اي النقل في الخارج وحصل علقة التمليك الذي يتحقق بلفظ بعت
والعلة التلفظ به يتحقق العنوان الثانوي واذا احطت خبراً بما ذكرنا فنقول على تصحيح تفسير البيع بالايجاب
والقبول او العقد اذ هو عنوان اولي محقق للعنوان الثانوي كالبيع والخضوع والضرب والتأديب وكذلك
هنا في مقام الانشاء واحرى في تحقق الطلب اي الكشف عن الارادة لكاشفية اما على القول بتغاير الطلب
والارادة وعلى القول بوجود انشاء نفسي فنحن في تأمل في ان لفظ البيع هل هو اسم لهذا اللفظ الكاشف
او المعنى المنكشف ثم ان الكلام في تحقق معنى البيع يقع في مقامات منها ان تحقق القبول في تعقبه للايجاب
هل هو مما لا يتحقق معنى البيع الا به او البيع متحقق بتحقق الايجاب وان لم يتعقبه القبول وبعبارة اخرى هل هو اسم
للتمليك الحقيقي بمعنى انه لا يتحقق معناه الا بتحقق النقل والانتقال او يتحقق معناه بانشاء التمليك ولو لم يتحقق
بعده تعقب القبول والمؤيد بل الدليل على الاول ان العرف لا يصحح الحمل عليه اذا قيل باع او يبيع او غير ذلك
ما اذا قيل باع بتا وذلك لانه سمع انه تحقق الايجاب والقبول والنقل والانتقال وعدم صحة السلب عنه كذلك
مع صحة السلب عن غير المتعقب بالقبول فانه اذا وقع الايجاب ولم يتعقبه القبول يصح السلب فيقال ما باع
والاعتذار عنه بالتبادر بانه للانصراف بالقرائن مع انه غير مسموع لا يصحح الجواب عن صحة السلب بل نقول
وعدم الاعتذار فان صحة السلب عن غير المتعقب بالقبول لا يمكن ان يقال انها من القرائن وغير ذلك ومن ... المجاز
والدليل على الثاني عدم صحة الامر منه لو اشترط تعقب القبول لانه اذا كان معنى البيع الايجاب المتعقب بالقبول

كوضع الجهة

والقرائن ... اسم لمعنى ... لا بد ...

لا يصح ان يخاطب احدا بالبيع اذ لا ريب ان القبول فعل الغير وكيف يصح الامر بفعل الغير فاذا قيل بع هذا
لا يمكن ان يقال انه امر بايقاع الايجاب المتعقب بالقبول ولا ريب لاحد في صحة الامر واستعماله فيما امر
بل التحقيق انه لا يصح شيء من المشتقات فان الاخبار بانه باع زيد مع عدم تحقق قبول العمرو في تحقق معنى
البيع كذب اذ هو نسبة فعل يتحقق من الغير اليه وكذا الاخبار بانه يبيع وبالجملة اسناد الفعل الذي ليس
لهذا الشخص دخل فيه اوله دخل ولا يتم الا بفعل الغير الى هذا الشخص كذب ولغو كما ان طلبه منه لغو ونحن نعلم
جزما ان استعمال جميع المشتقات في ذلك المعنى مثل استعمال سائر الافعال لا يعد غلطا من اهل الشرع
بالاستقلال او باع ليس الا مثل ضرب وقام فعلا له مسندا اليه وبيع ولا يبيع ليس الا مثل يضرب ويستغفر بهذا ومرادا
وارتكاب التجوز في جميع تلك المشتقات في جميع الاستعمالات في جميع الازمنة والاوقات مع انه ليس مما
التفت اليه احد من المستعملين لملاحظة القرينة والعلاقة مجازفة وتحكم واي ثمرة لوضع اللفظ لمعنى لا يمكن استعماله
فيه حلالا بل استعمال مجاز دائما في جميع المقامات فيكون باع مستعملا في معنى اوجب وانشاء التمليك وبيع
بمعنى اوجد الايجاب مجازا وهذا من اقبح الفساد ولذلك الذي ذكر من الفساد ارتكب بعض المحققين الجواب
عن التبادر بمنع كونه وضعيا ناشيا من وضع اللفظ فقال ان تبادر معنى المتعقب بالقبول منه انما هو للاشتهار
بالقرائن الحالية والمقامية او لانصراف الاطلاق الى البيع المثمر او لا بعد في الاسلام ورتب الاثر
شرعا عليه فاما ان ذلك يوجب تبادر المعنى المذكور منه لكن الذي يوجبه منع حصافة جميع المقامات
بالقرائن بحيث يتبادر في جميع تلك الاستعمالات المعنى المجازي بواسطة قرينة خفية في الجميع مع ان علماء
الاصول وضعوا امارات لتمايز التبادر الوضعي عن غيره وهو انه اذا اشتبه حال التبادر من حيث ان منشاه
الوضع او غيره يرجع الى صحة السلب فان صح سلبه عن المتبادر يعلم انه ليس ناشيا من الوضع وقد ذكر عدم صحة

السلب فصحة صحة عدم كونه حقيقة فيه في مقابل مع ان صحة السلب الفاني شبهة جالها ولم يمكن الا نزا بها
فيقال ان الاصل في التبادر كونه وضعيا حتى يثبت الخلاف فيها او الانصراف فانه لا يمكن القول بمنع ذلك
التبادر بوضع اللفظ لمعنى لا يمكن استعماله فيه على حقيقته وكون جميع تلك الاستعمالات مجازات لا حقيقة لها
فالذي يناسب ان يقال جوابا عن التبادر انه ليس ناشيا من الوضع بل منشاه جريان العادة دائما او غالبا
بين الناس انهم لا يتركون الايجاب من غير ان يتعقبه القبول لا ثمرة الايجاب لا يحصل الا بتعقب القبول والا
فحصول الايجاب من غير ان يكون هناك قبول نادر الوقوع من بعض من يعبث فالبيع اسم للايجاب فقط لكن الايجاب بلا قبول
معدوم الوجود او نادر الوجود بحيث ينتقل الذهن من اطلاق لفظ البيع الى ما لا ينفك من لازمه عادة او الى ما
فهذا ناشي من لزوم القبول عادة مع الايجاب بحيث لا يكاد يوجد منفكا عنه كما اذا قيل جاء الامير يتبادر اللزوم
مع الخدم والحشم لانه لم يجر عادة انفكاك مجيئه عن مجيئهم فاذا ينقدح الجواب عن صحة السلب عما لم يتعقبه القبول
فتمنع من صحة السلب فيقال انه لكن لم يتعقبه القبول صحيح وصحة سلب البيع المطلق انما هو للتبادر اللازم العادي
فيشتبه الحال في السلب ذلك المعنى للتبادر باعتبار العادة مما هو الموضوع له في الحقيقة اما بعد تبين الحال
وان ذلك الذي يتبادر من الاطلاق ليس موضوعا له لا يصح سلبه فينطبق لتلك الدقيقة وبالجملة فالبيع
هو معنى الايجاب فقط اما المتعقب بالقبول فهو مما يلازمه عادة فيتبادر تبادر اللوازم العادية كما
ظهر من مثال فاذا يمكن الجواب عن صحة السلب بوجه اخر ايضا وهو انه قد يشتبه حال صحة السلب
من حيث انه سلب حقيقة او سلب مبالغة في كون الوجود الناقص منزلة كالمعدوم فيقال
للبليد انه ليس بانسان ولا عالم اما لنفع مع انه غير انه مع الفائدة او هذا باب في السلب لنفي الكمال والصحة
حتى ادعى انقلاب وصحة الى ذلك فاذا رايناه يصح السلب في مقام وشككنا في كونه حقيقيا

او كونه مبالغة فالميزان لتشخيصه الرجوع الى التبادر فلو تبادر من اللفظ ما يسلب بعد انه من باب المبالغة و فيما نحن
فيه كذلك فان سلب البيع عما لم يتعقبه القبول لتنزيل الغير المؤثر منزلة المعدوم منه اوضحنا قول اكثر الاجلة منهم
العلامة والمحقق والشهيد ثم وغيرهم بان البيع اسم للعقد وهو تمام الايجاب والقبول وما استدل العلامة ره
عليه بالتبادر واجماع الفقهاء على ان البيع عقد والجواب عما تقدم من تبادر الايجاب المتعقب بالقبول او الحاصل منه
عند اهل العرف والانصاف ان التبادر في اصطلاح الفقهاء لا يكاد ينكر فلا وجه للجواب كشيخنا الشهيد الثاني فقد ان
اطلاق العقد على البيع مجاز لعلاقة السببية والمسببية ولا شك في تبادر ما ذكرنا في العرف وقد فصلنا في محله
ان تبادر كلا المعنيين في عرف واحد لا يكاد يوجد اذ التبادر علامة للحقيقة في معنى الحقيقة واما في المشترك ففيه
عدم التبادر في احد المعاني المشتركة بينهم بالاستعمال في المعنى علامة للاشتراك فلا يكاد يوجد الاشتراك في عرف
مع تبادر معنى واحد لا يستقل والتبادر الذي ادعينا بحسب العرف لا يكاد ينكر فهو علامة الحقيقة في ذلك المعنى
كما ان تبادر العقد في عرف الفقهاء لا ينكر فالوجه الحكم بالنقل في اصطلاح العلماء كما ان اجماعهم على انه عقد شاهد على
فلا وجه لجواب العلامة ره بالتبادر وعدم صحة السلب واصالة عدم ملاحظة الخصوصية حين الوضع المنقول عليه عند العرف
اذ كل ذلك ينفي كونه حقيقة في العقد في العرف العام ومعه لا تلازم بما تعلق بالنسبة الى العرف الخاص مع ان ما
نقل اجماع الفقهاء على ان البيع عقد في غاية الركاكة مع ان الايقاعات تنعقد بطرف واحد كالطلاق مثلا بل حتى
يحتاج الى الطرفين في الانعقاد كما في النكاح والاجارة والمصالحة مثلا من العقود دون الايقاعات
وحكي عن المحقق الثاني تعريفه بانه تمليك بصيغة مخصوصة وعن غيره بلفظ مخصوص و نقضا باشتراط كون
النقل باللفظ في تحقق معنى البيع فيكون حقيقة فيه مجازا في التمليك بغير لفظ او شرطا كالمعاطاة في غاية
البعد والحق الاشتراك المعنوي كما تقدم من ضبطه مطلق النقل والتمليك سواء كان باللفظ او غيره وتبادر مطلق
التمليك

التمليك عند العرف حجة عليه مع انه لو سلم ففي ذلك فالاصل فيما اذا دار الامر بين الاشتراك المعنوي والحقيقة
والمجاز هو الاشتراك المعنوي كما قرر في الاصول فقد ظهر لك من جميع ما ذكرنا ان البيع في العرف واللغة
هو النقل والتمليك الحاصل بالايجاب فقط سواء كان باللفظ او غيره وليس هو الانتقال كما زعم بعض تبعا للمبسوط
ولا اللفظ الدال على التمليك او العقد نعم كونه مصطلحا عليه عند الفقهاء غير بعيد كما مر ولا التمليك باللفظ او الصيغة
ولا النقل بالايجاب المتعقب بالقبول بل هو التمليك المطلق اما الكلام في متعلق التمليك معوضا وعوضا
فظاهر التعريف بالحاجة له الى تمليك مال بمال او عوض اختصاص المعوض الى المبيع بالاعيان وعموم مقابل
المنفعة والدين والحقوق اما المنافع فليس تمليكها بيعا لظهور المال في العين و تبادر العين منه وعليه
جرى الاصطلاح ايضا ويؤيده بل يشهد جعلهم البيع في مقابل الاجارة في انه نقل العين وهي نقل المنافع
والظاهر من تقابل الفقهاء والعلماء كان احدهما اعم لما كان وجه للتقابل وتصريح جل الفقهاء بذلك وهم اهل
اللغة وان نوقش في جميع ذلك فيقال ان كونه نقلا للعين هو القدر المتيقن ونقل المنافع مشكوك
فيؤخذ بالمتيقن حتى يثبت المشكوك ولم ينقل الخلاف الا عن بعض ولعله شيخنا ثم ان اطلاق البيع
على نقل المنفعة في الاخبار وكلمات الاخيار وانت خبير بان تلك المسامحة جارية في اللغة كما هو الاستعمال
اعم من الحقيقة وقد اطلقت الاجارة على نقل العين ايضا في بعض الفقهاء وايضا المال ظاهر في الموجود والمركب
والمنفعة ليست موجودة ولا تعد مالا في العرف وان كان حكم المال يجري عليها في بعض الفقهاء ما تعد نزلة
المنفعة عينا او كالعين بسبب الضميمة فتعد عينا وذا مال مع انه لا شيء من ذلك الا انه في شرف الوجود
وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في اختصاص المعوض بالعين في مقابل المنفعة و لو بالشك في عدم المنفعة

الّا وفي صحة جعلها عوضاً فلو جعلت متعلقة للبيع لم يكن بيعاً بل اجارة ويبتني على التوسع والتضمين
في الفاظ العقود هذا في اعتبار العين في مقابل المنفعة في العوض اعني المبيع اما اعتبارها في العوض اعني الثمن
فالظاهر الشايع عدم الاختصاص بالعين بل تعم المنفعة ايضاً وذلك لان اعتبار ذلك العوض في طرف الثمن
ولذا قال الكرام انه تبديل الاعيان بالمال او غير ذلك بعوض والمعتبر بلفظ بالقليل والمعلوم من حالهم
عدم ارادة الاختصاص بالعين فكل ما يعد عوضاً في العرف ثم ان يبذل العقلاء اموالهم في مقابله فهو يعد عوضاً
والخلاف المنسوب الى بعض الاعيان ناشٍ من شبهة قولهم ان البيع لنقل الاعيان ومرادهم طرف المبيع
ولم يلتفت الى طرد ذلك في الثمن ايضاً واما الاختصاص بالعين في مقابل الدين فالظاهر انه لا اختصاص
في طرف المبيع والعوض فيصح في الثمن او وجه ذلك ان الدين وان لم يكن في مقام الدقة والحقيقة
الا حقاً وسلطنة في الذمة الا ان العرف ينزل الذمة منزلة ظرف وصندوق والدين منزلة المال
الموجود فيه فعلاً فادرج الدين في المال موضوعاً وسمي فهو عندهم عين وما يوجد لاسيل المنفعة
التي غير منه شيء في المال موضوعاً بالتنزيل وانما اجري عليها حكم المال في بعض المقامات فالفرق واضح
ولا ريب ان الحكم الشرعي على طبق فهم العرف صحيحاً في الموضوعات فاذا عدل الدين مالاً كالعين جرى عليه
حكم المال فصح جعله مبيعاً واما العين في مقابل الحقوق فالظاهر اعتبار الاختصاص بها على ما عند العرف
الحقوق التي سلطنة صرفة بل يجري الاشكال في جعلها عوضاً ايضاً ولا فرق بين ما يقبل الانتقال
وغيره حيث ان الظاهر عند العوض مالية في العرف وعدمه في الحقوق اوضح من ان يخفى فلو نزلنا
فان ذلك يكفي في المنع عن صحة جعلها مبيعاً كما لا يخفى اذ الوقوع يحتاج الى الدليل على ان الاصل الفساد

والاظهر ان الحقوق لا تصلح ثمناً وعوضاً ايضاً وان كانت مما يقبل النقل لان صدق العوض عليها غير معلوم بل الثابت
فان العرف عندهم من الاعواض والاموال وليس الا محض سلطنة فلا يكون من التجارة والمنفعة او غيرها مبيعاً ولا ثمناً
اذا عرفت ما ذكرنا من المعنى فلا بد من تعريف للبيع جامع ومانع على طبق ما مر من القيود فيعرف بانه مبادلة مال بعوض
او تمليك مال بعوض او تبديل مال او عين بعوض والاول اولى لان البيع من المعاوضات والمبادلات ومن انسب ذلك
وكيفما كان فيخرج الصلح بالمعنى الاعم لانه ليس الا في التمليك ايضاً لان معنى الصلح والتجاوز فهو قد يكون في مقابل
شيء كثير او يسير وقد يكون مضمناً جعلاً وعطاءً محضاً فلو كان في مقابل شيء ايضاً يلزمه التمليك لا انه معناه فليس
هو موضوعاً للتمليك شيئاً فليس داخلاً في الجنس ويكلف الاخراج بقولنا تمليك عين او مال ويخرج الاجارة لانها
تمليك منفعة لا عين ولا مال لما ذكرنا من ظهور المال في الموجود والعين ولو نزلنا فالمنفعة ليست مالاً نعم قد يجري
حكم المال عرفاً وبقولنا بعوض خرجت الاخرى اما مثل المراهنة والسبق والرماية وغيرها لانها وان كانت تمليكاً
لكن ليست بعوض بل تمليك مال بلا عوض معلق على فعل او شيء لغرض غير ان يكون عوضاً ودخل بيع الدين لما ذكرنا
من انه مال وعين منزل منزلة كالوديعة الموجودة عند المودع بايعها مالكها فهو عنده لنا مثل ما في الدقة ليس الا سلطنة
على اخذ مال كسائر الحقوق الا ان العرف نزله عيناً ولذا افترقا بينه وبين الحقوق الغير المالية فما سبق فيصدق
على بيع الدين على من هو عليه انه تمليك مال والا فهو ليس الا سلطنة ولا معنى لسلطنة الشخص على نفسه كما انه الى
شيء للذمة واما الجعالة ففي خروجها اشكال حيث انها تمليك مال بعوض وهو منفعة الشخص اي عمله ادعى
كالاجارة والبيع في كونها معاوضة وهي عكس الاجارة في كونها تمليك شيء الى العوض ولا اجارة
تمليك منفعة بعوض الا ان يقال ان البيع ليس الا تمليك عين والجعالة تكون تمليك منفعة شيء ايضاً
فبذلك تخرج عن تعريف البيع والاولى ان الجعالة بل الاباحات الغير ليس تمليكاً بل هي عقد تملك معلق على فعل

اقول انما ضمير ان المعاوضة مع ... انها معاملة ... بحيث لا يتوقف ...
... بالعوض والبيع لا ... اقول الظاهر ... ان ... تمليك بعوض ... كما استفدنا ... فرق بينهما ... مختلف على كونه ...

لازم العقد ولو حصل التعليق عليه فلا بد من فرق الجنس ويخرج الهبة اما ما يكون بلا عوض فواضح واما المعوضة منها فبان الهبة
ليس تمليك مال بمال او عوض بل تمليك مال بتمليك فالمتبادل التمليكان لا العين بل اصلها مال والاخر فعل اى تمليك فضلا
الذى اشترط فيه مثل غير الشرط في كونه تمليكاً مستقلاً ففي الحقيقة هنا تمليكان مستقلان كل منهما بلا عوض فليس تقابل
بين المالين فليس مفاد الهبة المعوضة المبادلة وبه يتوقف بيع الشيئين ويخرج القرض ايضاً بالمبادلة لان القرض حيث انه
تمليك وتسليط على التصرف مضموناً وليس مبادلة وانما مثله وذلك نظير العارية المضمونة فانه تسليط على المنفعة
وتمليك المنفعة بشرط ضمان العين والقرض تمليك وتسليط بشرط ضمان العين وهذا هو الفرق بينه وبين الاجارة
والهبة المحضة والذى يدل على ذلك انه ليس معاوضة جواز ادائه برد العين المستقرضة ولو كان معاوضة لما كان
معنى لتبديل الشيء بنفسه هذا هو الكلام في طرد التعريف اما الكلام في عكسه فلم يورد عليه الا بيع الدين ممن هو عليه
وقد ذكرنا سابقاً انه تمليك عين عند العرف تنزيلاً فالمديون تملك المال الذى عليه فلا يرد ما يقال انه تملك ماله
على نفسه اذ هو تملك بعد البيع المال الذى للغير عنده فتم التعريف طرداً وعكساً ثم انه يحكى عن بعض انه قال ما يلزمه القول
بكون التمليك اعم من البيع ولكن البيع هو الاصل في تمليك الاعيان مقدم على الصلح والهبة المعوضة هذا فان اراد
ان مطلق التمليك اعم من البيع فلا شبهة فيه لان التمليك قد يتعلق بالمنفعة كالاجارة او بالعين بلا عوض كالهبة
وغير ذلك مما خرج بالقيود الماخوذة في حد البيع ولكن كون الاصل في التمليك ذلك البيع لا معنى له اذ لوازمه انه اذا
علم وقوع تمليك او مبادلة ولم يعلم العنوان فليحمل على انه بيع ويترتب عليه آثاره فهو كما ترى اذ لا سبب لذلك
واى اصل ههنا وان اراد ان التمليك المتعلق بالعين بالعوض اعم من البيع فقد عرفت في بيان الحد
انه مساو للبيع كيف وقد بينا انه يخرج عن الحد جميع ما سوى البيع والا لكان التعريف مختلاً لعدم التساوى
بين المعرف والمعرف فليس شيء غير البيع يصدق عليه انه تمليك عين بعوض كما لا يخفى نعم لو اخذ في تعريف
البيع انه تمليك بصيغة مخصوصة كما فعله المحقق الثاني لكان لما ذكره وجه اذ لا يكون التمليك بغير اللفظ

ومبادلة

ومبادلة عين بعوض بلا صيغة بيعاً فاذا علم وقوع تمليك وشك في انه بيع او لا فلا يبعد ان يقال ان الاصل يقتضي
الغالب في تمليك العين بالعوض البيع لكن هذا التوجيه بعيد عن ظاهر كلامه حيث انه جعل البيع اصلاً في مقابل
الصلح والهبة المعوضة وابعد من هذا التوجيه بانه اذا وقع عقد بلفظ صحيح وشك في ارادة العاقد انه اوقع
البيع واراد منه تمليك البيع او لا فليحمل على البيع لانه الاصل في التمليك وحمل العبارة انه لا شك لا اصل في ذلك
الاصل في كل لفظ الحمل على معناه الحقيقي ولا اختصاص لذلك بالبيع وغيره فلو كان ملكت العين بالعوض المنحل الى ما
ذكرنا فلا معنى لانه يسمى اصل الحقيقة فيه فتدبر ثم انه يحكى عن الشهيد في غاية المراد الاتفاق على كون عقد البيع وغيره من العقود
حقيقة في الصحيح مجازاً في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز كالتبادر وصحة السلب ومن ثم حمل الاقرار
به على الصحيح وكونه مقسماً للصحيح والفاسد اعم من الحقيقة وكذلك الشهيد الاول في قواعده فان ظاهر قولهم
الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا تطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه ارادة عدم اطلاق
هذه الالفاظ على الفاسد بطريق الحقيقة فهذه هي خيار القول بالوضع للصحيح في المعاملات كالعبادات فالحج
عنده ايضاً اسم للصحيح لا ان مراده ان الحج اسم للاعم كما يتوهم لان المراد من الصحة ترتب الاثر والحج
الفاسد ايضاً صحيح بهذا المعنى بمعنى انه يترتب عليه الاثر من امتثال الامر بالاتمام والقضاء وغير ذلك واطلاق
الفاسد عليه من حيث وجوب القضاء فهو صحيح بالمعنى الذى هو المناط في بحث الصحيح والاعم اعنى ترتب الاثر
وفاسد بمعنى عدم سقوط القضاء ففي الحقيقة الصحة في الاعمال هو ترتب الاثر في العبادات والمعاملات وترتب
القضاء وعدمه امر اخر وان كان يطلق الفاسد على ما لا يسقط القضاء والصحة لها اطلاقات فتارة في مقابل الكسر
والنقص والعيب وليس هنا الكلام فيها وتارة في مقابل ما يخرج عما يقتضيه الطبيعة مثل السقم وغير ذلك
وتارة في مقابل الفساد بالمعنى الذى ذكرنا اعنى ترتب الاثر وعدم ترتبه وذلك فيما كان لما اثر اعتبر له
من الشارع فلا يقال في الافعال التي لم يعتبر لها اثر من حيث هي مثل الاكل والشرب والنوم والاكل لبس ولد وغير ذلك

ملكت

وكيف كان فان اراد ان معنى كون الفاظ المعاملات حقيقة في الصحيحة كونها بمعنى العقود كما هو ظاهرها بل صريحها فنحن
نقول اما ان يريد كونها للعقود الصحيحة شرعاً اي وضع الشارع واستعماله لها في العقود الصحيحة دون الاعم او عند
المتشرعة اما على الاول فيرد عليه ان المقرر في نزاع الصحيح والاعم ان جريان النزاع يتوقف على استعمال الشارع
اللفظ المتنازع فيه في ذلك المعنى في الجملة بان علم وضعه اللفظ لذلك المعنى واستعماله وشك في انه وضعه للصحيح
بالخصوص او الاعم او علم استعماله في الصحيح تارة وفي الاعم او الفاسد اخرى واستعمل تارة مطلقا فنشك في المطلق
انه للصحيح او الاعم او علم استعماله مجازا في ذلك المعنى في الجملة وشك في ارادة الصحيح وعلى اي حال فلا بد من ثبوت
استعماله في الجملة والا فلا معنى للنزاع ولا شك انه لم يعلم استعمال الشرع واحداً من تلك الالفاظ في العقد الا
لا حقيقة ولا مجازاً في مقام من المقامات الا الكلام في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فكيف النزاع في الصحيح
والاعم مع عدم ثبوت استعماله فيها مع انه يرد عليه لو قلنا بالصحيح ما اورد عليه شيخنا العلامة من عدم جواز التمسك
بالاطلاقات في المعاملات مع استمرار طريقة الفقهاء والسلف من قديم الزمان وحديثه على التمسك بها وترتب هذه الثمرة على القول بالصحيح
لم يشك فيه احد وان اراد كونها حقيقة في الصحيحة عند المتشرعة ففيه انه لا يثمر في استنباط الاحكام جلا بل نثمر
في قليل من المقامات في الاوقاف والوصايا مثلا ويرد عليه ان فيه اغرب من اثبات التبادر وصحة السلب ففيهما ما تقدم نعم
من دعوى تبادر الايجاب المتعقب بالقبول فان التبادر ما هو الا من باب اللازم للعقود الصحيحة عادة فليس تبادر
المعنى بل تبادر لازمه واما التمسك بحمل الاقرار على الصحيح فلا يسمع دعوى خلافه بعده فليس لظهور اللفظ في الصحيح
بل نقول ان اللفظ غير ظاهر الا في الاعم لكن الحمل على الصحيح انما هو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحة وعدم سماع دعوى ارادة
الفاسد لكونه انكاراً بعد الاقرار كما لا يخفى مع ان التمسك باطلاقات المعاملات في لسان المتشرعة بدعوى
لكن لا يخفى عليك ان ظاهر كلامه لا يلائم كون ما ادعاه هو الحقيقة عند عرف المتشرعة في العقود الصحيحة
ومع يمكن التوجيه بنحو يثبت ذلك في اصل اللغة والشرع ايضاً بان يقال لا ريب في كونها حقيقة في العقود الصحيحة

في العرف

كما ان من المعلوم كونها حقيقة في الاثر الحاصل اي انتقال المال من قبل البائع فقد علم انتقال الى العقد وشك في مبدئه
في انه هل كان قبل الشرع او فيه او بعده وهذا من جزئيات المسئلة المعروفة اي تعارض العرف واللغة ومقتضى القاعدة
وان كان تقديم اللغة الا ان بناء المشهور على تقديم العرف للغلبة او الاجماع او غير ذلك فيثبت بتقديم العرف كون البيع
مثلا حقيقة في العقد بالتبادر وغيره فيثبت كونه اسماً للصحيح ايضاً هذا لكن التوجيه صوري لما عرفت من عدم فهم العرف العام
الان ما يطابق اللغة فلا تعارض بين العرف العام واللغة والذي يمنع التقديم على اللغة هو العرف العام اما العرف الخاص
اي عرف الفقهاء والمتشرعة فلا ريب في تقديم اللغة عليه فلم يثبت الاستعمال في الشرع بمعنى العقد مع ان دعوى تبادر الصحيح
عند هذه الطوائف في التعريض قد عرفت الجواب عنه بانه تبادر عليه اهل الاسلام من حمل فعل المسلم بقوله بعت او ابيع او غير ذلك
على الصحيح المفيد وهذا ليس لظهور للفظ بل من ذلك الاصل وشهادة حال المسلم فلا يثبت بذلك وامضى من هذا
الدعوى اعني دعوى كونه حقيقة في العقد في عرف الشرع ثم كونه حقيقة في الصحيح منه وكيف كان فلو سلم كون الفاظ
المعاملات اسامي للصحيحة فكيف توجيه تمسك العلماء بالاطلاقات الا ان يوجه بتوجيه ذكره المحشي قدس سره على المعالم
بعد ميله الى القول الذي حكاه عن الشهيد من كونها اسامي للعقود الصحيحة وهو القول بكونها موضوعة في العرف
للصحيحة الموجبة للنقل والانتقال المفيدة للاثر عند اهل العرف لا بمعنى الصحيح الشرعي الجامع للشرائط والاجزاء
ح يقال كيف يمكن وضع اللغة والعرف للمعاني الشرعية الصحيحة عند الشرع فيلزم التوقف على بيانه فالشارع لم يتصرف
في مفهوم تلك الالفاظ اصلاً بل اقرها على ما كان فالصحيح عند العرف هو الصحيح عند الشرع وما يرى من اعتبار الشارع
لبعض الشروط وعدم تجويزه لبعض العقود وعدم ترتيبه الاثر على بعضها ليس لاختلاف مع العرف في موضوع
البيع بل البيع عنده هو البيع عند اهل العرف اي المفيد المؤثر في النقل والانتقال ومخطئ لهم في العرف في
المصداق يعني ان بعض ما هو صحيح عند العرف مؤثر عندهم في الصادق عليه البيع ليس فرداً من البيع عند الشارع
فالاختلاف في المصداق فكل ما يحكم انه المؤثر عنده في صدق البيع ولذا يؤخذ بما هو البيع عند العرف ما لم يعلم

عدم كون ذلك البيع الصحيح عند العرف مصداقاً له عند الشرع فعدم ترتب البيع على بعض ما هو بيع عند العرف ليس لاختلاف (عند الشرع)
العرفين بل للاختلاف في المصداق فكان العرف لا يطلق البيع حقيقة على ما هو الغير المؤثر عنده فلا منافاة بين القول
بالصحيحة بهذا المعنى وبين التمسك بالاطلاقات والرجوع الى العرف في فهم المعنى اذ المفروض اتحاد المفهومين بل المصداق في
غير ما نص الشارع على عدم كونه مصداقاً للبيع عنده ونظير ذلك كثير مثلاً الطهارة بمعنى النظافة منها والاخباث مطلقاً
عند العرف والشرع واما الاختلاف في مصداقها فالكافر المنظف من الالوث الخارجية طاهر عند العرف نظراً
الى النظافة ونجس عند الشرع نظراً الى القذارة الباطنية وكذا الحسن والقبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته
فترى شيئاً مصداقاً للحسن عند بعض ومصداقاً للقبيح عند غيره باختلاف الانظار في تطبيق المفهوم على المصاديق
وذكر مثل هذا التوجيه شيخنا العلامة قدس سره بناء على مذاقه من ان البيع وشبهه اذا استعمل في الحاصل من المصدر الذي يراد من قول
بعت عند الانشاء لا يستعمل الا فيما كان صحيحاً مؤثراً في نظر الفاعل ثم اذا كان مؤثراً في نظر الشارع كان بيعاً عنده والا كان
صورة بيع نظير بيع الهازل عند العرف وحاصله ايضاً كون البيع موضوعاً للتمليك المؤثر الصحيح عند العرف والشرع بعدم الاختلاف
في ذلك المفهوم نعم بعض ما هو مصداق لهذا المفهوم في نظر العرف ليس مصداقاً له في نظر الشارع فبينه بالتخطئة
في المصداق وادخل بعض المصاديق المؤثرة بشروط في ذلك المفهوم فح لا يشكل التمسك بالعمومات لان البيع عندهم
عبارة عن جامع الشرائط الشرعية حتى يتوقف في بيان ماهيته بالوصول من الشرع بل هو عبارة عما يترتب عليه العوض عند العرف
فيؤخذ بما هو المؤثر عند العرف في غير ما بين الشارع عدم كونه من مصاديق ذلك المفهوم فلم يبق كلام في الاخذ بالعمومات
والحمل على المفهوم العرفي فاذا قال احل الله البيع يكون ذلك امضاء لما هو بيع اي صحيح مؤثر عند العرف في غير ما علم خروجه
من المصاديق ثم امرنا بالتأمل ونظر فيه ان التوجيهين يجري على مذاقنا من ان البيع ليس هو العقد المؤثر ولا بمعنى التمليك
النفساني الكاشف عنه اللفظ بل هو العنوان الثانوي للفظ الحاصل بالتلفظ والانشاء اللفظي مثل التأديب بالنسبة الى الضرب
ومثل كون الطلب عنواناً ثانوياً للامر الحاصل باللفظ فنقول في التوجيه ان البيع موضوع للنقل الحاصل بالتلفظ بالصيغة

وذلك

وذلك العنوان الثانوي اعني النقل الصحيح المؤثر لا يتصور فيه الفاسد وغير المؤثر وذلك لان تحقق النقل لا ينفك
عن الانتقال كما ان الكسر لا يتحقق الا مع الانكسار والتأديب الا مع التأدب نعم ينفك العنوان الاولي من الاثر
حيث ان الضرب ينفك عن الانكسار اذا لم يطرأ العنوان الثاني عليه اي الكسر وكذا الضرب ينفك عن التأدب اذا لم يطرأ
العنوان الثاني اعني التأديب عليه وكذا التلفظ بلفظ بعت مثلاً ينفك عن الانتقال لعدم طرو النقل الذي
هو العنوان الثاني عليه لكن البيع هو الموضوع للعنوان الثانوي اعني النقل المنفك عن الاثر لكن على مذاق من جعل البيع عبارة
عن نفس العقد عنواناً اولياً او بمعنى التمليك النفساني الكاشف عنه اللفظ عنواناً اولياً فقد يكون مؤثراً في نفسه
وقد لا يكون مؤثراً والمدعي يدعي كون لفظ البيع اسماً للعقد المؤثر او التمليك المؤثر وغير المؤثر صورة بيع وبالجملة
الفرق بين مقالتنا وما بين المقالتين انه لا يمكن الوضع للاعم على مذاقنا لان العنوان الثانوي لا يمكن ان يكون
اعم ويمكن الوضع للاعم كما يمكن للصحيح على المقالتين لكن تدعي الوضع لخصوص الصحيح فتم اما وجه تأمل الشارح في كل
التوجيهات سابقاً الثالث على اتحاد المفهوم شرعاً وعرفاً والتخطئة في المصداق تتصور على وجوه ثلاثة واحد منها
لا يجري واثنان غيره نافع ولو جرى اما الاول فهو ما يكون التخطئة في مثل الحسيات والافراد التي يحسبها العرف
افراداً اشتباهاً مثل الماء الصافي مثلاً فقد يشتبه على بعض الحواس ويحسبه صافياً مع تخطئة الغير له ببيان انه كدر مثلاً
ومثل طعم بعض المذوقات يحسبه الصفراوي مراً ويخطئه غيره ويدرك حلاوته مثلاً فمثل هذا يمكن لكن لا يجري
وذلك لان تعليق الحكم على مفهوم والحكم بان الحكم يتحقق بتحقق ذلك المفهوم يستلزم منه نظر الناظر وصرف
المفهوم حيث ان تشخيص موضوعات الاحكام اعني الموضوعات العرفية موكول الى الناظر مثلاً اذ الحكم بالطهارة
للماء وعلم الشخص ان الشيء المشخص الفلاني ماء لا ينظر في نسبة الحكم الى التصويب اصلاً وتخطئته بل فيه ما ليس للشارع
الردع ولا للناظر الاتباع لعدم المعنى لكونه سبب الحيرة ورفع القطع واما الاخران فقد يكون التخطئة في المصداق
راجعة حقيقة الى التخطئة في المفهوم بل المفهوم الاعتبار في المفهوم يغاير المفهوم العرفي مثل الطهارة فمثلاً ان تخطئة الشارع

اهل العرف في اطلاق الطاهر على مثل الكافر النظيف من القاذورات وكذا في النجاسة الظاهرية ليس للتخطئة في مصداق الطاهر بل للاعتبار في
في مفهوم الطاهر اي النظافة والمعنوية ففي الحقيقة نقل من معنى الى معنى آخر فان الشارع يقول هم على الطاهر الظاهري
الكافر بمعنى النظيف من القذارات الظاهرية ويطلق عليها النجس بملاحظة القذارة المعنوية الباطنية فهذا تعدد في المفهوم لا تخطئة في المصداق
وكذا التخطئة في المصداق لاختلاف الاعتبارات والاضافات مثل التخطئة في كون الشيء حسنا او قبيحا باختلاف
المذاقات والاعتبارات فهذا الشيء حسن عند العرف قبيح عند الشرع فاذا حكم الشرع والعقل بالحسن لا يكون العرف منشأ للاثر
من الرجوع اليه وفهم الحسن عند الحكم فهذان القسمان الاخيران لا ينفعان لحصول الاجمال فيهما فاذا قيل احل الله البيع وحلية
البيع بمعنى ما هو المؤثر المفيد علمنا اختلاف مذاق الشرع مع مذاق العرف في تشخيص المؤثر فلا يتعين انها على ما هو المؤثر
عند العرف الصدق من افراد البيع لاحتمال عدم كونه كذلك في مذاق الشرع اما لاعتبار شيء في مفهوم المؤثر مثل ان يكون باللفظ او
غير المجهول او غير ذلك او الاتصال فيرجع الى شيء مؤثر اصل الاختلاف في تعدد الشيء جزءا او قيدا فقد عرفت من جميع ما ذكرنا
انه لا بد في صحة التمسك بالعموم من القول بالاعم وتنزيل البيع ونحوه على ما هو البيع عند العرف صحيحا او فاسدا ثم تنزيل
كل ما ورد في الشرع من الشروط وغيرها على التخصيص في الحكم لا التخطئة في المصداق كما مر الكلام في المعاطاة ويتكلم فيها في مقامات
الاول في نقل الاقوال الثاني في الوجوه المحتملة في كيفيتها والثالث فيما هو الواقع من تلك الوجوه في الخارج والرابع في محل النزاع
والخامس في ثمرة الخلاف وقبل الشروع ينبغي ان نشير الى شيء ينفع في المقامات وهو ان النزاع المعروف بين الخاصة
والعامة في حصول عقد البيع بالتقابض من غير لفظ انما هو في ان التقابض بيع ام لا ولذا قال صاحب الشرائع كغيره
ولا يكفي التقابض اي في عقد البيع التقابض وحقيقة الحال في ذلك ان البيع الذي هو عقد من العقود العرفية والشرعية نقل
ملك كون الاضافة بائنة بعقد لازم بالاتفاق فيهم [illegible] بمعنى ان البيع لو حصل لكن لا الاثر
وكذا لو جعل الاضافة لازمة بتفسير البيع بالتمليك والمبادلة الذي له احكام خاصة والعقد يحصل له وكيفما كان فالنزاع
في ان عقد البيع يحصل بالتقابض اولا نزاع في ان العقد الذي هو البيع او العقد الذي هو سبب للبيع يحصل بالتقابض

بالتقابض

بالتقابض ام لا فالنزاع في حصول البيع بالتقابض بعد الاتفاق على ان البيع عنوان من العناوين ولازم وليس
له فردان جائز ولازم والكلام في حصول الملك العنواني بالتعاطي والتقابض خاليا عن اللفظ او انحصار سبب الحصول
باللفظ فذهب الخاصة الى ان التقابض لا يحصل به البيع فلا يترتب آثار شيء من خصوصيات البيع على التقابض ابدا
وذهب العامة الى ان التقابض سبب يحصل له كالعقد اللفظي فعمموا عقد البيع الى الايجاب والقبول اللفظيين او الفعليين
فحصلت قضيتان احديهما للخاصة وهي ان البيع لازم ولا يحصل بالتقابض والاخرى للعامة وهي ان البيع لازم
ويحصل بالتقابض ولم يكن نزاع بينهم في ان البيع هل له فردان لازم وهو ما يحصل باللفظ وجائز وهو ما يحصل بالتقابض
او غيره الملك كما سيأتي واذا عرفت ما تلونا عليك فنقول المقام الاول في اقوال المسألة وهي كثيرة
تبلغ الى ثمانية احدها القول بانها تفيد اباحة مطلقة ثانيها القول بانها اباحة في خصوص التصرفات الغير
اي التصرفات المتوقفة على الملك ثالثها القول بالتفصيل [illegible] رابعها القول
بافادتها التمليك اللازم مطلقا خامسها القول بافادتها اللزوم بشرط وجود لفظ دال على التراضي معها سادسها القول
بافادتها الملك الغير اللازم كما يظهر من مذهب المفيد سابعها القول بافادتها المعاوضة المطلقة لا بان يكون بيعا او اباحة
ثامنها افادة اباحة محضة بان يكون خاليا عن العنوانات المتعارفة اي محض التسلط على التصرف [illegible]
لو قصد الاباحة وافادة التمليك لو قصد منها وهذا التفصيل يظهر من الجواهر وهو لازم ما تخيله محل النزاع كما سيأتي تمامها
الفعل بعدم افادة اباحة ولا تمليك وهو القول بالفساد في التعاطي ويحكى انه ليس معتبرا شرعا في افادة شيء
المقام الثاني في تقرير ما يمكن ان يقع التعاطي في الخارج عليه من الوجوه فيمكن قصد اباحة شيء في مقابل شيء او قصد
شيء باباحة شيء مثل الهبة المعوضة بان يكون التقابل بين الاباحتين وكلا الوجهين يمكن ان يقصد بها اباحة
جميع التصرفات او بعض التصرفات الا الملكية او غيرها ويمكن ان يقصد المتعاطيان المعاوضة والتمليك بعوض
شيء كالبيع او بعوض تمليك شيء كالهبة المعوضة وكيفما كان فالذي ذكرنا من الصلاحية في تقرير التعاطي فيه جهات كما ذكرنا

احدهما ان يبيح كل منهما للآخر التصرف فيما يعطيه من دون نظر الى تمليكه الثانى ان يتعاطيا على وجه التمليك وحكى عن بعض
وجهين ايضاً الاول ان يقع النقل من غير قصد البيع ولا الاباحة بل يعطى شيئاً ليتناول شيئاً فيدفعه الآخر اليه
الثانى ان يقصد الملك المطلق دون خصوص البيع ورد الاول بامتناع خلو الدافع عن قصد عنوان من عناوين مثل البيع
او الاباحة او الهبة او الوديعة او غيرها الثانى بان تمليك عين بعوض على وجه المبادلة هو مفهوم البيع لا غير ونقول
الانصاف ان الاول لا يتصور اذ قد يرى في الخارج انه قد يكون مقصود شخص محض حصول المال بيده من اى جهة غير مقيد بعنوان
كالغافل الذاهل عن جميع العنوانات فيعطى ماله ليحصل له المثمن من غير قصد الى غيره بل الاخذ بيده فاعطاه لمحض حصول الشيء بيده
بحيث لو امكنه تحصيله بغير الاعطاء لحصله لكن يرى اعطاءه محصلاً له فذلك كطرح ماله لتحصيل مقصود يتوقف عليه من غير ان يبيع
او يهب او يبيح او غيرها فذلك غافل عن جميع تلك العنوانات ويرى ذلك في اخذ المال كالعطاء فلا يكون مقصوده الا اخذ
المال من غير نظر الى غصب او شراء او اتهاب وغيرها وكذلك الثانى اى التمليك على وجه المبادلة ممنوع مفهوم البيع بل لانه
لان كون مبادلة غير البيع متوقف على اخذ قيد في مفهوم البيع حتى يكون اخص من المعاوضة المطلقة حتى يوجد تمليك غير البيع
وذلك القيد اما ان يكون اخذ الكون باللفظ فيه حتى يكون ما يقع بغير اللفظ غير بيع وقد ذكرنا انه ليس كذلك او يكون اخذ
الترتيب في التبديل باشتراط ايجاب مقدم على القبول وترتب القبول عليه حتى يكون المبادلة دفعة وحدة غير البيع كما قد يتوهم
لكن هذا ايضاً فاسد حيث ان مفهوم البيع ليس الا المبادلة والتمليك من الطرفين كان احدهما موجباً والآخر قابلاً بالترتيب
او كانا موجبين قابلين دفعة وحدة نعم يكون غالباً على النحو الاول ولا اختصاص المقام الثالث ان الموجود في الخارج
فيما بين الناس في التعاطى هو قصد التمليك والمبادلة وعليه بناء عملهم بل يسمونه بيعاً وهذا واضح لمن يرجع الى العرف والى عملهم
والى عمل نفسه معهم حيث انه لا يرى ان يكون عمل اهل الاسواق على الاباحة في التصرف من غير ان يعلم ما لا يعطيه
بل لا يكاد يخطر ببال احد ان يقصد الاباحة المجانية نعم يكون الاباحة المحضة في الضيافات وغيرها مما يراد به الا عاحبة
وذلك مما لا ينبغى ان يتأمل فيه او يشك بل بعض من الناس لا يفهم الاباحة الكذائية بعد الاطلاع عليه وهذا البلى اما
برهاناً فليرجع الى العرف وليلاحظ الناس في ذلك نعم من تفقه وفهم فرق المبادلة والاباحة فيتبع الاباحة المعوضة كما

المقام الرابع في تحقيق محل النزاع بين العلماء والتحقيق انه لا مجال للعدول عن ان نزاعهم في خصوص المعاطاة المقصود بها التمليك
وذلك لانه لا ريب ان نزاعهم فيما هو الموجود المتعارف بين الناس المفيد في الفروع والعمل وكيف تنزيل نزاعهم فيما هو غير
موجود في الخارج ابداً فيتشاجرون ويتنازعون فيه ويتركون ما هو الغالب المتبع بين الناس وهو المقصد كما في المقابل
مع ان لنا قرائن كثيرة قطعية في كلماتهم وتنصيصاتهم بحيث لا يحتمل التأويل فمنها تفريع عدم كفاية التقابض ام المعاطاة
او الفعل في حصول البيع وعقده على تعريف البيع بانه الايجاب والقبول الدالان على التمليك بعوض معلوم حيث ان تعدد التعريف
القولى فالعقد كالمحقق في الشرائع فلا يكفى التقابض في اللغة فلا يكفى المعاطاة اى في حصول البيع وذكر ذلك بعد تعريف
البيع المذكور بما يخرج ما لم يكن فيه ايجاب وقبول لفظية لاهتمام في رد العامة القائلين بكفاية التقابض وهذا في حصول البيع
ولزومه ولا ريب ان ذلك فيما اذا قصد التمليك فهو دليل بان محض الفعل والمعاطاة بقصد التمليك لا يفيد البيع او التمليك
لو لم يكن لفظ وكيف لا انهم فرعوا على اشتراط اللفظ في البيع عدم افادة المعاطاة بقصد الاباحة البيع والتمليك
فقولهم لا يفيد التمليك او لا يكون بيعاً او لا يكفى التقابض ليس الا ان الشخص اذا قصد التمليك بالتعاطى من غير لفظ
لا يكفى ذلك في حصول التمليك او البيع لا انهما اذا قصدا الاباحة لا يفيد التمليك ومنها استقرار النزاع بين الخاصة
والعامة في المعاطاة فان العامة قالوا ان المعاطاة كالصيغة في افادة البيع اللازم ومقصودهم ان البيع
الذى يفيد مبادلة العوضين يحصل بسببين بالعقد اللفظى والعقد الفعلى اى التعاطى لتساويهما في الكشف عن التراضى
النفسى والخاصة انكروا ذلك وحصروا سبب اصل البيع او لزومه على العقد اللفظى وقالوا ان الفعل مجمل لا يصرح
في افادة التراضى كاللفظ ولا بد في حصول البيع من الدال الصريح وهذا النزاع مستقر بينهما ولا ريب انه لا يمكن حمل
كلام العامة في افادة البيع على صورة قصد المتعاطيين الاباحة اذ لا يقصد مثله عن عاقل فلو حمل قول الخاصة بعدم افادة
التعاطى البيع على صورة قصد التمليك من المتعاطيين لكان النزاع معنوياً اما لو حمل كلامهم على نفى كون صورة قصد الاباحة
مفيداً للبيع وقلنا انهم نفوا ذلك وقالوا ان صورة قصد التمليك تفيد التمليك لعاد النزاع لفظياً وهو مما ينبغى
ما ينسب الى العلماء من العامة والخاصة وهل يتوهم النزاع في مثل ذلك عن احد الطرفين فضلاً عن كبراء العلماء

بسم الله الرحمن الرحيم

فمن العجب ما وقع من صاحب الجواهر من حمل قول علمائنا القائلين بعدم افادة المعاطاة البيع والتمليك على ارادتهم صورة قصد المتعاطيين
الاباحة دون التمليك والذي حمله على ذلك استبعاد ... عن القول بالاباحة ... عن الملك مع قصد المتعاطيين التمليك فانكره غاية
الانكار فالتجئ في ... بافادة الاباحة ونزل نزاعهم على صورة قصد الاباحة فوقع في اشد مما ... انكره على غيره في ... محل النزاع
صورة قصد التمليك وكيف ... كلماتهم وال... النزاع في صورة قصد التمليك واما ذكر بعض القرائن على ما نزله فليس فيها دلالة
على مقصوده مثل ... تسالمهم على القاعدة المقررة عندهم من ان العقود تابعة للقصود ومع قصد التمليك كيف يمكن القول بوقوع الاباحة
وهي غير مقصودة فالتسالم على تلك القاعدة قرينة على ان حكمهم بالاباحة ليس في ... قصد الاباحة وايضا قد تقرر عندهم ان العقود
الفاسدة غير مؤثرة في شيء فكيف يحكمون بالاباحة مع فساد العقد المقصود به التمليك فلا بد ان يريدوا صورة قصد الاباحة
ولمثل هذه القرائن ... القواعد مثل تبعية العقود للقصود وعدم مفيدية العقد الفاسد وغير ذلك من القرائن
مثل ... ان يكون التلف في احد الطرفين مملكا مع عدم الملك قبله ... المحقق الثاني فيها وتبعه غيره في كلمات
العلماء فنسب اليهم ان مرادهم من عدم افادة المعاطاة الملك عدم افادتها الملك المستقر بان يكون عقدا لازما وحمل حكمهم
بانه يفيد الاباحة على افادة الملك المتزلزل والاصل في ذلك ان ... في محله ان ... على شيء
حقيقة في ... نفي الجنس فمقتضى الاصل ... الحمل على نفي الماهية كما في قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب
ثم لو قامت قرينة عقلية او لفظية او حالية على عدم ارادة نفي الماهية مثل لو علم ... بانتفاء الماهية جزما فيعلم كون النفي ...
فيتعين الحمل على نفي الصحة الذي هو اقرب المجازات بالنسبة الى نفي الماهية ثم لو قامت قرينة على عدم ارادة
ايضا بان لا يكون الشيء مما فيه صحيح وفاسد ... وعلم بالصحة جزما فيحمل على نفي الكمال مثل ... وعدم
الترتيب فالاول مثل كما في لا صلاة الا بطهور على القول بالاعمية في الشرايط والثاني كما في لا صلاة لجار المسجد الا فيه
ولما كان في كلمات العلماء نفي البيع او نفي الملك عن المعاطاة حيث قالوا لا يفيد البيع او التمليك بل يفيد الاباحة
ولما راى المحقق الثاني ... ذلك من كلماتهم وعلم ان ذلك انما يصح فيما اذا قصد المتعاطيان التمليك ... القواعد
المقررة عندهم كون العقود تابعة للقصود وان العقد الفاسد لا يفيد الاباحة وان القول بكون التلف ...

مملكا

بسم الله العزيز

مملكا مما لا معنى له وحاصل مقصوده ان قولهم ان المعاطاة لا تفيد البيع او الملك وانما تفيد الاباحة وان كان ظاهرا في نفي
الملك راسا وافادة الاباحة المحضة لكن الظاهر ليس مرادهم بل مرادهم من نفي الملك نفي الملك الكامل اي الملك اللازم المستقر
وكانه لكونه غير مستقر وفي معرض الفناء معدوم ومرادهم من الاباحة الملك الغير اللازم لكون الملك الكذائي مثل الاباحة
ونظير ذلك في الاخبار وكلمات الاخيار كثير الا ترى ان نفي الارث قبل اخراج الحقوق وقبل القسمة يحمل على عدم استقرار
الملك وغير ذلك والقرينة على ارادتهم هذا المعنى المجازي كلماتهم على ان العقود وما في حكمها تابعة للقصود فلو ارادوا
الاباحة المحضة بالمعاطاة المقصود بها التمليك للزم خرق تلك القاعدة لعدم وقوع المقصود ووقوع ما هو غير المقصود وليسوا
ملتزمين بذلك اصلا وايضا القرينة ما ذكروا قاعدة ان العقد الفاسد لا يفيد اباحة التصرف فلو كان المراد فساد ما قصد
به الملك فكيف يفيد اباحة التصرف وايضا القرينة على ذلك ان ... تلف ... مملكا لشيء اخر ...
وايضا قد قالوا باباحة التصرفات المالكية مثل وطي الجارية وبيع ... ونحو ذلك من التصرفات ... قرينة ارادة الملك المتزلزل
هذا والجواب عنه ان ظهور كلماتهم في ارادة الاباحة مما لا ينكر والمذكورات لا تصلح قرينة للصرف عن ذلك
الظهور اما القاعدة الاولى اعني تبعية العقود للقصود فمقتضاها عدم وقوع غير المقصود ولو ... الوقوع لا
المقصود وليس المراد ... وقوع ما قصد كيف وهو موقوف على امضاء الشرع وبالجملة ان اريد انه لا بد من وقوع
ما قصد بمعنى ان القصد علة للوقوع فلا ريب ان هذا فاسد ولم يرده احد كيف ولا لزم وقوع ... او بيع
المجهول ... وغير ذلك فلا شبهة انه ليس المراد من القاعدة لزوم وقوع المقصود بل المراد انه لا يقع غير ما قصد
فان اريد ان العقد غير مقتض لوقوع غير المقصود بمعنى ان العقد ليس سببا لوقوع غير ما قصده فهو مسلم لكن ...
لا يقتضي عدم الوقوع اصلا اذ عدم اقتضاء ذلك العقد لا يقتضي بعدم حصول مقتض اخر غاية الامر عدم كونه مقتضيا
فلا مانع من حصول الاباحة من دليل اخر غير ان يكون التعاطي سببا لها فلا يلزم وقوع غير ما قصد بهذا العقد ...
انه غير مقتض له فكيف يقع وتفصيل هذا الاجمال ان يقال انه ان اريد ان العقد مانع من حصول غير المقصود حتى ...
ايضا فلا ريب انه في غاية الفساد فان غاية الامر عدم كون ذلك العقد سببا وذلك لا ينافي وجود سبب اخر لحصول غير المقصود

ومنها واضح وان اريد انه ليس مقتضيا اصلا لحصول غير المقصود فهو مسلم اذ لا معنى لكون العقد سببا لحصول شيء بل لا يرتبط له
لكن الاولى التفصيل بان يقال ان غير المقصود الذي يقال انه لا يقع ان كان مباينا مع المقصود فلا شبهة في عدم اقتضائه
اذ لا ريب ان بيع الثوب لا يرتبط له بوقوع بيع الشاة مثلا ولا بيع الثوب بصلحه او هبته او اجارة مثلا وان كان غير المقصود
داخلا في المقصود في الخارج او عند التحليل بان يكون المقصود في ظرف التحليل شيئين مثل القصد والمطلوب كما في بيع
تبعض الصفقة فان المقصود وان كان بيع مجموع الشيئين بالتركيب الا انه في الحقيقة قد تعلق القصد الى بيع هذا وهذا
مستقلا فكانه بيعان وكما في البيع بالشرط الفاسد فان المقصود في ظرف التحليل العقلي مع العوض شيئان شيء بلا شرط
ففي امثال ذلك لا نسلم عدم اقتضاء العقد لوقوع غير تمام المقصود بل نقول كما ان العقد لا مانع من اقتضائه
وقوع المقصود الا ان لا يمضيه الشارع فيلغيه ويلغيه عن السببية كما في الربا وبيع الخمر والخنزير فلا يقتضي السببية
وكذلك نقول ان العقد يقتضي جزء المقصود ولو كان جزءا عند التحليل فانه يقتضي عدم وقوع مجموع المقصود عدم وقوع
جزئه اتفاقا فالعقد مقتض لوقوع جزئي المقصود الا ان عدم امضاء الشرع والغائه في جزء لا يقتضي الغاءه في جزء آخر
فاذا ابقاه على حاله بالنسبة الى هذا الجزء فيؤثر مقتضاه ومما ذكرنا يظهر النظر في ايراد شيخنا العلامة ما علم النقض
بالنقض في موارد منها انهم ذكروا ان عقد المعاوضة اذا فسد يؤثر في ضمان العوض القيمة مع ان المقصود في العقد
كان ضمانها بالمسمى من المتعاوضين فوقع غير المقصود لكن فيه ان ذلك من قبيل تباين المقصود والواقع والمقصود
لم يقع من العقد وكذلك الواقع لم يقع منه وقد ذكرنا ان العقد غير مقتض لوقوع غير المقصود لانه مانع من وقوعه
بسبب اخر ولا ريب ان النهي بالقيمة لم يؤثره العقد بل بعموم التصرف الغير الشرعي ومنها وقوع البيع بالشرط الفاسد
مع فساد الشرط مع ان البيع المطلوب لم يكن مقصودا ومنها وقوع البيع في ملك بيعه لو انضم اليه غيره مما يملك مع ان بيع الكل
بمجموعه لم يكن مقصودا وغير ذلك لكن فيه ما عرفت ان الواقع فيما ذكره داخل في المقصود وقد ذكرنا اقتضاء العقد وقوعه
اذا عرفت ذلك فلينظر في حال الاباحة في المعاطاة من قبيل التباين مع المقصود او داخل فيه وتوهم الشهيد فيها
انها داخلة في المقصود حيث وجها اباحة باباحة التصرف بانها كانت مقصودة في ضمن وقوع الملك لا يقتضي عدم وقوعها

والحق

والحق ان الاباحة التي حكموا بها غير داخلة في قصد التمليك اصلا بل مباينة له راسا والتمليك وان كان يستلزم اباحة
التصرف بعد حصوله لكن ذلك غيرها نعم نعلق به القصد في التعاطي مع ان الذي يستلزمه التمليك ليس الا اباحة المقصود
اثباتها اذ لا ريب ان محض اباحة التصرف على ان يبقى المال في ملك المبيع تماما لم تتعلق به قصد المتعاطيين اصلا فهو غير المقصود
ولا داخل فيه فقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان الاباحة لا مانع منها ولا مقتضي لها من المعاطاة والقائل بها لابد ان يثبت
الدليل والمقتضي من جهة اخرى لكن لا يخفى ان ذلك لا يقتضي الحكم بارادتهم الملك من الاباحة وليس في الحكم بالاباحة مخالفة
للقاعدة نعم نطالبهم بالدليل وليس لنا اذا لم نجد الدليل لهم حمل كلامهم على ارادة الملك حيث انه قد قصد من التعاطي فما ذكر
لا يصلح قرينة لصرف كلامهم عن ظاهره فالحاصل انه لو يكن لهم دليل على الاباحة مع قصد الملك فغاية الامر ان نخالفهم في الحكم
بالاباحة بان نقول لا دليل على ما ذهبوا اليه وليس لنا ان نحمل كلامهم على ما يوافقنا كيف وكلامهم صريح في الحكم بالاباحة ونفي الملك
فهم استندوا في الحكم بالاباحة الى دليل اخر لا الى سببية هذا التعاطي المقصود به التمليك حتى يلزم عليهم تخلف الواقع من المقصود
وخرق القاعدة المسلمة لو لم يقولوا بالملك حتى يعين ذلك قرينة على ارادتهم الملك من الاباحة ومما ذكرنا يظهر النظر في القرينة
الثانية اعني قولهم ان العقد الفاسد لا يؤثر في اباحة التصرف فاذا حكموا ان العقد المقصود به التمليك فكيف يقولون بتأثير
الاباحة في التصرف فيكون حكمهم باباحة التصرف مبنيا على حكمهم بصحة التمليك والاباحة اباحة ملكية غاية ان يكون نزاعه
لاشتراطهم اللفظ في اللزوم وجه النظر ان فساد العقد والتعاطي بقصد التمليك لا يقتضي الاباحة وليس مقتضيا للعدم فلا مانع
من ان لا يقتضي الاباحة ويكون لها مقتض اخر كما ترى نظير ذلك في ضمان القيمة للمتعاوضين مع قصد ضمانها بالمسمى اذا
فسد العقد فهم يقولون بالاباحة من دليل اخر لا من العقد الفاسد فلا يلزم خرق القاعدة لو قالوا بالاباحة فان قلت
ما ذكرت مخالف لتصريحهم بان المعاطاة تفيد الاباحة فقد جعلوا الاباحة مستندة الى المعاطاة وظاهره سببيتها لها فاذا جعلوها
بالقاعدة المسلمة ان المعاطاة لو كانت فاسدة لما كانت سببا ولو صحت لكانت سببا للملك فاذا جعلوها سببا علم انهم
قائلون بصحتها وسببيتها والقول بالسببية ملازم للقول بالتمليك فهذا قرينة ارادة الملك من الاباحة قلت لم يعتبر بما ذكر
الا بعضهم وذلك لكثرة اتصال التعقب البيع بالمعاطاة بحيث كانها سبب فيه مع ان التسامح في هذا التعبير يقع كثيرا

فی العبارة نعم قد يظهر من بعضهم ان المعاطاة سبب لمجرد الاباحة والاذن له لكن الاباحة كما عن الشهيدين مسبب عن الملك فاذا
الاباحة بالاباحة الحاصلة ضمناً فرادهما ان المعاطاة المقصود بها التمليك قد قصد بها الاباحة فی ضمن التمليك فاذا لم يمض
الشرع التمليك فلا ينافی امضائه الاباحة التی هی من لوازم المقصودة ضمناً وفيه ما مر من ان الاباحة لم تقصد هنا بل القصد
تعلق بالتمليك لا غير فان المعطی يعطی لان يصير ملكاً وبعد الملك يتصرف فيه كيف شاء انما هو من لوازم كونه
ملكاً ولو بزعمهما وليس القصد بل الالتفات اصلاً الی اباحة المعطی التصرف فی ماله مع بقائه علی ملكه فالاباحة مباينة
مع المقصود وليست داخلة ضمنها ايضاً وكيف كان ففساد هذا الدليل وفساد جعل المعاطاة سبباً للاباحة لا يقتضی بالحكم
بان مرادهم الملك فضلاً عن ان من جعل المعاطاة سبباً للاباحة قد اخطأ فی ذلك وقد يوجه افادة المعاطاة الاباحة
المالكية بالفرق بينها وبين العقد الفاسد بان العقد الفاسد ليس فيه اذن وتسليط فی التصرف فی المال لا
لاحين العقد ولا حين التقابض اما حين العقد فلان المقصود من العقد ليس الا نقل المال بلا اذن لان المقصود نزع
نسبة الملك عن نفسه ولقائه الی صاحبه مثلاً وليس هنا اذن ولا تسليط فی التصرف فی ماله اصلاً وابداً بل الانتقال
اليه هنا واما حين التقابض والاعطاء فانه وان كان تسليطاً فی التصرف لكن ليس تسليطاً فی ماله المعطی مع زعم
المعطی انه صار مالاً له فيعطيه لايصال المال الشخص اليه وليس فيه نظر الی ان المعطی يسلط الغير علی ماله
بل يعطی الغير ماله الحاصل له بالمبادلة بخلاف المعاطاة فانه لا حاجة ولا عقد صحيحاً او فاسداً قبل التقابض بل
بمحض التعاطی والتقابض يسلط غيره علی ملكه فالاعطاء تسليط واذن فی التصرف فی ماله وان قصد حصول
الملك ايضاً الا ان ذلك القصد لا ينفع لكن يبقی الاذن والتسليط علی حاله بخلاف التقابض بعد العقد الفاسد
فانه يعطی المال بزعم انه صار لغيره فاذا ظهر فساد المبادلة وبقاء المال علی ملكه فلا اذن فی التصرف ابداً فيه الكن
الانصاف ان هذا ايضاً لا ينفع لان المعطی يقصد ان يملك بنفس ذلك الاعطاء بان يخرج عن ملكه به وليس منظوره
ان يبقی فی ملكه ويتسلط الغير عليه فاذا انكشف فساد ذلك التمليك يكون كفساد التمليك والمبادلة بالعقد فی بقائه
علی ملكه فلا اثر للتقابض فی اباحة التصرف والاذن فيه اصلاً وضعف من هذا ما يقال ان المعاطاة وان اشتركت مع

العقد الفاسد فی عدم الاذن الا ان الاذن فی المعاطاة ضمنی اعتبره مقصود دون العقد الفاسد ووجه ضعفه ظاهر مما سبق نعم
هنا شیء يمكن ان يستند اليه فی حصول اباحة التصرف فی المعاطاة وهو ما ذكره العلامة فی الهبة الغير المعوضة
انها لا تقع بلا ايجاب وقبول لكن يباح التصرف بشاهد الحال فان حال الواهب يشهد بالاذن فی التصرف فی الموهوب
ولو لم يخرج عن ملكه وهذا الاذن كالاذن الصريح فی التصرف من دون استناد الی الهبة وهذا فی الهبة واضح
ويمكن دعوی شهادة حال المتعاطيين علی اباحة التصرفات لو لم يحصل العوضان فی الملك وبهذا يمكن تصحيح التصرفات
فی الحمامات والخانات مع الشرب من السقاء وغير ذلك حال لم يعين قدر ووزن فی العوض فان الحال يشهد باباحة
التصرف فی تلك المقامات وكذا سائر المعاطات وهذا اذن مستقل ليس فيه استناد الی المعاطاة فلا يرد انه
للبيع واما القرينة الثالثة التی ذكرها فبيانها انهم حكموا بلزوم الملك بتلف احد العوضين واراد وا منه ان العوض
الباقی يصير ملكاً لازماً لمن بيده لا يجوز استرداده كما جاز قبل تلف الاخر وهذا يتصور علی وجوه فاما ان يراد انه
يصير ملكاً مجاناً او بعوض وعلی الثانی فلا بد ان يكون بعوض المثل او القيمة والمثل او بعوض المسمی التالف ومرادهم
الاخير لانهم لم يقولوا بالملك المجانی فی التصرف والا لكان له الرجوع الی قيمة التالف ولم يقولوا به ولم يقولوا بالعوض
القيمة والا لرجع الی قيمة الباقی ورجع صاحبه الی قيمة التالف ولم يقولوا به فتعين انهم قالوا بالعوض المسمی التالف
فيه فاما ان يقولوا بانه لم يحصل الملك حين المعاطاة بل حصل التبادل والملك حين تلف فلا ريب انه لا معنی للتبادل
بعد التلف فلا بد من القول بحصوله قبل التلف اما آناً ما ثم تلف وهذا الملك ای دليل له وای سبب واما ان يقولوا
بكشف التلف عن حصول الملك بالمعاطاة ملكاً غير لازم واتما لازم بالتلف وهذا الاخير فيه فتعين ارادة هذا الوجه
المطلوب وبالجملة القول بالاباحة مع حصول الملك بالتلف يستلزم اثبات عدم تاثير المعاطاة هنا واثبات سبب
خارج واثبات حصول ملك الباقی [illegible] القيمة واثبات حصول ملك العوضين بالتبادل آناً ما قبل التلف وجميع ذلك
خلاف القواعد المقررة ولا دليل [illegible] فی الذهن تمليك القيمة ما القول بالملك المتزلزل فجميع ما ذكر
التی التزموها منه اثاره والمترتبة عليه علی حسب القواعد فالتزامهم باثار الملك المتزلزل وملاحظة دون اثار
الاباحة هنا قرينة علی ارادتهم الملك المتزلزل من الاباحة وعدم الملك المستقر من نفی الملك كما لا يخفی

والجواب عنه ان غاية ما يلزم عليهم ان نطالب بدليل كون التلف مملكا ولعلهم استندوا في ذلك الى دليل شرعي
عندهم ولم يصل الينا نعم فيه صريح كلامهم من القول بالاباحة الى ما يوافقنا بمجرد عدم وجدان الدليل لم على [illegible] عام
هذا الكلي الذي لازم ان يلاحظ كلماتهم فهل لو اكتشف التمليك التلف عن الملك [illegible] مقتضيا فيكون ذلك
قرينة على ارادتهم حصول الملك من المعاطاة ولاظهار من الزامهم بتبعية لها وان الملك ويمكن ان يقولوا باكتشاف
وكيف كان فكما انه يحتمل ارادتهم الملك المتزلزل كما ذكره كذا يحتمل اعتمادهم على دليل مستقل عندهم وهذا الاحتمال يمنع
عن الجزم بارادتهم الملك المتزلزل بحيث ان يكون لنا نسبة ذلك اليهم اختيارا لهذا القول كيف وصريح كلامهم في هذا
المقام في [illegible] ادلته انه قال [illegible] القول بالتمليك الذي اختاره المحقق الثاني فيما ونسب الى الاصحاب كما مر ومال اليه
شيخنا العلامة [illegible] بالسيرة المستمرة بين اهل الاسلام بترتيب اثار الملك على الماخوذ بالمعاطاة من التصرفات مثل البيع
والعتق والوصية والهبة والتوريث وغير ذلك بحيث لو سئل احد منهم ما اجاب الا بانه مالي وملكي من غير توهم كونه مالا
للغير مباح التصرف ونظيره [illegible] ان هذه السيرة المستمرة الى زمن المعصومين سلام الله عليهم [illegible] وتابا نعلمه الذي
~~قوله قلنا [illegible]~~
احل الله البيع لدلالته على حلية جميع التصرفات المترتبة على البيع والمعاطاة نوع من البيع ولا يشترط [illegible] راجع
العرف بهذا الكلي فان البيع اما ان نفسر بالعقد كما [illegible] فلا يكون [illegible] عدم [illegible] المعاطاة واما ان نفسر بانشاء
التمليك فحينئذ نقول ان الانشاء من صفات الالفاظ [illegible] الانشاء بالفعل [illegible] معنى له ايضا اما مع [illegible]
موجودة الطلب والارادة ونفي الانشاء النفسي [illegible] وجعل الفعل [illegible] للفظ او كل شيء [illegible]
الرضا النفسية فيكون [illegible] البيع لان الفعل اذا كشف عن ذلك [illegible]
لعدم اعتباره غير كشف الرضا النفسية [illegible] الانشاء الفعلي كاشف عن الانشاء
اللفظي فلا يصح ذلك اذ الفعل لا يسمى بالانشاء ولذا بالكاشف عن الانشاء النفسي ان الفعل لا يحتاج الى [illegible] داعي
اليه مثل غرض [illegible] الكاشف [illegible] انشاء نفسي يتحقق بالبيع لفعل الكاشف عنه باللفظ
ولذا لا يسمى [illegible] اللفظ انشاء [illegible] البيع على المعاطاة حتى يكون مشمولا للاية فلا وجه للاستدلال

الا على الحاجة من جعل الفعل والتمليك من العناوين الثانوية كما مر وبالجملة فلو قيل بعدم تحقق الانشاء النفسي في البيع مثلا
فلا يكون ذلك الا باللفظ ولذا لا يقال للفعل انه انشاء بخلاف ما لو لم نقل بعدم تحقق انشاء كذا الى بل يقال بكفاية
كشف الرضا النفسية في تحقق البيع [illegible] العنوان الثانوي [illegible] بحصول ولو بالفعل وذلك لان الفعل لا يحتاج
الى [illegible] داعي اليه والداعي في المعاطاة مثلا هو الرضا النفسي وانه تحقق الانشاء النفسي الذي هو البيع عنده
يثبت الانشاء النفسي فلا يحصل مع الفعل الا الكاشف عنه هو الانشاء اللفظي المقارن لحصوله والمعاطاة مثل التقابض
الواقع بعد الانشاء اللفظي او وقع باللفظ فاذا لم يكن لفظ فلا انشاء لفظا ولا معنى فاين البيع [illegible]
بالاية بحسب العرف [illegible] ما يقال ان المعاطاة بيع واما [illegible] الكبرى [illegible] وكل بيع حلال [illegible] مقتضى الاية او تحليل
البيع تحليل لجميع التصرفات المترتبة على البيع مما يتوقف على الملك كالبيع والعتق مثلا وتلك التصرفات مستلزمة للبيع
للملك فتحليل جميع التصرفات بالبيع [illegible] لافادة الملك فيرد عليه المنع من دلالة الاية على [illegible] البيع للملك بل
[illegible] ظهور الاية في افادة البيع اباحة التصرفات لان تحليل البيع عبارة عن تحليل التصرفات المتفرعة عليه [illegible]
حصول الملك يتوقف على القول بجواز بيع ما يؤخذ بالمعاطاة وعتقه وغير ذلك من التصرفات [illegible] وذلك [illegible]
بيع الشيء لملكه لقوله لا بيع الا في ملك وكذا العتق لقوله لا عتق الا في ملك فلو صح بيع ما يؤخذ بالمعاطاة وعتقه [illegible]
ان المعاطاة افادت الملك ولو لم يجز البيع والعتق لكنا نمنع عن صحة التصرفات المستلزمة للملك ونقول ان الاية
لم تدل على ازيد من اباحة التصرف الغير المتوقف على الملك فهذا او تخصيص الحكم في الاستدلال بالاية انه لا ينبغي
الاشكال في استلزام بعض التصرفات للملك مثل البيع والعتق والتوريث وغير ذلك فاذا ورد عام مجمل يحمل [illegible]
وورد خاص بحيث لو حمل العام المجمل [illegible] على [illegible] يلزم التخصيص ودون الاخر فان قلنا ان اصالة عدم
التخصيص يكون متعينا لحمل العام على ما لا يلزم منه التخصيص فيخرج ذلك العام عن الاجمال فيتم الاستدلال و [illegible]
فلا مثلا اذا ورد اكرم علماء العربية وعلمنا ان المراد اما النحويون او الصرفيون وورد لا تكرم زيدا العالم
ومعلوم انه من النحويين فيدور الامر بين حمل العلماء على النحويين فيلزم التخصيص او على الصرفيين فلا يلزم فيقال
ان مقتضى اصالة عدم التخصيص الحمل على الصرفيين فهذا معين للمراد من العام كما هو اختيار بعضهم وبعضهم لا [illegible]

وفيما نحن فيه دار الامر بين حمل لفظ احل الله البيع على التحليل اللازم للملك بان يكون البيع حلالا فحينئذ لا يلزم تخصيص اصلا في التصرفات
لجواز التصرفات المالكية من البيع والعتق وغيرها الكل انما لو حمل على محض الاباحة فلا بد من تخصيص العام بما خرج
التصرفات المستلزمة للملك كالبيع والعتق وغيرهما من التصرفات المتوقفة على الملك وهذا هو تحقيق المقام المسلم
وقرر الاستدلال شيخنا العلامة بنهج اخر قريب مما ذكرنا وهو دعوى ان الاية لا تدل على ازيد من حلية التصرفات جميعا ودعوى
استلزام بعض التصرفات الملك فله مما لا يقول احد بجواز تلك التصرفات بعد الملك مدفوعة بان استلزام تلك التصرفات
مثل البيع والعتق الملك انما ثبت في غير هذا المقام بالاجماع وعدم القول بالانفكاك وهو مفقود في المقام لتصريح القائل
بعدم الملك باباحة التصرفات مطلقا نعم انهم لم يلتزموا باستلزام تلك التصرفات الملك في جميع المقامات حتى يلزم من قولهم
باباحة تلك التصرفات القول بالملك ليتم ذلك لكني لا يلزم من قولهم باباحة تلك التصرفات المتوقفة على الملك القول بالملك
من اول الامر بل لعلهم قالوا بالملك انا ما قبل تلك التصرفات فلا يتم الاستدلال فان قلت لم يسلم من القائلين بالاباحة
المجردة الالتزام باباحة تلك التصرفات الفاضي حتى يثبت بها عدم التوقف عندهم على الملك بل انهم ملتزمون بتوقف
تلك التصرفات على الملك لما الفنا ولذا منع الشهيد والشيخ وغيرهما من التصرفات المالكية مع القول بالاباحة فحينئذ توجه الاستدلال
بالاية على الملك بان نقول ان ظاهر الاية تحليل التصرفات جميعا وتحليل التصرفات المذكورة مستلزم للملك فالاية
دلت على الاباحة المترتبة على الملك قلت نعم لم يثبت ذلك من جميع القائلين بالاباحة لكن لم يثبت من القائلين باباحة
تلك التصرفات القول بالملك من اول الامر فيجوز للمفيد التزام اباحة جميع التصرفات مع التزام حصول الملك عند التصرف
المتوقف على الملك لا من اول الامر فلم ينفع [illegible] تعميم اباحة التصرفات في الاية في حصول الملك من اول الامر الذي هو المطلوب
هذا محصل مرامه وفيه نظر اما في اولا فلما ظهر منه من ان استلزام تلك التصرفات الملك ثبت بالاجماع وهو مفقود هنا فانه يحكم
بان توقف البيع والعتق على الملك مسلمة قد ثبت بالدليل اللفظي مثل لا بيع الا في ملك فكيف يمنع الشمول لهذا المقام وكذا توقف
التوريث والايصاء على الملك مسلمة فلا يقبل التخصيص الا ما ذكره من انه لو التزم بالملك انا ما عند التصرف فيصح ما فيه بما تقدم
وكيف كان فالذي ذكرنا طريق في الاستدلال بالاية ومحصله ان الاية تدل على اباحة التصرفات بالبيع مطلقا وبعض تلك التصرفات
مستلزمة للملك فاباحة تلك التصرفات تدل على الملك بالاستلزام الشرعي وحصل بذلك قرينة على ارادة نحو الاباحة المترتبة
على الملك والا فلو حملنا على الاباحة المجردة لزم التخصيص وقد عرفت ايضا ذلك على القاعدة التي ذكرنا من ان لزوم التخصيص
في احد المعنيين يستلزم الحمل على الذي لا يلزم منه التخصيص فان تمت القاعدة تم الاستدلال وان كانت القاعدة مسلمة عند شيخنا

دعا

وهاهنا طريق اخر اتقن في الاستدلال وهو ما اشار اليه شيخنا العلامة قده من ان الاولى التمسك بان المتبادر عرفا من
حل البيع صحته شرعا وتقريره في الكلام بوجهين اولهما ان تحريم المعاملة ليس تحريما ذاتيا مثلا تحريم بيع الخمر والخنزير
ليس تحريما لمحض العقد من حيث هو بان يكون النهي من محض قول العقد والترتب [illegible] تحريم المعاملة في كثير من المقامات
تشريعية بمعنى حرمة التدين بكون ذلك البيع محللا وبعبارة اخرى حرمة المضي على مقتضاه وجعله سببا لحصول
الملك وتحصيله والالتزام بتاثيره فاذا قيل حرم البيع يعلم ان ليس المراد تحريم ذات البيع حرمة ذاتية بل حرمة الالتزام
بمقتضاه وهو جعله ملكا وذلك كنسبة التحريم الى الاعيان الخارجية مثل حرمت امهاتكم وحرمت الميتة والدم مثلا
وكما لا يمكن نسبة التحريم الذاتي الى متعلقه يحمل المقصود الاثر الظاهر من الذات مثلا نكاح الامهات واكل الميتة
وكذا الالتزام بتاثير العقد وسببيته في الملك اذ هو الاثر الظاهر المقصود من البيع فاذا كانت الحرمة كذلك فكذلك
الحل في مقابلها اذ الحلية تكون متعلقة بما يتعلق به الحرمة لو كان مثلا معنى حلية غير المحارم حلية نكاحها وحلية
الشيء حلية اكله وحلية البيع حلية الالتزام باثره الظاهر وهو ترتيب اثر الملك اذ الملك هو الاثر الظاهر من البيع
فحينئذ يكون معنى احل الله البيع احل الله الالتزام باثره والمضي على مقتضاه من حصول علقة الملك وهذا هو المعنى الظاهر المتبادر
من اضافة الحل والحرمة الى ما يعلم ان ليس المراد تحليل نفس الذات المتعلق به الحكم ولا تحريمه وان شئت فقل ان هذا
هو الحكم [illegible] انه ليس المراد من حرمة نكاح الامهات محض ايراد صيغة النكاح من غير التزام بمقتضاه من حصول
علقة الزوجية بل المراد حرمة الالتزام بانه يحصل علقة الزوجية ويترتب اثر ذلك في هذا المقصود فحينئذ فظهر ان
تحليل البيع تحليل الالتزام بحصول علقة الملك والمضي على ترتب اثر الالتزام لان المقصود تحليل التصرفات من غير حصول علقة
الملك اذ الاثر الظاهر المقصود من البيع هو هذا الذي ذكرناه واما ما ذكرنا من تصرف العرف في التزام المعاملة غالبا في النهي عن
المعاملة بوروده النهي مع انه ظاهر في الفساد [illegible] في المعاملة فوجه دفع هذا التنافي انهم ارادوا
من عدم نفعها النهي الفساد في المعاملات النهي المتعلق على نفس المعاملة بان يكون ذات تلك المعاملة حراما بمعنى ان المعاملة
لا يمكن التسبب بها وانما الحرام ايجاد ذلك السبب اذا اريد ترتيب الاثر عليه [illegible] ان بيع الحنطة

موجب للملك بنفسه غير بيعها بزيد مثلا فان الحرام نقل الملك الى زيد لا الالتزام بتأثير العقد في الملك وبعكسه اخلاف نقض

وثانيهما دعوى تبادر حلية الملك من البيع ابتداء ثم فهم حلية التصرفات المترتبة على الملك ثانيا بدلالة الالتزام اقتضاء

حيث انه لا معنى لاباحة الملك الا اباحة التصرفات المترتبة عليه والفرق بين هذا وبين ما تقدم سابقا ان فهم حلية

التصرفات انه لا حاجة هنا في اثبات الملك الى ضم ان اباحة التصرفات عام يشمل التصرفات المتوقفة على الملك

وذلك يستلزم الملك ولا الى ضم قاعدة ان اللازم حمل اللفظ على ما لا يلزم منه التخصيص حيث ان المدعى تبادر

اباحة التصرفات مترتبة على الملك فلا يحتمل الاباحة المجردة ليلزم التخصيص على الاستفادة الملك بالالتزام

هذا هو الحال في الآية بحسب المحمل واما المناقشة بحسب الموضوع بان البيع ان كان اسما للاعم من الصحيح والفاسد

فلا بد من العلم بان المعاملة ليست من الافراد الفاسدة ولو بالتمسك بالاطلاق فلا بد من دليل من تخصيص بغير المعاملة

اما لو كان اسما للصحيح عند الشارع فلا محالة يكون مجملا كما يلزم ذلك لو قلنا بان الآية ليست في مقام البيان على القول بالاعم

ايضا فكيف يتمسك بها لتصحيح المعاملة حيث ان اثبات صحتها موقوف على كونها شمول البيع الصحيح وهو موقوف

على صحتها فيلزم الدور مع انه لا معنى لاثبات الصحة بالحل اذ يكون المعنى ان البيع الصحيح عند الشرع صحيح فالجواب

ما اشرنا اليه سابقا من ان ذلك اسم للبيع العرفية واخراج ما خرج من قبيل التخصيص لا التخطئة في المصداق

فلا ضير في حمل البيع على الصحيح عند العرف وورود المخصصات فيكون المعنى ان البيع الصحيح عند العرف صحيح عند الشرع

ومضى الا ما خرج او ان مطلق البيع العرفي صحيح عند الشرع الا ما خرج فيتم الاستدلال على كلا الطريقين ولا بأس بكون

العرف مجالا للتشخيص معنى دون البيع هذا والآية الثانية قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض وطرق الاستدلال

من الثلاثة المذكورة والمناقشة المناقشة والجواب الجواب نعم لا بد من جواب ما اشير اليه من عدم صدق الانشاء على المعاطاة

حيث ان ذلك مختص بصيغ البيع واما صدق التجارة والتكسب عن تراض عليها فلا اشكال فيه نعم يرد عليها اشكالان

احدهما ما قيل ان التجارة بمعنى الصنعة والحرفة فلا دخل لها بالمعاوضات والمعاملة وفيه اولا ان المراد التكسب من التجارة

عرفا فكذلك لغة وشرعا وثانيا لو سلم ايضا فقوله تعالى عن تراض قرينة صارفة ومعينة للحمل على التكسب والا لزم ...

سهلا وثانيهما ان الاستدلال بالمستثنى لا يجوز اما على القول بعدم المفهوم فلان المستثنى مع المستثنى منه يكون الا

منه نفي

من المنع اثبات فواضح واما على القول به فكذلك ايضا لان القصد بيان حكم المستثنى منه وانه ليس بجار في المستثنى اجمالا

لا ان يكون القصد بيان حال المستثنى ليلاحظ الاطلاق والعموم بل الكلام مسوق لبيان حال المستثنى منه فالمستثنى مهمل لا يمكن التمسك

بالاطلاق فيه والحاصل انه لا بد في التمسك بالاطلاق ان لا يكون واردا في مقام الاهمال وكان مسوق الكلام لبيان حال المستثنى منه

لا بغير قرينة عامة لا لاهمال المستثنى ولذا لا يتمسك باطلاق المستثنى في قوله لا صلوة الا بطهور ولا بيع الا في ملك فلا يحكم

بكفاية مطلق الطهور وبيع مطلق الملك بل يتوقف ويجب من البيان والجواب ان الامر في الاستثناء ليس كما ذكر وانما

بل الامر كذلك فيما اذا وقع الاستثناء من حكم لقصد اثباته للمستثنى منه بحيث سيق الكلام لبيان حكمه وان عرض الحكم في المستثنى

لكن الامر ينعكس ويكون المستثنى منه مهملا والمستثنى مبينا اذا سيق الكلام لبيان حال المستثنى وانما ذكر المستثنى منه توطئة

لبيان حال المستثنى كما يقال لا يكرم الا العلماء فان المقصود بيان حال المستثنى وكذا كلما كان من هذا القبيل نعم قد يكون

سوق الكلام لبيان حالهما وتفصيلهما مثل اكرم العلماء الا الفساق منهم مثلا وما نحن فيه من قبيل الثاني كما لا يخفى وان

ابيت فمن قبيل الثالث غرضا وليس من قبيل ما ذكرت اولا الآية الثالثة قوله تعالى اوفوا بالعقود وفسرت بتفاسير

منها انها لبيان لزوم الوفاء بالعهود التي وقعت قبل البعثة في الجاهلية قبل البعثة كما وردت في مقامات اخر الامر بالوفاء

بالعهود والامانات السابقة وبه خبر ضعيف ومنها انها للالزام بالوفاء بعهده تعالى بالناس للايمان به ولعهد الذي بقوله

الست بربكم فقالوا بلى ومنها انها للايجاب الوفاء بعهد الولاية للائمة ومنها انها لالزام الوفاء بالعهود التي

يتعاهدون بها مع الله تعالى من الالتزام في انفسهم باعمال لله تعالى ومنها انها للالزام الوفاء بالعهود الواقعة بين الناس

بعضهم ببعض والاستدلال في المقام مبني على الاخير او شمولها على الاخير ولو شمل غيره ايضا وقد ذكر في محله ترجيح

ذلك للعموم الظاهر وعدم تخصيص معنى ببعض المذكورات وعليه فهل يشمل العقود الشخصية المخترعة بين اثنين

مثلا الظاهر انه لا لظهور العقود المتعارفة بين الناس بل يختص بالمتعارفة في زمان النبي كما ادعاه في العوائد

الظاهر انها لا بل يشمل العقود المتعارفة بين الناس في كل زمان فتم وكيف كان فقد فسر العقد بالعهود الموثقة وقيد

التوثيق اما للاخراج العهود التي لا يكون لها طرفان بل التزام الشخص في نفسه شيئا فلا يشمل الا العهود التي

وقعها اثنان اما زيد مثلا فيشمل المعاطاة ايضا او ذكر القيد لبيان انه لا بد من قول او لفظ يوثق العهد به فلا يشمل

ما يقع بالافعال هو لو بني ثمين وذلك لعدم الوثوق والاستحكام فيما يقع بالفعل لامكان الانكار وذلك لان
الفعل ليس نصا صريحا او ظاهرا في وجه لوقوعه على الوجه الذي يراد ويقصد وهو لا يقبل يمكن انكار قصد العهد الفلاني
مثلا بخلاف ما لو كان هنا لفظ حيث انه يوخذ بظاهره ويوثق به ولا يسمع دعوى خلافه كما في الاقارير وغيرها مثلا
ولعل هذا هو الاظهر في اخذ قيد التوثيق فلا يشمل المعاطاة ولعله لذلك اشترط بعض معاصري الشهيد الثاني في تحقق
في اللزوم وجود لفظ دال على التراضي وفيه انه ان اريد من اللفظ ما يقع به المقاولة لا ما يقع به العهد فوقعت المقاولة
قبل التعاطي ثم اتماما فيقع العهد والالتزام بالتعاطي للغير فليس يخفى ان ذلك لا ينفع في صدق العهد الموثق باللفظ
وان اريد وقوع العهد والعقد باللفظ اي لفظ كان لكن يكفي دالا على التراضي ففيه انه يخرج عن كونه معاطاة
بل يكون معاملة باللفظ فيقع الكلام ح في التوسعة في الفاظ العقود والبيوع فيصح بكل لفظ دال او لا تضييق بل تمام
لفظ خاص ثم كيف ما كان فهذه مسئلة اخرى لا ربط لها بالمعاطاة ويبحث عنها في محلها ان شاء الله تعالى ويرد على الاستدلال
بالاية للملك المتزلزل بانا لو سلمنا دخول المعاطاة في العقود الموثقة ايضا او فسرنا العقد بمطلق العهد
كما هو المحكي عن تفسير علي بن ابراهيم في الرواية الصحيحة فيدخل المعاطاة لكن الظاهر من الاية لزوم العقد كما
استدلوا بها للزوم في العقود دائما وذلك لان وجوب الوفاء والمضي بمقتضى العهد ينافي جواز الرد
الا ان يدعى كما عن الشهيد الثاني في تمهيد القواعد انها شاملة للعقود الجائزة ايضا فلا يحرز لزوم العقد وجوازه من دليل
خارج ولا الاية توجب الوفاء بمقتضى العقدان لازما فلازم وان جائزا فجائز واثبات الدعوى مشكل جدا
ويستدل للمطلوب باخبار ايضا فمنها المؤمنون عند شروطهم ويرد عليه ما سبق منا انه يدل على اللزوم كما استدلوا
به فلا ربط لها بالمقام مع انهم اتفقوا ظاهرا على اختصاص الشروط بغير الشروط الابتدائية فلم يعرف
من احد دعوى تصحيح معاطاة ابتداء بهذا الخبر ويهذه الخبر في المقام اذا ما هو لاعتقاد ان المعاطاة بيع مثلا
ومنها لا يحل مال امرئ الا بطيب نفسه والايراد عليه من جهة اجمال المستثنى كما في تجارة عن تراض مع فرع ما
سبق هناك فراجع لكن ذلك الخبر لا ينفع في المعاطاة في شيء لصراحته في حرمة تصرف مال الغير الا باذنه
في التصرف في ملكه وحاصل حلية التصرف في مال الغير باذنه فهو صريح في جواز التصرف مع ابقائه في ملك المالك
فكيف يستدل به للملك بالمعاطاة مع انه ليس طيب نفس بالتحليل فيما لم يملكه والتمليك غير التحليل فهو دليل على خلاف
المطلوب

المطلوب ومنها الناس مسلطون على اموالهم وجه الاستدلال ان للمتعاطيين اذا كان تسلط التصرف في مالهما كيف شاءا وان التمليك
بالتعاطي ايضا نوع تسلط وتصرف فاي مانع من تصرفهما بالتمليك واجاب عنه شيخنا المتقدم ذكره بان الاستدلال
بالخبر انما ينفع في اثبات نوع التسلط شك فيه للمالك واما اذا اتم وجود تلك السلطنة مثل التسلط على تمليك
ماله للغير لكن شك في ان هذا التمليك يحصل بالطريق الفلاني مثل المعاطاة اولا فلا ينفع عموم التسلط في صحته في شيء
ومن الوجوه الدالة على المطلوب ان احد العوضين اذا تلف يصير الاخر ملكا لازما وهذا لا يجتمع مع الاباحة اذ لو
لم يكن ملكا اصلا بل كان محض اباحة في الطرفين فكيف يوجب تلف ملك مقابله واي دليل على كونه تلف
شيء ملكا للاخر كما لا يخفى اما لو قلنا بالملك وتلف احدهما يبقى الاخر على الملك وليس ما يخرجه عن ملك صاحبه
عنه بان ذلك مشترك الورود حيث ان القائل بالملك ايضا يقول به متزلزلا بجواز الرجوع كالاباحة
مع انه يقول بلزوم الملك بتلف المقابل فكيف يقال بكون التلف موجبا للزوم الملك المتزلزل واي دليل عليه
فيقال يمكن حصول الملك بالتلف ولم يكن كما انه يسقط الخيار بتلف احد العوضين ويرد هذا بان العوضين فيما نحن فيه
وبين مسئلة الخيار واضح وذلك لانا نقول ان التلف صار موجبا للزوم حتى يبطل السبب بالدليل بل نقول اذا صار التعاطي
سببا للملك وجواز الترداد ما دام العين باقيا ثابت فلعله من اثار بقاء العوضين فاذا اتلف احد الطرفين فلا يعلم
جواز الرد ولا ثم اصل انه من اثار التعاطي بل لعله من اثار بقاء العينين فيستصحب الملك ولا نحكم بجواز الرد ولا يستصحب
لاحتمال ارتفاع موضوعه بخلاف الفسخ فانه من اثار نفس العقد وهذا حسن لكنه لا يتم بمحض عدم العلم بكون جواز الترداد
من اثار التعاطي لاحتمال كونه من اثار بقاء العينين بل لا بد ان يقال ان الملك كان ثابتا وجواز الرد ايضا كان ثابتا مع
يستصحب الملك ولا يجوز استصحاب جواز الرد لكون الشك في مقتضيه للشك في كونه من اثار التعاطي مع بقاء
فيستصحب او من اثار بقاء العينين فقد ارتفع الموضوع فلا يستصحب لكن يبقى عليه اشكال ان اصل جواز الرد بالنسبة الى
اصل بقاء الملك اصل مسببي لان الشك في اصل بقاء الملك ويندفع بان استصحاب جواز الرد فاسد حيث انه استصحاب
الكلي في الصورة التي قد علم ارتفاع فرد وبقاء فرد مشكوك في كونه وجود الكلي في ضمن هذا الفرد وهذا لا استصحاب

اعني استصحاب الكلي المعلوم الوجود اما في ضمن فرد معلوم البقاء او في ضمن فرد معلوم الارتفاع غير جائز لا سيما اذا اريد ترتيب اثر خصوص
الفرد الباقي نعم لو اريد ترتيب اثر القدر الجامع فلعله يجري كما مال اليه شيخنا العلامة قده لكن ليس فيما نحن فيه قدر جامع بين التعاطي وتقابض
العينين ولو كان فلا اثر للقدر الجامع بل الآثار مختلفة فان الامر دائر بين كون الاثر اثرا لهذا الشيء او للآخر المتباينين من غير جامع
في البين حتى يستصحب الكلي وبالجملة بتلف احد العوضين يستصحب ملك الاخر ولا يمكن استصحاب جواز ترادهما وقد ذكر مقربات للقول
بالملك مبعدات للقول بالاباحة توجيها لدلالة المذكورة فيها جواز التصرفات الموقوفة على الملك كما اشار اليه سابقا والجواب عنه
اولا منع جواز تلك التصرفات كما حكي عن الشهيد ره وعن بعض وعن بعض العلامة ره منع وطئ الجارية المأخوذة بالمعاطاة فهذا الحق وثانيا نمنع
توقف بعض تلك التصرفات على الملك بل يجوز في ملك الغير اذا ابيح له صدقا [illegible] لكن نقول يحصل الملك آنا ما قبل
التصرف فلا منافاة بين المعاطاة وجواز تلك التصرفات ولو لم تفد الملك ابتداء ومنها كون تلف القدر من جانب ملكا للجانب
الاخر وقد مر تفصيله ومنها تعلق الاخماس والزكوات والديون والنفقات وحق المقاسمة والشفعة والمواريث والوصايا
بعوض المعاطاة وجميع ذلك لا يكون الا في ملك والجواب اولا منع تعلق المذكورات اذ الدليل على التعلق ليس في شيء منها الا
وغيرها والاجماع غير موجود وعمل الناس على ذلك بحسب السيرة بين المسلمين فذلك مع قلته و[illegible] وندرة الالتفات
اليه في السيرة ما فيها من ثبات وثانيا نمنع ملازمة تعلق المذكورات للملك ومنافاتها للاباحة فان تعلق الخمس
ونفقة الواجب النفقة وحق المقاسمة والشفعة غير متوقف على الملك بل يكون اذا امكن التصرف الجائز شرعا في مال الغير
فان الخمس يتعلق بالفوائد كذلك النفقة بل المواريث والوصايا بناء على ترتيب الحقوق كالاموال التي كانت للمورث في
في مال الغير فينتقل الى الوارث نعم لا يجري ما ذكر في الزكاة حيث انها مشروطة بالمال حيث لا مال لا زكاة فيتحصل جوابا بالاول
ويجري الجواب في حصول الاستطاعة والغنى للحج وعدم استحقاق الصدقات وخصوصا الجواب الاخير ومنها غير ذلك مما نبه
عليها وعلى اجوبتها شيخنا العلامة قده ولا يستبعد فيها كثيرا نعم الانصاف انها تصلح تأييدا للقول بالملك وكيف كان فلا يخطر
العمومات والسيرات وتلك المؤيدات تقوي القول بالملك غاية القوة وتقربه نهاية القرب لكن الخطب الجليل والامر
العظيم الجواب عن الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة بل الاجماع المحقق الحاصل من ظاهر كلمات جميع الفقهاء الى

المحقق

المحقق الثاني قده فان كلماتهم صريحة في عدم افادة المعاطاة البيع والملك بل الاباحة المجردة والمناقشة في الاجماع بخلاف المفيد قده
مردودة بانه لم يعلم الخلاف منه الا بقائل المنقول منه مشتبه المقصود وبالجملة فكلماتهم كما عرفت باعتبار المأخوذة او المعاطاة
او غيرها الكل في الصيغة كالنص صريحة في اعتبار اللفظ في افادة الملك وعدم الاعتبار بالفعل والمنع من حجية الاجماع
او المناقشة في حصوله او العلم به او غيره الا لا يتحقق بالمقام فيمنع اعتبار المأخوذة وغيره الكل لا دليل عليه غير الاجماع ومن
يلزم اختلال الفقه في موارد كثيرة نعم قد يستظهر من قول العلامة قده فما ان الاشهر عندنا عدم افادة المعاطاة الملك ان القائل
به موجود ممن تقدم عليه لكن لم نطلع عليه في من تتبع المحقق الثاني قده وخصوصا ان انعقاد الاجماع على خلاف الاصول الفقهية
مع انها مما [illegible] من الفقهاء يوجب ازديادا قوة الاجماع وليس سبيله التحقيق في الكل الا توجيه ان تحمل كلماتهم
فيما قصد المتعاطيان الاباحة كما فعله صاحب الجواهر قده وقد عرفت فساده وغرابته بما لا مزيد عليه او تأويل كلماتهم بانهم ارادوا
من الاباحة الملك المتزلزل ومن عدم الملك عدم اللزوم كما فعله المحقق الثاني قده وقد عرفت انه لا يمكن الا بقرينة توجب
الخروج عن ظاهر كلماتهم وذكرنا ان ما ذكره هو او غيره قرينة للتأويل غير صالح لذلك فصار الحاصل ان القول بالملك وان
كان قويا من حيث الدليل المؤيد ومن حيث العمومات القاطعة للاباحة الا ان المشهور في مقابل الكل الاجماع ما دلت
كلماتهم او اعتمادا على الخلاف في غاية الاشكال فلا يتبع حتى يجازف بالمخالفة المفضية لنسبة الاجماع او قرائن قوية
توجب صرف الكلمات ومن ما ظهر ان اقوى دليل على القول بالاباحة هو الاجماع ان تم على القول بالملك فهل هو لازم
ابتداء مطلقا او بشرط كون الدال عليه تراضيا لفظيا او متزلزل او جائز مطلقا قال شيخنا العلامة قده ان الاقوى هو الاول الذي
حكي عن ظاهر المفيد قده بناء على اصالة اللزوم في الملك فالمهم في المقام هو التكلم في ان الاصل في الملك اللزوم فهل الاصل اولا
فتارة يتكلم في خصوص البيع ان الاصل فيه اللزوم اولا وتارة في مطلق العقد وتارة في خصوص غير البيع من المعاملة
وتقدم الكلام في البيع لاختصاصه ببعض ادلة اللزوم به وان كان بعض افراد مشتركا بينه وبين غيره فنقول المشهور بين الاصحاب
الفاضلين قدهما ان الاصل في البيع اللزوم وقد حكي عن العلامة قده انه قال الاصل في البيع اللزوم وانما يخرج عن الاصل لامرين
ثبوت الخيار او ظهور عيب وذكر للاصل معاني الاول الراجح احتمله المحقق الثاني قده والاستصحاب والرجحان الى الغلبة فقال

كون البيع لازماً وهو ليس ببعيد من حيث ان اريد غلبة الوقوع كما بمعنى ان افراد البيع غالباً يقع لازماً فهو ممنوع لان اكثر
انعقاده جائز لاجل خيار المجلس او الشرط او غيره ومثله غلبة الحكم بان يراد ان غالب افراد البيع حكمه اللزوم بدليل
خارج مثلاً وان اريد انه غالباً يلزم من الطرفين بمعنى ان الناس غالباً لا يفسخونه ويلتزمون به فهو مما لا ربط له بالمقام
لعدم نفعه في مقام الرجوع اليه في المشكوكات نعم يمكن توجيهه بان يراد غلبة الموضوع بعد اخراج المعاطاة عنه اما لعدم كونها
بيعاً او لكونها بيعاً فاسداً عند العلامة ره او كلامه في البيع الصحيح فيقال ان موضوعات البيع الصحيح لازمة غالباً وفيه ما فيه
الثاني المعنى اللغوي وهو ان بناء البيع ووضعه وطبيعته على اللزوم والخيار وغيره من العوارض المانعة لما تقتضيه
نظير ما يقال ان الاصل في الجسم الاستدارة فلذا ينافي كون اكثر الاجسام غير مستديرة لقاسر فاتضح ان هذا المعنى ليس
بوجيه والتشبيه في غير محله فان البيع ليس مما يقتضي بحسب وضعه وطبيعته الاصلية شيئاً يخرج عنه لمانع بل الحكم يختلف
بحسب المقامات من الجواز واللزوم الثالث القاعدة المستفادة من العمومات التي هي المرجع عند الشك في بعض الافراد
والاحوال وحاصله انه يستفاد من العمومات ان البيع يقتضي اللزوم فلا يصار الى خلافه الا بدليل مخصص مثلاً
وهذا المعنى لا يلائم ما حكي عن العلامة في توجيه الاصل وان كان حسناً من حيث هو لو ثبت من العمومات اصل كهذا
الرابع الاستصحاب وهو متين جداً اذ المراد من الاستصحاب استصحاب الملك الثابت بالعقد اذا شك في زواله برجوع
المالك السابق فيكون الاصل هو اللزوم بمعنى استصحاب بقاء الملك وعدم زواله وهو المرجع في كل ما شك في زوال الملك
بسببه ولكن تصحيح الاستصحاب واجرائه ههنا لا يتم الا بانكار احد الامرين على سبيل منع الخلو احدهما عدم كون الملك اللازم
والمتزلزل متباينين بالماهية مختلفين بالذات بل يكون الملك شيئاً واحداً بالنوع واللزوم والجواز من صفات الاسباب
مثلاً ثانيهما ان يجوز استصحاب الكلي المعلوم وجوده في ضمن احد نوعين احدهما معلوم البقاء وثانيهما معلوم الارتفاع اما الاول
فيقال في منعه ان الملك اللازم والمتزلزل نوعان مختلفان بالماهية والقدر المشترك هو مطلق الملك والدليل عليه ان اختلاف
الآثار واللوازم يدل على اختلاف الملزومات كما هو مقرر في محله ونحن نرى ههنا اثرين مختلفين في الملك المستقر والمتزلزل
فنستدل به على اختلافهما بالماهية والا لزم ترتب اثرين متضادين على الشيء الواحد نوعاً المتفرد ذاتاً وهو فاسد
وايضاً قد تقرر في محله ان اختلاف الاسباب مقتض لتعدد المسبب واختلافه اما بحسب الماهية او بحسب الوجود

والفرد

والفرد وبالجملة لا يمكن تأثير سببين وعلتين في معلول واحد والا لم يكونا علتين مستقلتين فاذا تعددت العلة لا بد من تعدد
المعلول وتعدده في المعلول اما بالتعدد والتباين جنساً او نوعاً او صنفاً او بالتعدد شخصاً وفرداً اذا اتحد ماهية المعلول
وههنا ليس اتحاد نوعي في الملك المستقر والمتزلزل حتى يقال ان كلا من العقد بالصيغة والمعاطاة يؤثران في وجود فردين
للماهية المتحدة بل المسببان مختلفان بالماهية لجواز الزوال في احد الملكين وعدمه في الآخر فالملكان اللازم والجائز مختلفان
ماهية والوجه الثالث ان الملك الذي هو واحد من مقولة الاعراض يمكن اختلاف ماهيته بالشدة والضعف ففصله
من جنسه كالكيفيات النفسانية والخارجية مثل اختلاف الطلب ماهية بالتأكد والشدة والضعف في الوجوب والندب
ومثل اختلاف السواد والبياض بحسب الشدة والضعف والملك المتزلزل والمستقر من هذا القبيل حيث ان الملك المتزلزل
هو علقة وسلطنة في مرتبة آكد واشد منها العلقة والسلطنة الكائنة في الملك المستقر فهما مختلفان ماهية ولو بالشدة
والضعف فان هذا القدر من الاختلاف كاف في المنع من جريان الاستصحاب فلا يمكن استصحاب الملك في المقام وذلك
لان المتيقن من الملك بالمعاطاة قبل رجوع المالك الاول ليس الا مطلق الملك المردد بين كونه ملكاً مستقراً يقيني
البقاء بعد الرجوع وبين كونه ملكاً متزلزلاً يقيني الارتفاع واذا كان الامر كذلك لا يجري الاستصحاب حيث ان للاستصحاب
ركنين احدهما اليقين السابق والشك اللاحق وههنا على احد الاحتمالين في وجود الملك ليس اليقين السابق اذ لم يتيقن
وجود الملك المستقر وعلى الاحتمال الآخر ليس شك لاحق اذ لا شك في ارتفاع الملك المتزلزل لو كان فلا يجري الاستصحاب
والوجوه الثلثة كلها مردودة اما ان اختلاف اللوازم يكشف عن اختلاف الملزومات فهو مسلم لكن لا يجب ان يكشف
عن اختلاف نفس اللزوم ماهية بل يقتضي اختلافاً ولو عرضاً واعتباراً السبب اختلاف اسباب الملزوم وههنا الامر
كذلك فان الملك من حيث هو ماهية واحدة جاز الرجوع فيه اولاً وجواز الرجوع وعدمه حكم آخر لا دخل له بماهية
الملك بل انما هما من مقتضيات الاسباب فان للملك اسباباً بعضها مؤثر لحصول الملك وشيء آخر وهو عدم جواز الرجوع
بمعنى ان الشارع لم يأذن في الرجوع في الملك اذا حصل من ذلك السبب كالملك الحاصل من العقد وبعضها مؤثر لحصول الملك
وجواز الرجوع وكون الحكم بجواز الرجوع وعدمه من آثار سبب الملك ولا يقتضي الاختلاف في ماهية الملك اصلاً واما

وامّا انّ تعدد الاسباب يقتضي تعدد المسببات فهو ايضاً متين لكن لا يلزم منه اختلاف المسببات بالماهية بل السبب امّا ان يكون ماهية

واحدة يؤثر شيئاً واحداً وكلما تكرر السبب تكرر المسبب بحسبه مثلاً اذا انذر بعطاء درهم يلزمه واذا انذر ثانياً يلزمه

درهم آخر وهكذا او هذا اذا كان المحل قابلاً لتعدد المسبب كما في المثال فانّ الذمة قابلة للاشتغال بدرهم ودرهم فصاعداً وان لم يكن المحل قابلاً

الا لاثر واحد فالسبب الاول يؤثر في وجود المسبب ولا يؤثر الباقي شيئاً ما دام المحل مشغولاً كما اذا بال ووجد الحدث ثم بال [illegible]

وامّا ان تكون الاسباب متعددة ومع ذلك امّا ان يكون كل منها سبباً لمسبب مباين مع مسبب الآخر فلا كلام مثل انّ البول سبب للحدث الاصغر والجنابة

سبب لوجوب الاغتسال واما ان يكون الاسباب المختلفة اسباباً بالماهية واحدة مثل ان النار سبب للحرارة والشمس سبب لها [illegible]

ومع ذلك لا بد ان يكون القدر الجامع بين تلك الاسباب سبباً في الحقيقة لهذا المسبب والا فلا يمكن ان يكون الاسباب المتضادة

على تضادها اسباباً بالماهية واحدة جزماً واذا كان الاشياء المتباينة اسباباً لماهية واحدة لكن يؤثر منها في وجود تلك الماهية

وشيء آخر [illegible] وشيء [illegible] يكون القدر الجامع بين السببين سبباً لتلك الماهية

والخصوصيات الزائدة في كل منهما سبباً للزائد على الماهية ولا يلزم من ذلك اختلاف في الماهية بل [illegible]

بالنسبة الى السببين المختلفين وما نحن فيه من هذا القبيل فانّ الملك المسبب عن العقد لا يغاير بحسب الماهية للملك المسبب

عن الهبة بل هو ماهية واحدة مسبب للقدر المشترك نعم تقتضي خصوصية العقد شيئاً زائداً على الملك وهو عدم جواز

الرجوع وتقتضي خصوصية الهبة جواز الرجوع فلتعلم انّ الملك تعدد بحسب تعدد الاسباب يتعدد بحسب الوجود الخارجي

ولتعدد فردي الملك اللازم والجائز فردان من الملك كالفردين من اللازم او الجائز من اللزوم او الجواز [illegible]

واما انّ الملك اللازم والجائز مختلفان بالشدة والضعف ففاسد جداً حيث انه لا فرق في التسلط والملك والعلقة [illegible]

ابداً واما ان احدهما قابل للزوال والآخر لا فليس [illegible]

[illegible]

[illegible]

ان جماعة منعوا من استصحاب الكلي المعلوم الوجود المردد بين الفرد المعلوم البقاء والفرد المعلوم الانتفاء [illegible]

في مثال الخيار [illegible] الاستصحاب في الشك في المقتضي ايضاً لكن [illegible]

ذهب اليه شيخنا العلامة [illegible] من جريان استصحاب الكلي حيث انّ فقدان شرط الاستصحاب بالنسبة الى الفرد من حيث اليقين السابق وبالنسبة

الى الفرد الآخر من حيث الشك اللاحق وان كان يمنع من استصحاب خصوص الفردين الا انّ الشرطين موجودان بالنسبة الى القدر المشترك

حيث انّ وجود الكلي متيقن في ضمن احد فردين كان ان بقائه وارتفاعه مشكوك لاحقاً ولو من جهة تردده في الفرد الموجود

في ضمنه الكلي فانّ ارتفاع فرد يقيناً وبقاء الآخر يقيناً منشأ للشك في بقاء الكلي ومن هنا [illegible] لكن انّ الحق التفصيل في انه

لو لم يكن للقدر المشترك اثر شرعي لا مجرى للاستصحاب امّا بالنسبة الى الفردين بخصوصهما فلفقدان شرط الاستصحاب واما بالنسبة

الى القدر المشترك فلعدم اثر شرعي يترتب على الاستصحاب بل انما يجري الاستصحاب في القدر المشترك اذا كان له اثر شرعي يثبت

بالاستصحاب دون الخصوصيين ولو كان لهما اثر شرعي اذا تمهد هذا فيعلم انّ الاستصحاب فيما نحن فيه جار لاثبات الملك

لاحقاً واثره جواز التصرف وبقاء السلطنة وعدم جواز رجوع المالك السابق فثبت انّ الاصل هو اللزوم ولو قلنا بتعدد

الملك اللازم والجائز بحسب الماهية ايضاً واما جعل الاستصحاب معارضاً لاستصحاب بقاء علاقة المالك الاول لكون حكومة

او جعله معارضاً باستصحاب جواز الرجوع الثابت بخيار المجلس ففيه ما لا يخفى حيث انّ انقطاع علاقة المالك الاول بسبب

تملك الثاني مما لا ريب فيه وحصول علاقة جديدة مستصحب العدم واما استصحاب خيار المجلس ففيه انه شيء محدود ومعلوم الانقطاع

بالافتراق فلا وجه لجعله معارضاً مع هذا الاستصحاب حيث انّ الشك في بقاء جواز الرجوع شك في المقتضي وهذا

الاستصحاب غير معتبر عند المحققين فلا وجه لجعله معارضاً حتى يحتاج الى تكلف [illegible] حاكماً او [illegible] هذا الاستصحاب

وبالجملة فاذا حصل الملك يستصحب حتى يثبت المزيل هذا ويدل على كون الاصل في الملك اللزوم بمعنى [illegible] عمومات

واخبار بعضها تعم جميع العقود وبعضها تختص بالبيع واما الآيات فمنها قوله تعالى اوفوا بالعقود والاستدلال بها

[illegible] الظهور في العقود والمعاملات بين الناس دون العهد الذي في عالم الذر او عهود ايام الجاهلية او غيره الا انه يقع في احد

المعاني المذكورة عند العلماء [illegible] الاول ما حكي عن العلامة والشهيد الثاني وغيرهما انّ المراد الوفاء بالعقد ان كان جائزاً

فجائز وان كان لازماً فلازم وهذا المعنى يتصور على وجهين احدهما كون الامر للحقيقة الارشاد من غير الزام [illegible] بمعنى انّ اللازم

المحض على ما قرره الشرع في المعاملات من الجواز واللزوم وغير ذلك فليعلم [illegible] يقتضي كل عقد من الجواز او اللزوم [illegible]

فكان المعنى ايّها المؤمنون اذا علمتم العقد جائزاً من الشرع فالتزموا به وكذلك اللزوم وهذا المعنى ممّا لا فائدة فيه ولا يحمل عليه الخطاب
الّا اذا لم يمكن الحمل على معنى مفيد ولا يحمل على المجاز البعيد بلا قرينة صارفة ولا اعتذار بلزوم تخصيص الاكثر لو حمل على المعنى الحقيقي لما
لا يضيع اليه وسيأتي جوابه ثانيها ان يكون المراد منها امضاء ما يقع من المعاملات قبل الشرع بين الناس لانّ جائزاً فجائز وان لازماً
فلازم فالمعنى اوفوا بالعقود المتعارفة بين الناس التي قد مضيتها وهذا ايضاً خروج عن معنى الامر الحقيقي وان كان مفيداً
من حيث امضاء عمل العرف في المعاملات كما في احلّ الله البيع لكن فيه اوّلاً انّه ليس من المعلوم وجود عقد جائز بين الناس مع قطع
النظر عن الشرع وما ترتّب عليه الآثار مأخوذ من الشرع مع انّ لها سبيلاً على هذا التعبير مثل التحليل والامضاء لانّه مرّ الظاهر
في وجوب الالتزام والوفاء ثمّ لو كان الحمل على هذا المعنى محمل على معنى مجازي حيث انّ الاباحة من المعاني المجازية للامر ولو دار بين الحمل
على المعنى الحقيقي المستلزم للتخصيص فارتكاب المجاز بين الرجوع واما قد يتوهم منه انّه ظاهر في الاباحة من حيث ورود
في مورد توهّم الحظر ففيه وجه اذ ليس توهم الحظر والّا لم يبق امر في الشرع الّا وكان وارداً مورد توهم الحظر حيث انّ منع
الشارع عن كل شيء ينظر فيه قبل بيانه الحكم الشرعي محتمل فيلزم كون اوامر العبادات وغيرها واردة مورد توهم الحظر وهو كما ترى
الثاني ما نسب الى الوحيد الاستاد من تخصيص لزوم الوفاء بالعقود الخاصّة المتعارفة في زمن النبي او في زمن نزول الآية وهو ايضاً
تخصيص بلا شاهد لعلّه للفرار عن لزوم تخصيص الاكثر وعلى هذين الوجهين لا يتم قاعدة اللزوم في كل عقد شك في لزومه وجوازه
الثالث وهو الظاهر من الامر وعموم العقود وجوب الوفاء والالتزام بمضمون كل عقد فاذا وقع العقد على تمليك شيء مثلاً
وجب الوفاء عليه والالتزام بكونه ملك المملك عليه واثماً مثلاً الى غير ذلك من النكاح والاجارات وغيرها ولا يرد عليه
شيء الّا لزوم تخصيص الاكثر حيث انّ اكثر العقود مثل الوكالة والوصاية والعارية وغيرها كاكثر افراد البيع ثابت
فيها غالباً الخيارات تقع على وجه الجواز وتخصيص الاكثر مستهجن غير جائز كما بيّن في الاصول والجواب عنه بعد تسليم
وقوع تخصيص الاكثر واستهجانه ما ذكره شيخنا العلامة في اكثر القواعد مثل قاعدة لا ضرر ونفي السبيل الحسيني
ومنه القاعدة وغيرها انّ الخارج من الافراد وان كان اكثر من الباقي الّا انّه لا يستهجن فيه اذا كان الخارج عنواناً واحداً
اقلّ بالنسبة الى العناوين الباقية وان اتفق كثرة افراد العنوان الخارج من افراد العناوين الباقية مثلاً اذا قيل اكرم العلماء

الّا الفسّاق

الّا الفسّاق واتفق تكثّر افراد الفساق منهم بالنسبة الى الباقين مع انّ التخصيص في الجوامع وقوع تخصيص الاكثر في المقام اذ لا نسلّم انّ العقود
الجائزة اكثر من اللازمة ومنع استهجان تخصيص الاكثر اذا كان لنكتة مصحّحة وذلك نظير ما يقال في مفهوم الوصف انّ تخصيص
وصف بالذكر اذا لم يكن غرض ونكتة في الذكر مستهجن لو لم نقل بالمفهوم كما اذا قيل انّ الانسان الابيض يكلّم او يتحرّك او ينام
الى غير ذلك فانّه مستهجن في الكلام انّما هو لحفظ اللغوية وعدم الفائدة كما اذا قيل اكرم العلماء ثمّ قيل الّا زيد الّا عمرو الّا بكر الى ان
يبقى فرد او فردان مثلاً دون ما اذا ذكر عام واقتضت النكتة اخراج افراد ولو اكثر منها وحاصل انّ عنوان تخصيص
الاكثر ليس بنفسه ما يقتضي الاستهجان بل لكلّ كلام يكون سبباً لطريق اللغو عرفاً مستهجن وان كان عين ذلك الكلام لا يستهجن
في مقام الغرض والنكتة فاذا تعلّق الغرض ببيان لزوم العقود اللازمة دفعة وحدة ويتعلق الكلام البليغ وكان الغرض افهام جواز
العقود الجائزة بالدليل الخارج لا استهجان في ذلك ولو كان العقود الجائزة اكثر من باب الاتفاق هذا لكن يتوجّه اشكال
على هذا الاستدلال بانّ العموم لا ينفع في الشبهة المصداقية وانّ الاحكام بالنسبة الى الموضوعات تعليقية وتسليم الحكم
معلّقاً على تحقق الموضوع لا ينفع ما لم يتحقق الموضوع فاذا شككنا في كون اللزوم وعدم جواز الرجوع من احكام العقد ومقتضاه
فلا ينفع وجوب الوفاء والالتزام بمقتضى العقد ولا يثبت عموم اوفوا او عموم العقود حكم كون عدم جواز الرجوع من آثار
العقد كما في الشبهة في سائر المصاديق مثلاً اذا قال اكرم العلماء وشككنا في كون زيد من العلماء لا ينفع العموم في اثبات الحكم
له ولا التمسك بالعموم لكن يندفع ذلك الاشكال بانّ عدم جواز التمسك بالعموم وان كان مسلّماً بالنسبة الى الشبهة في
المصاديق الخارجية كما في المثال السابق الّا انّ الامر ليس كذلك فيما اذا كان بيان المصاديق وتعيينها خارجاً عن موضوع
الحكم او داخلاً فيه من شأن الحكم فانّ اخراج بعض الافراد في هذا الحكم راجع الى التخصيص في الحكم فيتمسك بالعموم ويحكم بكونه من افراد
ما لم يبيّن الشارع خروجه عن ذلك الموضوع ولذا تمسّك صاحب المدارك وغيره الّا انّ من جهته ببقاء الطهارة
عند خروج المذي المشتبه كونه ناقضاً بعمومات الطهارة حيث انّ عدم كون المذي ناقضاً وبيانه في يد الشارع والنقض
للطهارة تخصيص في حقيقة العموم للطهارة فيتمسك بالعموم لكون المتوضي طاهراً حتى يحدث ... وكلي تقرير الاستدلال على

وهو ان معنى اوفوا بالعقود بيان وارشاد الى ان الرجوع وعدم الوفاء لا يترتب عليه اثر ولغو صرف بعد العقد مثل النواهي في المعاملات
المحمولة على بيان عدم الانعقاد والارشاد الى الفساد ما وقع اما بالنهي عن التشريع بذلك العقد مثلا او الارشاد الى انه ليس بنافع
كما في بيع الغرر وغيره فالمعنى التزموا بها بمعنى العقد ولا تنقضوه فان نقضه ليس مما يؤثر في العقد الواقع فصارت نفس
الاية بيانا لان اللزوم وعدم جواز الرجوع من آثار العقد لا لان اللازم على المتعاقدين الالتزام بمقتضيات العقد
دائما ومتى تكلم في ان اللزوم اصل او من آثاره حتى يلتزم به اولا كما ترى في الاشكال السابق فتفطن فان هذا المعنى احسن
في اوامر المعاملات ونواهيها غالبا ومنها احل الله البيع تمسك به شيخنا العلامة قدس سره في المقام نظرا الى ان حلية البيع موجب لحلية
ما اتصل بالبيع بقول مطلق في كل الاحوال والازمان بحيث صار سببا لحلية المال بعد رجوع احد المتبايعين بغير رضا الاخر فالذي
لم يرض بالرجوع يقول احل الله لي المال بالبيع ولا اترك مالي برجوعك فمفاد الاية في تحليل البيع اذ تم في جعل المال الله له على
الاطلاق ومنها المستثنى في اية لا تاكلوا اموالكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض فانها دلت على حلية المال
ما الا على الاطلاق لمن انتقل اليه بالتجارة عن تراض وذلك نظير الاية السابقة في الدلالة وان الرجوع بلا اذن من الغير ليس كالتجارة
عن تراض لكن شيخنا العلامة قدس سره بعد الاستدلال استشكل فيهما بان المفروض وقوع الشك في تاثير الفسخ في رفع اثر البيع والتجارة
الثابت باطلاق الايتين فلا بد من التعلق بالاستصحاب في رفعه ومنها المستثنى منها في الاية السابقة اي لا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل فان اخذ المال بسبب العقد لغيره يتوجه النهي عن تصرف الغير فيه واكله بدون سبب شرعي حيث ان تصرف مال
الغير بلا اذن منه اكل له بالباطل ما لم يثبت الاذن من المالك الحقيقي الا انه يمنع كون الرجوع اكلا للمال بالباطل لكن
المنع ليس في محله حيث يحصل فيه قوله فسخت او رجعت وان لم يكن اكلا بالباطل لكن المقصود منه اثبات اليد والتصرف والا
فلا منع في قوله فسخت من غير حلية التصرف والاخذ كما لا يخفى واما الاخبار فمنها عموم الناس مسلطون على اموالهم حيث دل
على التسلط التام للمالك على ماله بحيث ليس فيه اخذ الغير من يده بغير رضاه فمقتضى المالكية جعل السلطنة لمنع الخروج عن ملكه بغير رضاه
فينفي جواز الرجوع بعد صيرورة الملك لغيره بالعقد وغيره وشبهة الاشتباه في الملك بعد الرجوع حتى يقتضي التسلط التام مدفوعة
بان الملك اذا ثبت اقتضى في الملك والخروج عنه محتاج الى سبب وهو معنى اصالة اللزوم اذ السلطنة الثابتة بالملك مطلقة تامة

ومنها

ومنها قوله لا يحل مال امرئ الا عن طيب نفسه ولا ريب ان المعقود عليه صار مالا له فلا يحل لغيره الا عن طيب نفسه وتوهم الشبهة في الموضوع
بعد الرجوع فكيف يكون مالا للغير حتى لا يحل الا بطيب نفسه مدفوع بان الحلية حصلت على الاطلاق مع تاييده بما ذكره شيخنا العلامة قدس سره
من ان تعلق الحل بالمال يفيد العموم بحيث يشمل التملك القهري بمعنى لا يحل مال الغير تصرفا وتملكا الا عن طيب نفسه ولا يخفى كل ذلك
في غير ما ثبت الاذن فيه من المالك الحقيقي جل ذكره ومنها قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا دل على عدم التسلط على الرجوع
بعد الافتراق في البيع ومنها قوله المؤمنون عند شروطهم استدل جماعة به على اللزوم بناء على كون الشرط بمعنى مطلق الالزام والالتزام
ولو لم يكن في ضمن عقد اخر فيجب الوفاء عند كل شرط وعدم التعدي عنه فهذا مثل اوفوا بالعقود دال على اللزوم والتزام مفهوم العقد
لكن حكى شيخنا العلامة قدس سره عن اهل اللغة منع صدق الشرط على العقود الابتدائية واستشهد له ببعض الاستعمالات وكلمات بعض اهل اللغة
لكن لا يبعد دعوى صدقه على الالتزامات الابتدائية كما ذكره جماعة فانهم يثبتون لذلك الاستعمال وهم مقدمون على غيرهم في اللغة
فهذا جملة الادلة من الاستصحاب والايات والاخبار على اصالة اللزوم في الملك مطلقا او في خصوص البيع وقد عرفت ان الاصل تمام
لكن اللازم ملاحظة جريان تلك الادلة فيما نحن فيه في المعاطاة فنقول ان الاستصحاب بناء على افادة المعاطاة الملك فلا اشكال في جريانه
كالادلة الدالة على اللزوم في مطلق الملك نعم يشكل جريان عموم اوفوا بالعقود لانها ليست بعقد عند الاكثر بل مطلق
العهد كما وردت رواية في تفسير علي بن ابراهيم الا ان تقييدها في الاخبار تفسير بالعهد الموثق فلا يصدق العهد
المدلول عليه بالفعل حيث لا يحصل التوثيق بالفعل ويجري فيها خصوص ما دل على اللزوم في البيع مثل احل الله البيع
لصدق البيع عرفا على المعاطاة ثم بعد اثبات دلالة العمومات والاصول على افادة المعاطاة الملك واللزوم يبقى الاشكال في قيام
الاجماع على خلافه حيث انه لم ينقل خلاف الا ما نسب الى المفيد من القول باللزوم مع عدم ثبوت ذلك منه وعدم الالتزام بعبارة
المحكية وحكاية بعض عن اعتبار الصيغة في اللزوم وكيف كان فهنا اجماعات في مقابل تلك الادلة من العمومات والاصول
ما حكيناه سابقا من اجماع من تتبع المحقق الثاني على عدم افادة المعاطاة الملك وعدم كونها بيعا وهذا الاجماع محقق لا سبيل
الى المنع فيه الا بتاويل كلامهم وحمله على ارادة عدم الملك اللازم كما فعله المحقق الثاني وتبعه جماعة مؤيدة بما ذكره سيد
للقول بالاباحة ومقربات للقول بالملك وقد عرفت توجيه المذكورات وظهور كلامهم بعد دفع ما يدفع فالظاهر انه كون

وعرفت ايضاً ان طرح ذلك الاجماع المتفق عليه لاجل ملاحظة العموم وذا بعيد المجتهد فى غاية الاشكال نهاية الامر الرجوع الى اعمال قواعد
تعارض الاحوال من تقديم تخصيص العمومات بالاجماع وتوجيه المجتهدات كما فعله وفعله الشيخ العلامة قدس سره فالذى يقوى فى النفس
هو الاخذ بذلك الاجماع والاعراض عما فعله شيخنا قدس سره فى المحقق الثانى فان ما حمل كلامهم على كون محل النزاع ما اذا كان قصدهما الاباحة
الاباحة فقد عرفت انه فى غاية السقوط الثانى الاجماع المحقق ايضاً على عدم افادة المعاطاة اللزوم وذلك يظهر من كلمات كافة
اهل الفتوى حيث قالوا انها بالاباحة او الملك المتزلزل وقد عرفت نسبة القول باللزوم الى المفيد وتبعية بعض المتاخرين له
لكن هذا الاجماع مدفوع اولاً بكونه تقييدياً حيث ان اكثرهم لم يقولوا باللزوم انما هو من جهة القول بعدم الملك فهى انهم لو حكموا
لو قالوا بالملك لقالوا بعدم اللزوم وثانياً بان اريد انه اجماع بسيط منهم على عدم اللزوم بمعنى تصريح الجماعة على عدم اللزوم فيه فهو لا يظهر
كلمات جلهم حيث لم يحكموا الا بعدم الملك ولم يتعرضوا لذكر اللزوم وعدمه غاية الامر ان القول بعدم اللزوم من لوازم القول بعدم الملك
وان اريد به الاجماع المركب فسيأتى التعرض لبيان حاله الثالث الاجماع المنقول عن المحقق الثانى حيث حكى اتفاق العلماء على عدم افادة
المعاطاة ويدفعه ايضاً عدم الحجية فى الاجماع المنقول مع ان منشأه ظاهراً انما هو الدعوى منضماً الى ما صار اليه [illegible] من كلماتهم على ارادة
الملك المتزلزل مع ان الاجماع المنقول ساقط بعد ملاحظة كلماتهم حيث ان بعضهم الى عدم التعرض الا لعدم الملك فدعوى
هذا الاجماع مبنى على اجتهاد ولا حجية فيه الرابع الاجماع المركب وتحصيله ان علماء المذهب اختلفوا على قولين فى المعاطاة فقائل
قائل بعدم الملك وآخر بالملك الغير اللازم فهم متفقون على نفى الثالث وهو القول بالملك اللازم وتحقيق الحال فى هذا الاجماع
يقتضى الاشارة الى حال المسئلة المعروفة اعنى اختلاف الامة على قولين فانهم اختلفوا فى جواز احداث قول ثالث فقال جماعة انه لا يجوز
ذلك وبعضهم جوزه وتحقيق الحال فيه انه ان كان ذلك فى زمان الحضور وعلم دخول الامام فى احد القولين فلا ريب فى عدم الجواز لان الاتفاق
بخلاف الواقع فى خلافه فمن فيه الامام وهذا واضح واما فى زمن الغيبة فالحق ما ذهب اليه المحققون من ان نقل الاختلاف والامة على قولين
لا حجية فيه فى نفى الثالث لانه لا يحصل العلم بان حملة الشرع على القولين بعد التسالم على عدم غيرهما والحاصل ان عدم وقوع القول بالثالث
اما ان يكون لمحض اتفاق القولين ولم يقع قول بالثالث من باب الاتفاق فهذا ليس فيه دلالة على شئ لان ذلك ليس الا
منه قول المعصوم فى احدهما واما ان يكون عدم وقوع القول بالثالث لعدم الثالث عند الطائفتين فهذا اجماع بسيط على عدمه

والغرض

والغرض ان محض الاختلاف على القولين ليس فى نفسه موجباً للاجماع على عدم الثالث فلا يحكم به ما لم يعلم ذلك منهم بتصريح او غيره ذلك
فان معنى الاجماع المركب ان الطائفتين معاً اتفقوا على عدم الثالث وحصل ذلك الاجماع منهما فلابد من اجماع بسيط على ذلك
ومعلوم ان معنى الاجماع اتفاق اهل الحل والعقد على شئ فلابد من العلم بقولهم وقولهم على عدم الثالث كما لا يخفى ومحض ان لم يتفق
قائل بالثالث لا يكون اجماعاً على عدمه فمن وجد دليلاً على الثالث اقوى من دليل الطائفتين فى نظره كيف يجوز له طرحه والاخذ بالقولين
القولين تعبداً او التوقف فاذا عرفت هذا فنقول فيما نحن فيه ان الفتوى بنفى غير الملك المتزلزل والاباحة ليس موجوداً فى كلام
الطائفتين نعم حكينا حكاية الاجماع عن المحقق الثانى وقد عرفت حاله مع ان الذى يظهر مما حكى عن العلامة فى النهاية اعتبار الصيغة
الا انه يشهد لها مع وجود الخلاف الفقه بعد علمائنا ثابتاً وكيف كان فان تم اجماع الفقهاء على عدم الملك اللازم فهو والا
فبعد القول بالملك بالعمومات طرح اصالة اللزوم فى الملك بعد الاجماع مشكل جداً نعم هنا رواية قد تمسك بها على ان المعاطاة
لا تفيد اباحة التصرف وقد تمسك بها على عدم افادتها اللزوم كما هو صنيع صاحب الرياض فى الرواية ذكرها شيخنا العلامة قدس سره
حاكياً روايتها عن ثقة الاسلام والشيخ قال الراوى وهو خالد بن الحجاج او ابن نجيح قلت لابى عبد الله عليه السلام الرجل
يجيئنى يقول اشتر لى هذا الثوب واربحك كذا وكذا فقال عليه السلام اليس ان شاء اخذ وان شاء ترك قلت بلى قال لا بأس
انما يحلل الكلام ويحرم الكلام ثم ذكر شيخنا فى الفقرة الاخيرة التى يحتاج النظر فى المقام اشتمالها من المعانى الاول ان يكون المراد
حصر تحليل الاشياء وتحريمها باللفظ ضرورة انه لا يكفى القصد المجرد عن اللفظ فى ذلك فهى لو علم رضا الفعل او غيره ولا يفصح به ما لم يكن
لفظ يدل على ذلك المعنى الثانى ان التحليل والتحريم مع اتحاد مضمون واحد ومقصود واحد يختلف باختلاف الكلام من حيث المؤدى
فكلام يكون مؤداه معتبراً محللاً للشئ مع المقصود مع انه يكون كلام آخر مؤداه غير معتبر فى اداء هذا المقصود ويحرم لكان الثالث
كان والمنع او علية مثلاً الثالث ان الكلام الواحد يكون محللاً لوجد وتحريما لوعدم او بالعكس اى الكلام الواحد محلل لوقوعه
فى محله ويحرم لو وقع فى غيره الرابع ان يراد بالكلام المحلل خصوص المقاولة ولو مع عدم العقد فى بيع ما ليس عنده وبالكلام المحرم ايجاب البيع ... ذكر
ثم منعنا كونه الاول مراداً فى الرواية لاستلزامه تخصيص الاكثر لكونه غير الكلام محللاً ومحرماً فى الشريعة بكثرة ولعدم ارتباطه ما سبق من الحكم
بعد التحليل وكذا المعنى الثانى لانه لا ارتباط له بالسائل من الحكم اذ ليس فى بيع ما ليس عنده مطلب واحد يختلف حاله تحليله وتحريمه ... التعبير

ثم حمل المتن اما ان لا ثبت في الرواية فيكون المعنى ان الكلام الواحد اي ايجاب البيع مثلا محلل في بيع الجنس بغير جنسه ومحرم بجنسه
او محلل لو وقع في محله اي بعد الشراء وصيرورته ومحرم قبل ذلك او المعنى ان الايجاب يعني ان التقاول في الجنس بغيره محلل وايجاب البيع محرم
وعلى كلا المعنيين لا تعلق للخبر بهذا المقام يعني مسئلة المعاطاة وتوقف التحليل والملك لا يحصل بغير صيغة نعم لكن لا يخفى ان الخبر حاصل
في معنى لا تعلق له بالمقام ولا ربط بما بين السؤال والجواب ومع ما فهم كان من تنسبه في المقام من غير اشكال وليس محتملا لان يقصد ذكره
مع ان بعضا منها تماما لا يصح بنفسه مثل ما ذكره من تحليل الكلام عدة وتحريمه وجودا فانه لا تحصل له وكيف ينسب التحليل الى عدم الكلام
وكيف كان فالذي هو المعنى الظاهر من الخبر ان المراد من الكلام هو خصوص عقد البيع فالمعنى انك اذا لم توجب البيع الذي هو المحلل
والمحرم فلا باس بما صنعت من المواعدة والمقاولة فان الذي هو سبب التحليل والتحريم في الشريعة هو الكلام بايجاب العقد اذ هو
المحلل لا يقع عليه البيع وهو المحرم فلا باس بالتكلم والمواعدة بمضمون شراء شيء وبيعه لمن يطلبه كما ان ما لم يقع قبل الشراء عقد البيع
لم يحرم اذ هو المراد من الكلام المحلل والمحرم فثبت بذلك الخبر ان الذي يحلل ويحرم ويصير سببا للنقل والانتقال هو الكلام الدال
على معنى ما قصد من المعاملة والمعاوضة ونحو ذلك لا الافعال ولا محض البناء على ايقاع معاملة ولا محض التكلم بالتسوية الغير الجازمة
بل الظاهر بالتأمل في ذلك الخبر انه لا يحصل شيء من التحليل والتحريم في مورد شيء من المعاملة بدون جريان العقد اللفظي وليس المراد
انه لا يحل شيء ولا يحرم الا بالكلام حتى يلزم تخصيص الاكثر للزوم خروج مثل حلية الاشياء بالحيازات والاباحات والتخصيصات ونحوها
وغير ذلك من افراد الزكوات والصدقات والنذور والاخماس مثلا ومثل حرمة الاشياء بالغصب والتعديات ونحو ذلك
كما اشار اليه في المعنى الاول بل المقصود اما خصوص البيع فالمعنى انه لا باس بحصول المقاولة ما لم يقع الكلام الدال على هذا
المقصود يعني صيغة البيع لانه هو المحلل والمحرم او المعاملة والمعاوضات فيكون المعنى ان المحلل والمحرم في المعاملة انما هو الكلام
وليس فيه تخصيص الاكثر اذ ما لا يشترط فيه اللفظ من المعاملات قليل وكيف كان فظاهر هذا الخبر ينفي حصول الاباحة في المعاطاة فضلا
عن الملك كما اختار كونها فاسدا اية ثم وان حكى عنه الرجوع فيما بعد فالظاهر ان مستنده في مقابلة احل الله البيع ونحوه
ذلك الخبر ونحوه نظرا الى خروج ما يقع بلا لفظ عن تحت احل الله وكيف كان فهو لا يخفى ان التعارض بين ذلك الخبر
والادلة الدالة على الملك تارة والادلة الدالة على الاباحة اخرى اما الاول فنتصرف في الخبر بحمله على نفي التحليل والتحريم على
وجه اللزوم من غير كلام كما نسب الى الرياض وهذا من الجمع الذي يكون بلا شاهد بالتصرف في الطرفين فتخصص ما دل على

اللزوم

اللزوم في ما دل على الملك بغير الخبر باخراج المعاطاة لكونها بغير كلام ونحمل التحليل والتحريم في هذا الخبر على نفي اللزوم بلا كلام وهذا جمع ذكره
جمع من المحققين ومنهم شيخنا في بعض المقامات ايضا انما يشترط فيه عدم امكان الجمع بالتصرف في احد الطرفين اما لو امكن فيقدم
قطعا مثل ما لو اريد النص في غيره بالترك في الاخر فكيف في المقام ان يحمل المحرم الخبر على المانع على الكراهة وانت خبير بانه يمكن الجمع فيما نحن فيه بالتصرف
في احد الطرفين الا ان يحمل ما دل من العمومات على الملك على ما وقع بلا كلام واما ما كان يلزمه اللفظ فلا يحكم بالملك بواسطة هذا الخبر نعم
توجيه المقصود في هذا المقام بان حمل هذا الخبر على نفي اللزوم وان كان مجازا الا انه لو لم يحمل على هذا المعنى لزم التخصيص في
ادلة القول بالملك احدهما تخصيص العمومات الدالة على افادة الملك ثانيهما تخصيص العمومات الدالة على اللزوم واذا
دار الامر بين مجازين ومجاز واحد فلا ريب ان ارتكاب الاقل اولى نعم لكنه يتم حيث ان التخصيص في ادلة الملك والحكم بعدم
الملك في المعاطاة كاف ولا حاجة الى التخصيص في ادلة اللزوم حيث ان شمول ادلة اللزوم كان فرع شمول ادلة الملك وهو واضح
وهنا توجيه اخر وهو انه لا بد من ارتكاب المجاز في هذا الخبر لما مر من الاجماع البسيط والمركب على عدم حرمة التصرف بعض
المعاطاة ولو تمسك بالاباحة ومفاد الخبر نفي التحليل راسا فوجب حمل هذا الخبر على غير الظاهر فلا محالة اما على ما يوافق قول القائل
بالاباحة المطلقة او قول القائل بالملك المتزلزل فاما يحمل على نفي الملك او على نفي اللزوم فاذا اثبتنا انه لا اباحة في المعاطاة
بل هو لحقيقة الملك فلا يمكن الحمل على نفي اللزوم ليلزم التخصيص في ادلة اللزوم في الملك اما لو حمل على نفي الملك راسا لزم التعارض
بينه وبين ما دل على الملك فيلزم تصرف اخر في احد الطرفين او طرح احدهما ولا ريب ان الحمل على نفي اللزوم اولى وهذا هو المتعين اذ
هذا الحمل ليس بعيدا من الخبر لما سبق في السؤال الذي ليس فيه نشا اخذ وانما شار كل بيه قال لا باس انما يحلل الكلام
فلا باس بها الا بالنظر الى عدم وقوع ما يلزم الاخذ في نظر المتقدمين ولذا قال انما يحلل فتأمل جيدا فان هذا الوجه لم يذكره
الاستاد تتميم فيه بل ذكر بعض التوجيهات وردها وما له الى القول بالاباحة وحمل الخبر على نفي الملك لكون الاجماع مفقودا
تاما فهي نظره وانت بالتامل في مبهمات الاجماع انعقادا ودلالة تعرف صحة ما حققنا ثم ان في كلامهم على نفي اللزوم
فان الحاق الاباحة على الملك المتزلزل في غاية البعد لكان القول بالاباحة المطلقة بلا دليل ومع ذلك لا يلتزمون بشيء من لوازم
الاباحة بل يرتبون جميع اثار الملك وغيره ذلك من الاذن والامارات المعينة لذلك كثير في الغاية فلا يستحيل شيء في اصله

هذا ما تيسر من الكلام في القول بالملك وقد ظهر لك في البين ادلة عدة من الاقوال اولها القول بالملك اللازم وكان دليله عمومات الملك وعموم
كون الاصل في الملك اللزوم وقد عرفت نسبته الى المفيد قده وحكى اختياره عن المحقق الاردبيلي قده وبعض المحدثين ولعل صاحب الحدائق ايضا وسائر
غيرهم ايضا ثانيها القول بالملك المتزلزل الذي اختاره المحقق الثاني وحمل كلمات القوم عليه وافتاه كثير ممن تاخر عنه ودليله ما سبق
في اثبات الملك والخروج عن اصالة اللزوم هو الاجماع لو تم والخبر السابق بناء على ما هو الحق من تجري به ثالثها القول بالفساد المنسوب الى العلامة قده
ولعل دليله هذا الخبر الدال على عدم المحللية بغير كلام ورابعها القول بالملك بان في لفظ كان ولعل دليله ايضا هذا الخبر او غيره الذي نظم من
اعتبار الكلام في التحليل وصحة التمليك ولم يعتبر الانشاء ام ظاهر شمول عمومات الملك والبيع الا انه استظهر قيام الاجماع على الاباحة
ولم يعتن بالتوجيهات والمبعدات المذكورة لو كان عنده الحق القول بالاباحة وذلك القول يحتمل وجوها الاول القول
بالاباحة الشرعية ومن محض اباحة التصرف في ذات العين على ملك البيع بحيث لا يجوز معها التلف في العين ونقلها وغيرهما مما هو اثر
للملك مثل العارية مثلا الثاني القول بالاباحة المالكية بمعنى اباحة المالك جميع التصرفات في ماله حتى الاتلاف وغيره كذلك
الثالث القول بالاباحة الضمنية بمعنى ان قصد التمليك متضمن للاباحة جميع ما يترتب على الملك ولو لم يحصل الملك والدليل
لاصل الاباحة مع عدم قصد المتعاطيين الا التمليك هو الاجماع لا غير لكن الاباحة شرعية بمعنى ان الشارع حكم في ما اذا قصد
التمليك بالاباحة وجعل محض التعاطي سببا للاباحة مثل سائر الاسباب الشرعية المحللة للاشياء او حرمتها مثلا ونحوه نحو ان
هذا المعنى خال عن شوائب الدليل اسبابا يخالف لجميع القواعد ولم يعلم من الشرع كون التعاطي الشخصي بالبيع اذ قصد التمليك سببا
لحكم الشارع بعدم وقوع ما قصد بل يكون سببا للاباحة الشارع العوضين كالاكل المارة مثلا بل بحصول الاباحة لم يعلم من جهة نعم ما لم يلتزم
بانها وبل يترتب اثار الملك واما الاباحة الضمنية بان يقال انهما قصدا التمليك الذي يتضمن للاباحة جميع التصرفات لكن حكم
الشارع بعدم احد جزئي المطلوب بمعنى الملك لا لتزم وقوعه باللفظ وبقي الاخر اي الاباحة فهو ايضا ليس تاما بل المعلوم عند
حيث ان ترتب اباحة التصرفات على التمليك ليس ترتبا قصديا من التمليك ولا مقصودا ضمنا بل الا وجود له بعد الا الاباحة بمعنى انها
مع الملك مع اباحة جميع التصرفات مما ليس يلزم الملك بل ان التصرفات لا تحرم في ملك نفسه ليحتاج الى اباحة احد بل
من اثار الملك لو يكفي لتصحيح الاباحة المالكية بعد الحكم بعدم وقوع ما قصد من التمليك لا شرط له فيحكم بحصول الاباحة ضمن الملك

بمعنى ان اباحة جميع التصرفات حتى المتوقفة على الملك بان يتسلط على ماله بحيث لو اراد تمليكه من نفسه كان له ذلك او اتلافه او غير ذلك
وهذا المعنى ان لم يكن لفظ في البين يدل عليه الا انه قد ثبت بشهادة الحال فان حال المتعاطيين يشهد باباحته وتسليط كل منهما
تسليطا تاما بحيث يجعله كنفسه في جميع التصرفات والتقلبات وهذا هو معنى الاباحة المالكية اذ ليس المقصود التعاطي الا
من الاسباب الموجبة لحكم الشرع باباحة حال المتعاطيين ولو لم يعلم رضى كل منهما بعد فانه حتى يكون اباحة شرعية بل الاباحة المالكية
المستفيدة بشهادة حال المتعاطيين كما ان الاذن بشاهد الحال كالاذن الصريح في غير هذا المقام كالاكل وغيره في غاية الجواز
بل هو المتعين لانه يحكم عليه لو كشف الاذن معه الحكم بالاباحة بقيام الاجماع عليها ونفي الملك كما هو الاقوى عنده الاستاد سلمه الله
وكيف كان فلا دليل على تخصيص العمومات المقتضية لافادة المعاطاة الملك بل اللزوم بل ليس فيها الا ما يحكى من ظهور الاجماع
فالدليل على الاباحة المالكية هو شاهد الحال حيث ان حال من كان في مقام تمليك ماله يشهد باذنه المطلق في جميع التصرفات له لو لم يحصل
تمليكه كما اشار اليه العلامة قده في شرحها ومن هذا يعلم انه الجاري في اباحة التصرفات [illegible] تمام الكلام في الاقوال الاربعة
فتظهر في مقامات كثيرة فمنها النماء فانه على القول بالملك تابع للعين واما على الاباحة الشرعية فلا [illegible] على الاباحة
لو المعاطاة سببا لاباحة [illegible] في التصرف في العين [illegible] على المالك العين الذي [illegible] واما على الاباحة
المالكية فالحق كما هو المحكي عن القائلين بالاباحة تبعيته للعين لجريان دليل اباحة العين في اباحة ما يتبعها من نمائه اذ هو
كالتمليك اذ الحال يشهد باباحة جميع ما يحصل من ذلك العين حيث ان حال رضاه بالملك شاهد لرضاه بجميع الاثار المترتبة عليه
ولو لم يحصل الملك لمانع شرعي وكشف رضاه هو المناط الموجب للحكم بالاباحة كالملك ومنها ان تلف احد العوضين يوجب
لزوم الاخر على القول بالملك لامتناع التراد بخلاف الاباحة فان تلف احدهما لا يوجب بطلان الاباحة في الاخر فيبقى على اباحته كما كان
فيجوز الرجوع فيه وهذا وان كان مقتضى القاعدة الا ان الظاهر قيام الاجماع على كون تلف احد العوضين ملزما للاخر على القول بالاباحة
ومنها تعلق الاخماس والزكوات على القول بالملك دون الاباحة ويمكن ان يفرق بين الخمس والزكاة بان يقال يتعلق الخمس
على القول بالاباحة المالكية بدعوى صدق الربح على ما ابيح بهذه الاباحة بحيث كانه ملك في الاثار لكن الزكاة فيشكل الامر فيها
[illegible] الملك في متعلقها ولا باس بالقول بالتعلق بالمالك الاصلي وجواز اخراج من ابيح له بعموم الاذن المالكي في التصرفات ثم

ومنها العتق حيث ان مقتضى انه لا عتق الا في ملك جواز عتق المأخوذ بالمعاطاة لو كان رقاً وعدمه على القول بالاباحة ولكن
الحق هنا التفصيل بين الاباحة الشرعية فلا يجوز وبين الاباحة المالكية فيجوز بناءً على الجواز في مسألة اعتق عبدك عني وعتق
عبدي عنك فان تلك الاباحة اباحة من المالك لجميع التصرفات حتى الموقوفة على الملك ولو لاجل دخوله في الملك آناً ما قبل العتق وبالجملة
كانت الحال فيه كالحال فيما اطلق بقوله اعتق عبدي عنك ولو شهد بذلك شهادة الحال ومنها الارث فان مقتضى الملك توريث المأخوذ
بالمعاطاة بخلاف الاباحة اذ لا معنى لتوريث مال الغير جزماً نعم يتوجه هنا التوجيه الذي مر في العتق من استفادة الاذن
الاذن من شهادة الحال بالنسبة الى التابع وما يحصل من الوضعين فيكون شبيهاً بالنسبة الى المتعاطيين انفسهما من عموم المقام
ابداً من الوارث وغيرهم فهو كالملك ما لم يرجع فيه على الدوام ومنها تعلق النفقات والنذور والاستطاعة للحج ونحوها على
القول بالملك دون الاباحة لكن لا فرق هنا ايضاً عدم الفرق على القول بالاباحة الا المالكية لان من اطلق الاذن بجميع التصرفات
بل يمكن التعلق على القول بالاباحة الشرعية ايضاً لعدم اشتراط الغنى والتمكن بخصوص الملك في المذكورات بل الشرط هو التمكن وهو يحصل بالاباحة
شرعاً او من المالك بحيث يجوز له الاتلاف والانفاق ومنها كون تصرف احد الطرفين بالتصرف الناقل ونحوه موجباً لعدم جواز
الرجوع في الاخر والحال فيه كالتلف وقد مر تفصيل الكلام فيه في اوائل الباب ومنها البيع فانه لا بيع الا في ملك فيصح بيع المأخوذ
بالمعاطاة على القول بالملك لكن على القول بالاباحة الشرعية لو بيع على الغير بان باعه المالك عنه عن نفسه دون عن المبيع فانه فضولي جزماً
قطعاً فان باعه عن نفسه فيبتني الكلام على انه لو باع احد مال الغير فهل يبطل رأساً ومنها جواز له او يصير كالفضولي فيتوقف
على الاجازة اما على الاباحة المالكية فالحق انه صحيح وليس كالفضولي حتى يتوقف على الاجازة لما عرفت من حصول البيع للاجازة
المتقدمة التي ذكرنا انها تستفاد من شاهد الحال على الاطلاق ولكن الثمن على ذلك يصير ملكاً للمالك الاصلي وهل للبايع التصرف
فيه كاصل المبيع الظاهر نعم لاستفادة الاذن من شاهد الحال هنا ايضاً نعم الفرق بينه وبين الملك انه لا [illegible] للمالك السابق الرجوع
ما دام العين على الملك وفيه على الاباحة له الرجوع في الثمن كالعين ومنها جواز الرجوع في النماء بعد الرجوع
في العين على القول بالاباحة المالكية لكون النماء كالعين في الاباحة بخلاف الملك فان النماء الحادث في ملكه لا لغيره ولو زال الملك
عن الاصل ايضاً لزوال الملك وبالجملة الفرق بين الاباحة الشرعية والملك يظهر في كثير من الموارد بخلاف الاباحة المالكية ولكن
ما يرى من الثمرات انهم على القول بالملك يقولون القول بالملك ولا [illegible] الاباحة المالكية اما الاباحة الشرعية فالاختلاف فيها [illegible]

ومنها

ومنها اعتبار شروط البيع في صحتها وعدمه ومر التحقيق في الثمرات فهل يعتبر شروطه كلها مطلقاً او لا يعتبر مطلقاً او التفصيل بين
القول بالملك فيشترط والقول بالاباحة فلا يشترط او التفصيل بين الشروط فيعتبر ما ثبت شرطيته للبيع بالنص دون ما ثبت
بالاجماع وجوه الاظهر على القول بالاباحة المالكية عدم اشتراط شيء من المعتبرات في البيع لتسلط الناس على اموالهم فيجوز لكل
شاء ان من غير اعتبار شيء الا لعدم التسلط لو تمسك في جواز تلك الاباحة وانها موجبة [illegible] الا كما استفاده
بل وكذلك لو تمسك بالسيرة لها ايضاً حيث ان المتيقن من جريانها سيرة على المعاطاة بين الناس من دون اعتبار شيء من شروط البيع لو تمسك
في جريانها في شيء يؤخذ بالقدر المتيقن نعم لو كان الدليل عليها الاجماع لا بد من اعتبار شروط البيع حيث ان القدر المتيقن من محل
كلمات المجمعين هو ما اجتمع فيه شروط البيع غير الصيغة كما يؤيده كون النزاع في اعتبار الصيغة في البيع فان ظاهره ان الكلام
في البيع الذي لم يخل الا عن غير الصيغة هذا لكن لا يخفى انه لا معنى للتمسك بالاجماع لافادة المعاطاة الاباحة المالكية حيث
استفادة الاباحة المالكية لا بد ان يكون من المالك واما الاجماع فهو يثبت حكم الشرع بالاباحة فمن تمسك بالاجماع
لا بد ان يكون مراده الاباحة الشرعية هذا ثم ان وجه الحكم باعتبار شروط البيع فيها مطلقاً سواء قلنا بافادتها الاباحة
الشرعية او الملك انها بيع عرفاً سواء قلنا بامضاء الشارع ما قصداه من التمليك او لم يمض الا الاباحة بمعنى انه جعل
البيع العرفي المقصود به التمليك عند المتعاطيين سبباً للاباحة وكيف كان فمورد حكم الشارع بتحقق التمليك او الاباحة هو ما كان
بيعاً عند العرف وفي معتقد المتعاطيين كما ان مورد نزاع العلماء كذلك اذ بحثهم في البيع اذا فقدت الصيغة فلا بد من كل شرط
ثبت للبيع انه شرط له حيث ان العرف هو المناط في تشخيص الموضوعات فاذا عد العرف المعاطاة بيعاً وحكم الشارع للبيع
بشرائط فيثبت لها لا محالة فيقال ان هذا بيع وكل بيع شرطه كذا وكذا او وجه الحكم بعدم اعتبارها مطلقاً دعوى ظهور البيع
عند الشارع والمتشرعة فيما حكم فيه باللزوم وثبت فيه الخيار ونحوه فالشروط المعتبرة عند الشارع للبيع انما هي لما هو البيع عنده
وينصرف اليه اطلاق لفظ البيع فلا يعتبر في المعاطاة شروط البيع لانها على القول بالاباحة ليست بيعاً واطلاق البيع عليها في بعض
المقامات لم تثبت في الشرع فهو جار على معتقد العرف في اطلاق البيع عليها وعلى القول بالملك فلان تنصرف اطلاقات البيع الى اللازم
وهو الحاصل بالعقد الموجب لثبوت الخيار كما في قولهم ان الاصل في البيع اللزوم والخيار ونحو هذا ووجه التفصيل بين القول بالاباحة [illegible]

وبين القول بالملك فيعتبر ما سبق فيه وجه نفي الاعتبار على القول بالاباحة الشرعية من ان ما قصده من التمليك والبيع اذا لم يمضه الشارع
بل حكم بغير ما قصده وعدم البيع وحكم بحكم اخر ثم جعل شروطا للبيع لا بد ان تختص الشروط بما هو البيع في الحقيقة ولا ينظر الى اطلاق عليها
البيع في العرف اشتباها بل يرتدع العرف عن تسميتها واجراء الاحكام عليها بعد الاطلاع على نفي الشارع التمليك وفيه ان هذا حسن
ووجه اعتبارها على القول بالملك ما سبق في بيان اعتبارها مطلقا من حيث انها على هذا بيع عرفا وحقيقة وكل حكم ثبت للبيع يثبت لجميع
افراده ويمنع انصراف البيع الى ما هو اللازم اعني البيع العقدي لكن يشكل بمنع الانصراف ولو سلم العموم في ادلة اعتبار الشروط
فتخصص بما دل على ان البيع يخرج غير ما اجتمع فيه الشروط فمع ذلك يمكن تخصيص ادلة اعتبار الشروط في مطلق البيع بالسيرة
الجارية على عدم اعتبار شيء من الشروط في البيع المعاطاتي فيكون مخصصا للمخصص الا ان يدعى العموم في ادلة الشروط ويمنع الانصراف
ولا يمنع بتلك السيرة الجارية في المعاطاة حملا على المسامحة لاهل العرف في احراز الشروط. وتعيين العوضين كسيرتهم على بيع
الصبيان فانها لا تقصر عن هذه السيرة في المعاطاة كما لا يخفى فلا ان اخذ تلك السيرة في المعاطاة فليصحح معاملة الصبيان
وان منع من عموم وذلك لان معاملة المكلفين مع معاملة الصبيان في ثبوت السيرة على نحو واحد ولم نحصل الذي
يقوى في النفس اعتبار الشروط على القول بالملك ولا محالة من الاحتياط واما التفصيل الذي احتمله شيخنا العلامة بل قواه من الفرق
بين الشروط الثابتة من النص فيعتبر وبين ما ثبت من الاجماع فلا نظرا الى منع الانصراف في النص ودعوى ظهور البيع في النص
في كل ما هو بيع عرفا ولو لم يمضه الشارع الا بالاباحة بخلاف كلمات المجمعين على اعتبار شرط في البيع فانها منصرفة الى البيع اللازم
فالظاهر انه ضعيف حيث لم يثبت الفرق في الانصراف وعدمه بين ما ورد في النص وما في كلمات العلماء خصوصا مع الكشف
عن النص وعن مذهب الامام فالظاهر قوة التفصيل السابق هذا هو الحال في اعتبار شروط البيع في المعاطاة اما الكلام في احكام البيع فاما
جريان الخيارات فلا ينبغي الاشكال في عدم الجريان بناء على الاباحة المالكية وذلك لان مبنى تلك الاباحة على فساد البيع والتمليك
فلا يلحقها شيء من احكام البيع المختصة به وانما تستفيد اباحة التصرفات من شهادة حال المتعاطيين كما لو صرحا لفظا بانه
من غير قصد الى التمليك وانتفى التمليك اصلا واما على القول بالملك فظاهر ثبوت الخيارات في مطلق البيع تقتضي عمومها بالنسبة اليها

اذ هي من افراد البيع عرفا والاحكام ثابتة لعنوان البيع لكن يشكل الجريان من وجوه الاول دعوى انصراف البيع في ادلة الاحكام
الى البيع العقدي المبني على اللزوم فلا تثبت الاحكام لما لم يكن الاصل فيه اللزوم اعني المعاطاة الثاني عدم الفائدة في ثبوت
الخيار فيما بني على الجواز كما في الهبة حيث ان فائدة الخيار جواز الرجوع وهذا موجود فيه من دون الخيار فجعله لغو
الثالث ان ادلة الخيار مخصصة لعموم ما ثبت فيه الخيار مثل قاعدة الضرر المخصص لدليل اللزوم وحكمه او حيث لا لزوم فلا ضرر
ينفى بجريان الخيار والحكم بنفي الضرر هنا لكن الانصاف انه لا ترفع اليد عن عموم ثبوت الخيارات ودعوى الانصراف
ممنوعة كما مر سابقا واما الفائدة في ثبوت فليس يلزم وجودها في جميع الافراد بل تكفي الفائدة فيما اذا حكم باللزوم
بسبب بعض التصرفات او تلف احد الطرفين فقبل اللزوم جاز الرجوع من حيث المعاطاة وكونه ملكا متزلزلا بالفعل وبعد اللزوم
بتلك الاسباب يجوز الرجوع بسبب الخيار كما ان التعاطي والمعاطاة عليه من اثرات وجوده فيثبت الفرق بين
غاية الامر ان ليس الخيار ثابتا نافعا الا حين اللزوم وذلك لا يمنع ولا نسلم انه لا بد في ثبوت الخيار ان الاصل فيه اللزوم
بل اللازم ثبوت اللزوم لولا الخيار ولو في الجملة وفي بعض الاحوال فالخيار يستلزم لزوما لولاه كما لا يخفى وفيما ثبت
جريانها قاعدة الضرر وغيرها للتخصيص بما اذا اللزوم بعد التصرفات وكذا التلف وغيرها واما الاشكال بان الخيار ان ثبت
حين التعاطي والتمليك فلا معنى له لعدم اللزوم وان ثبت حين اللزوم فليس حال العقد فاي دليل عليه فيدفع بانه ثابت
حين التعاطي بعموم ادلة الثبوت بالبيع وفائدته تظهر حين اللزوم فلا بأس ولا اشكال واما على القول بالاباحة الشرعية
فالظاهر عدم جريان الخيار لعدم صدق البيع عليه ولا فائدة في ثبوت الخيار مع الاباحة لكن احتمل في المسالك جريانها مع ذلك القول ايضا
وما يمكن ان يقال له وجهان اولهما ان المعاطاة بيع عند العرف وجميع ما يترتب عليه بعض اثار البيع من قبل اباحة التصرفات وغيرها
ولا ينافيه ثبوت عدم ترتب بعض الاثار من الشرع فاذا عد بيعا صحيحا يجري عليه احكام البيع ومنها الخيار ثانيهما انها قائمة
الملك حين الوقوع ولم تزد على الاباحة الا انها تصير بيعا عند اللزوم وتلحقها احكام البيع ح ومنها الخيار فتكون بيعا عند

اللزوم ولو لم تكن كذلك عندهم ابتداءً لكن الوجهين ضعيفان اما الاول فلمنع البيعية وللحجة على ذلك القول بل معاوضة
فاسدة لمخالفتها لما وقع عليه القصد وانما رتب الشارع محض الاباحة فاين احكام البيع لمثل هذه وما ترى من اطلاق البيع عليها عرفاً
فمبني على ظاهر ما عندهم والا فعدم البيعية منكشف جزماً واما الثاني فلان ما قال انها تصير بيعاً فان اريد انها لم تكن بيعاً
من حين الوقوع لكن تصير بيعاً موضوعاً وتدخل في موضوع البيع فهو مما لا وجه له اذ ما لم تكن بيعاً كيف تنقلب اليه بعروض مثل اللزوم
الا ان يقال ان جزء العلة حصل عند الوقوع وعند اللزوم تمت العلة فحصل البيع كما يقال في الفضولي لكن يضعفه التصريح بنفي
البيعية بالاستقلال وحصول الاباحة كذلك عند الوقوع واما ان يراد الالحاق حكماً بمعنى انها وان كانت معاوضة مفيدة
للاباحة ابتداءً الا انها تصير كالبيع عند اللزوم في جميع الاحكام وهذا وان صح في بعض الجهات حيث انهم صرحوا بترتب
احكام البيع عند اللزوم لكن لا يبتني على عموم المنزلة بمعنى اثبات جميع احكام البيع حتى لها بل انها تثبت بعض
الاحكام بل لعلها من آثار محض اللزوم لا لخصوص البيعية بل تلك الاحكام من آثار اللزوم في كل معاملة وعقد فهذا
وجه للتفصيل بين الاحكام الخاصة للبيع والخيارات العامة حيث انها في كل معاوضة والمعاطاة وان لم تكن بيعاً لكنها من
المعاوضات وثبوتها اما من حين التعاطي والثمرة عند اللزوم او ثبوت الخيارات الثابتة حين اللزوم وهذا وجه ان سلما
كونها من المعاوضات فتدبر ثم ان جريان حكم الربا على القول بالملك لا اشكال فيه لو فرض كونها بيعاً ومعاوضة فيجري فيه الربا المحرم في
المعاوضات واما على القول بالاباحة المالكية فلا حيث انه لا معاوضة هنا بل اباحة لشخص التصرف في ماله على غير سبب
من المعاوضة في شيء بل هو مثل ما لو وقعت الاباحة من جانب واحد حيث ان هذا مقتضى تعاقد الاذنين فيما هو المال
وكذا على الاباحة الشرعية وذلك لان مبني هذا القول على بطلان ما قصداه من المعاوضة والبيع وانما حكم الشرع بترتب نفس اباحة
التصرف للطرفين فلا يتصور صدق المعاوضة عند العرف وان الربا في المعاوضة الفاسدة وان يترتب جريان حكم الربا على ما ليست
معاوضة هنا لان حرمة الربا اما ان تكون تكليفية بمعنى تحقق العقد الربوي وحصول النقل والانتقال غاية الامر ترتب الاثم
عليه او حرمة تشريعية موجبة لبطلان المعاوضة وبعد بطلان المعاوضة مع قطع النظر عن الربا فلا معاوضة حتى يحرم بها الربا فتدبر جيداً

ولا

ولنشر الى امور يتوقف ذكرها في المقام فالاول وان لم يتحقق موضوع المعاطاة الا من جهة التعاطي لا اشكال في تحققها بالتعاطي فعلاً من الطرفين وهو
القدر المتيقن في موردها وانما يقع الاشكال في موارد منها ما اذا حصل الاعطاء من جانب واحد فقط او فيما كان الظاهر من جانب
فيما يحكم بعدم المعاطاة ولا ريب انها لا تتحقق الا فيما اذا حصل من الطرفين لانها بين اثنين الا ان الشأن في صدق لفظ
لفظ المعاطاة ليس موضوعاً لحكم الاجماع حتى يتبع معناه بل انما هو عنوان البيع الخالي من القول فكل ما صدق عليه البيع الفعلي
من الصيغة فهو مورد الكلام وعليه فالكلام في البيع مطلقاً ويحصل الاعطاء من جانبين او من جانب واحد فالدليل عليه القول
بحصول الملك تلك العمومات السابقة بلا اشكال واما على القول بالاباحة الشرعية فان كان دليلها الاجماع فيشكل التعميم
على المعاطاة بلفظها او فيما كان الاعطاء من الطرفين فيتوقف على مورد الاجماع الا ان يدعى على مطلق البيع الفعلي وفيه تامل
لو استدل عليها بالسيرة حيث انها لا تفاوت في المورد بين الاعطاء من طرف واحد كما لا يخفى واما على الاباحة المالكية
فثبوتها في المقام في ظرف من اعطي من اذن اهله على الاذن مع العوض جزماً فلا فرق بين حصول الاعطاء من جانبين او من
وبالجملة الاظهر جريان احكام المعاطاة على المذكور على كل من الاقوال الا انه لا دخل في موضوع الكلام ادلة فيه حكماً ومنها ما اذا
حصل الايصال اعني ايصال العوضين باي نحو كان من غير اعطاء ولو من طرف واحد مثل شرب الماء مع غيبة السقاء ووضع الفلس في مكان
المعد له او اخذ الخضروات او دخول الحمامات ووضع الثمن في المكان المعد لاخذه صاحب العوض وغير ذلك من المعاملات
ولا ريب في عدم صدق المعاطاة عليه بهذا العنوان وكذا لو جعل العنوان البيع العرفي الفعلي كما ذكر في بعض الا انه لا يخلو عن اشكال
واخذ الشيء المعطي ونحو ذلك من البيع الفعلي بلا قول ولو فعلاً مما لا ينبغي ... ولا ريب ان الفعل لان يخص الفلس في المكان المعد له تعبداً
وتلك الاقوال بحل عنوان النزاع في المعاطاة بانه فيما اذا وصل العوضان او احدهما مع رضاهما بالتصرف وهو كان من كونه كلام
في البيع ... القصر على خصوص مورد التعاطي من الطرفين وكذلك لا يجري عليه حكم المعاطاة ايضاً فلا يجري فيه القول
ولا يترتب عليه آثار المعاطاة اعني الآثار المذكورة على النزاع فلا يحكم فيه بالملك ولو قلنا به في المعاطاة ولو فرض صاحب الفلس
ان تلف قبل وصوله الى صاحبه وكذا لو تلف قبل وصوله الى الحمامي وغير ذلك الا انه يتوجه بان وضع الفلس في المكان المعد له

ايجاب وتمليك للعوض المأخوذ واعطاء الثاني لوضعه قبول والوصول على الايجاب لكن هذا التوجيه كما ترى وكيف يعقد ذلك [illegible] ولده
متى يحكم بصيرورته [illegible] بمحض الوضع في الكل المقدر ملكا للمتعاطي في عرض المأخوذ من ماله بحيث يصير الى قبل الوصول اليه من ماله
ثم اعطاء الثاني ووضعه [illegible] وساير القرائن والدلالات كما في الحمامات كما فيه لاباحة التصرف [illegible] قبل الوصول اذ كان التصرف بقصد
اعطاء العوض المعلوم من حال صاحب الاناء المقام الرضا في التصرف في ملك العوض فهو ينفع في الحكم التكليفي كما ان وصول العوض ينفع في
ارتفاع الضمان [illegible] فلا [illegible] ما ذكر بالمعاطاة لا موضوعا ولا حكما واما الحكم عليه [illegible]
واستفادة ذلك من شهادة الحال [illegible] بالمعاطاة [illegible] فاسدا الا ان [illegible] البيع من جهة [illegible]
شرط وغيره بل المعتبر [illegible] اللفظ في العقد [illegible] او الوقوع باللفظ الغير المعتبر [illegible] فالحكم من [illegible] في صيغ العقود [illegible]
العقد اذا انشأ العقد [illegible] لا يكون [illegible] البيع معاطاة [illegible] الشهيد الثاني في مقام [illegible] مع القدرة على النطق [illegible]
المعاطاة مع انه [illegible] التصريح [illegible] صاحب الجواهر [illegible] العقد [illegible] معاطاة ونسب [illegible]
في غاية [illegible] حيث ان [illegible] محض اللفظ [illegible] عقدا فاسدا [illegible] معاطاة موضوعا او حكما [illegible] في المعاطاة
فيفيد العقد الصحيح الملك واللزوم ويفيد الفاسد الملك [illegible] اللزوم [illegible] الاباحة [illegible]
اما انه [illegible] التقابض [illegible] العقد فوجود العقد الفاسد كعدمه والمعاطاة حصلت بالتقابض او
يوجه بان المناط المعتبر في صحة البيع والتمليك [illegible] التراضي [illegible] المالكين باي وجه كان [illegible] بدل اللفظ الصحيح
والعقد المعتبر عليه وهو الذي يحصل به الملك واللزوم [illegible] محض الفعل والتعاطي مع لفظ [illegible] ينكشف
بالعقد الفاسد [illegible] لا يفيد [illegible] اللزوم لكنهما في افادة البيع والملك [illegible] التمليك وهو [illegible]
الباطني [illegible] بشرط في العقد الصحيح [illegible] فاسد [illegible] اما الاول
فلانه اذا فرض بطلان العقد وعدم حصول التمليك اصلا فلا ينفع التقابض المتعقب عليه في حصول التمليك ولا الاباحة [illegible]
وذلك لان [illegible] في المعاطاة [illegible] تمليك بالفعل [illegible] التقابض المتعقب على البيع
فليس فيه تمليك [illegible] بل هو محض [illegible] الغير [illegible] باعتقاد [illegible] الانشاء [illegible]

مورد الكلام

مورد الكلام في المعاطاة وبالجملة التمليك لابد وان يكون له سبب وعقد يترتب عليه الملك والمفروض عدم تسبيبه العقد الفاسد وعدم وقوع
العقد [illegible] اذ التقابض المتعقب على العقد الفاسد ليس انشاء تمليك واعطاء المقصود للتمليك واما ايصال المال الغير باعتقاد [illegible]
لا يجعله ملكا له اذ هو نظير اعطاء مال زيد عمرو باعتقاد انه مال عمرو كما لا يخفى [illegible] ليس في الكل الا [illegible] اباحة [illegible] الغير [illegible]
يقال انه اباحة الكلية واما الاباحة الشرعية فهو وان كان يمكن قيام الدليل على حصولها بمحض العقد الفاسد والتقابض المتعقب له لكن
اين الدليل على ذلك بل [illegible] العاقد [illegible] الحكم [illegible] المقبوض بالعقد الفاسد [illegible] اجماعي [illegible]
عليه [illegible] واما التوجيه الثاني اعني كون [illegible] الرضا باي وجه [illegible] سببا لحصول الملك اولا [illegible] على القول بالملك
يكون هذا من المعاطاة [illegible] حصول الملك [illegible] في مناط المعاطاة بان يقال ان [illegible] الذي وقع [illegible] الكلام
هو حصول العوضين مع الرضا سواء كان [illegible] بالوضع في [illegible] العقد فقد عرفت انه لا يجري
فيه عموم [illegible] الدالة على الملك بالتعاطي [illegible] البيع ولا التجارة عن تراض [illegible] كما ان [illegible] الاجماع في المعاطاة [illegible]
بل السيرة غير جارية [illegible] الاثار انما هو [illegible] صحة العقد ووقوع التمليك [illegible] ادلة الملك [illegible]
كما لا يخفى على من راجع الاجماع [illegible] على عدم الملك [illegible] في المقبوض بالبيع الفاسد وليس موضوع الكلام هنا الا [illegible]
الحكم بالملك بمحض الرضا [illegible] بالعقد [illegible] الشرع [illegible] الشروط واعتبار الصحة في العقد [illegible]
بعض ما يقع في العرف [illegible] من حصول التمليك [illegible] اما على القول بالاباحة [illegible]
على [illegible] الشارع [illegible] الملك الرضا سببا للاباحة [illegible] ولا دليل [illegible] المعاطاة [illegible]
في هذا المقام واما على الاباحة المالكية فان قيل انه لا دليل عليه [illegible] العقد الفاسد [illegible]
من زعم صحة العقد ووقوع التمليك [illegible] لا يكون له الاذن في التصرف [illegible]
اصلا بل العقد ليس الا [illegible] نقل ماله الى الغير وانما التصرف فيه بعد ذلك والرضا به ليس الا من لوازم الملك ولا دخل [illegible]
فيه ابدا اذ هو يزعم انه يصير مالا للمتصرف فيتصرف في ماله [illegible] اذنه بالتصرف في مال نفسه مع العلم بانه ماله [illegible]

وأمّا على استفادة الأذن من شاهد الحال في المعاطاة فهل يشهد الحال بها رضا بالتصرّف في جميع الانتقالات أولا لا ينبغي الريب في عدمه اذ اعلم أنّ
المقصود هو الحصول على الملك العقد بحيث لو علم بعدم حصوله وفساده بسبب وبقائه على ملكه لم يكن راضيا بالتصرف فيه ان الكلام فيما اذا كان المقصود
حصول العوض بيعا وحصول عاله في جانب العوض من غير نظر الى خصوص السبب وانّما جعل العقد سببا لذلك المقصود فالذى قاله
شيخنا العلامة لا يحصل الأذن ايضا وفرق بينه وبين المعاطاة بأنّ الرضا المستكشف بشاهد الحال هنا اقوى بحيث لا يشوبه ريب
حيث انّها في مقام عطاء الاثر والتسليط في التصرف بحيث لم يعلم بفقده وغير ذلك فهي مازد ذلك منشأ التوهم انّها ليست الا
في مقام الاباحة والتسليط من غير نظر الى التمليك اصلا امّا العقد الفاسد فظاهر حال اتيانهما بالعقد زعم الصحة انّهما في مقام المكاسبة
وليس الغرض الا حصول التمليك بل اللزوم بحيث لو علم احدهما بانّه لا يحصل له الملك وله الرجوع اليه لم يعط ماله مكانا لا لغرض
هذه المعاوضة وليس في مقام الاباحة والتسليط فاذا كشف خلاف غرضهما لم يرضيا بالتصرف اصلا هذا ولا يخفى عليك انّ هذا
مناقشة في الصغرى فانّا اذا علمنا انّ الغرض ليس الا التمكّن من التصرف في العوضين والتسلط عليهما والاتيان بالعقد انّما هو لما يراه
الا الحصول ذلك المقصود بحيث لو سئل عنهما عن الرضا بالتصرف لو لم يحصل الملك او ظهر فساد العقد لقال لا بد انّه صحيح كالمعاطاة
في استفادة الأذن بل اقوى لكن لا يخفى انّ هذا لو كان فهو لا دخل له بالعقد لفاسد ولا بالمقابض بل هو لمحض الأذن كما لو اقبض عقد
ولا تقابض وعلم الأذن من صاحب الرضا في التصرف فيما له فانّه لا ينبغي الريب في جواز ذلك حينئذ ولا يخفى انّ هذا هو سبيل التوجيه
وعلى القول بالاباحة لبعض بعيد الا انّه بعيد الكلّ عن المحقق الثاني القائل بالملك بالمعاطاة وحكمه في ذلك بكونه معاطاة فراجع
الأمر الثاني في ملزمات المعاطاة فمنها تلف العوضين او احدهما امّا تلف العوضين فعلى القول بالملك معنى اللزوم انّه لا رجوع بعد
العوضين الى المثل او القيمة كما كان يرجع الى المثل او القيمة قبل التلف فانّه معنى عدم اللزوم وبقاء جواز الرجوع بعد الرجوع الى المثل او القيمة
فلا يقال انّه لا يتصور الرجوع هنا وكيف كان فهل اللزوم على مقتضى القاعدة او ثبت من الخارج بالاجماع وغيره فنقول مقتضى استصحاب
بقاء علقة الملك الاول بعد التلف جواز الرجوع لكنّه معارض باستصحاب ملكية الاول الثاني بعد التلف من جهة نعم هنا يقتضي استصحاب
جواز الرجوع الثابت قبل التلف جوازه بعده لكن يجاب عن هذا الاستصحاب تارة بانّه لم يكن ما ثبت هنا جواز الرجوع حتى يستصحب
بل الذي ثبت هو جواز التراد ولا ريب انّه بعد تلف العينين لا يبقى موضوع الاستصحاب اذ التراد ممتنع ولا ريب انّ استصحاب جوازه
موقوف على امكانه وبعد ارتفاع الموضوع لا يجرى الاستصحاب هنا وهذا الجواب يقتضي انّ الجواز الثابت في المعاطاة مختص بتراد
العينين

العينين بمعنى انّه ثبت الملك بالمعاطاة والاعلى انّ نحو لا يتحقق الفسخ الا باسترداد العين حتى في صورة عدم التلف فلو قال بعت او غير ذلك
ممّا يدلّ على الفسخ والرجوع في العقود الجائزة لم يكن ذلك رجوعا بل يختص الرجوع في المعاطاة باسترداد العين وانت خبير بانّهم اطلقوا
القول بجواز الرجوع في المعاطاة وجعلوها كسائر العقود الجائزة وحكمها كفاية رجعت وغيره فاذا كان حكم المعاطاة قبل التلف جواز الرجوع
من غير استرداد العين بل القول بمستصحب ذلك الجواز وموضوعه الرجوع الا تمّ تعلقه بالعين او مثلها او قيمتها هذا ما ذكره شيخنا الاعظم
لكنّه لا يجدي اذ من يقول باشتراط بقاء العينين في جواز الرجوع لتحقق امكان الاسترداد لا يلزمه المنع من الفسخ والرجوع قبل التلف بغير
من الاقوال الصريحة بل يقول انّ جواز الرجوع ثابت بطريق كان في صورة امكان التراد امّا اذا لم يمكن ذلك فلا يجوز الفسخ الشرط
بل لا اقل من احتمال التقييد بجواز الرجوع بامكان الاسترداد ومع احتماله لا يعلم بقاء موضوع المستصحب فلا يجري وتحقيق الكلام انّ الجواز في
المعاطاة ليس في مقدمة لا نحرز بل ثبت بانحاء ثلثة اولها جواز الرجوع او الفسخ من غير نظر الى العين بل يجد حكم المعاطاة وثانيها جواز استرداد
العين ما دامت باقية كما في الهبة وثالثها جواز استرداد العينين بحيث لو امتنع احدهما لا يجوز الاخر والمتيقن ليس الا انّه في المعاطاة
من قبيل الثالث فان ثبت فهو والّا فلا اقل من الاحتمال ومعه لا يعلم الموضوع ابتداءً حتى يعلم بقاؤه فيستصحب او بقاؤه فلا وقد يورد
يجاب عن ذلك الاستصحاب بعمومات اللزوم في الملك فانّها حاكمة على الاستصحاب فنقول على عمومها تقتضي عدم جواز الرجوع مع بقاء العينين
ايضا وغاية ما ثبت من تخصيص العمومات خروج صورة عدم تلف الكلّ عن اللزوم فيبقى غيره من صورة تلف العينين وغيره تحت اصالة اللزوم
وهذا ما ذكره شيخنا العلامة في الجواب لكنّه لا يتم على مذهبه فانّ جواز الاستدلال بالعام فيما شكّ في مراتب الحكم فيه بعد الزمان
مبنيّ على دلالة دليل الحكم على تعدد افراد الزمان بحسب الحكم ليصير عاما افراديا وبالجملة الاستدلال بآيات اوفوا بالعقود دال
على الاحكام بجميع الازمان وعلى العموم الافرادي لا بالعموم الافرادي وخرج منه الافراد المخرج ويعمل بالعام في المشكوك خروجه من الافراد الرجوع الى المشكوك
الى زيادة التخصيص المنفي باصالة العموم وحاصله عدم التخصيص الزائد لكن لا ريب انّ دلالة الدليل بالنسبة الى الزمان الا بطريق الاطلاق
ولو نظرنا الى انّه احكام متعددة بتعدد افراد الزمان فلا يحكم بالعموم في المشكوك من الزمان وهذا المحقق في محله والمحقق في الجواب
عن هذا الاستصحاب انّ الشك هنا في المقتضي ومذهب المحقق عدم الحجية فيه وامّا لو نسلم فللشك في اقتضاء المعاطاة جواز
الرجوع مطلقا او مع بقاء العين لا انّها مقتضية منه وانّ الشك في مانعية التلف حتى يستصحب لكون الشك في المانع فتدبّر

واما على القول بالاباحة المالكية فاللزوم واضح حيث ان مقتضى تسليط المالكين على الاتلاف هو عدم جواز الرجوع بعد التلف
حيث ان العين غير باقية يرجع اليها والضمان خلاف مقتضى التسليط وقاعدة اليد غير جارية لعدم كون اليد يد ضمان فمع بقاء
العين وهو واضح كان ان الامر كذلك على القول بالاباحة الشرعية حيث ان الاذن من الشارع في الاتلاف والتصرف ينفي الضمان
جزما كما في اكل المارة ونحوه واما لو تلف احد العوضين فعلى القول بالملك الكلام هو الكلام في تلفهما من الاستصحاب والجواب عنه
واما على القول بالاباحة المالكية فوجهان بل قولان حيث ان مقتضى اصالة بقاء سلطنة مالك العين الموجودة عدم اللزوم لعدم
ما يوجب انقطاع سلطنته اذ تسليطه على الاتلاف لا يوجب شيئا ما لم يتلف وسلطنة مالك العين الباقية وجواز رده
مستلزم لعدم لزوم المعاوضة اي الاباحة العوضية حيث ان الحكم باللزوم من جانب التالف والجواز من جانب الباقي تناف فلا
وقع من الاباحة بالعوض والقول بان اليد لا يكفي بينهما حتى يؤخذ بالعوض المسمى او المثل او القيمة مدفوع بان حكومة عموم
الضمان مع الاذن على قاعدة اليد انما هي في الاذن المجاني اما الاذن في مقابل العوض فالضمان باق مع عدم بقاء العوض فلو
عدم كون اليد يد ضمان بل جعل العوض شاهد على عدم الاذن ولذا غاية الامر كون الضمان بالرضا عوضا وكيف كان فلا تفكيك
فاما ان يحكم ببقاء سلطنة مالك العين الموجودة فيرجع ويرجع صاحب التالف الى المثل او القيمة او يحكم بارتفاع السلطنة فيحكم بنفي
احدهما لانه حال عدم ضمان المثل والقيمة كما قيل او رجوع الضمان بعد تعيين العوض له الضمان بالجعل عوضا فتدبر اما على الاباحة
فالظاهر انه كالاباحة المالكية بقاء لعدم تسليط الشارع على العين بلا عوض فانه ان يكون العوض متعينا في المبيع بحسب التلف
وهو المراد من اللزوم او يحكم ببقاء السلطنة فيرجع الى مثل التالف او قيمته بعد الرجوع الى العين الباقية فالوجهان جاريان
ولا يتم اللزوم هنا ايضا كما لا يخفى هذا هو الكلام في التلف الحقيقي اما الكلام في التلف الشرعي اعني نقل العينين او احدهما
فان وقع النقل بعقد لازم فلا اشكال في انه كالتلف الحقيقي حيث عدم امكان التصرف شرعا كعدمه عقلا فعلى القول بالملك
لا اشكال في اللزوم بل على القول بالاباحة ايضا فتمكن بناء على ما اظهرنا سابقا من اباحة جميع التصرفات حتى الناقلة فان الاذن
بنقل العين عن الملك بعقد لازم كالاذن في التلف مناف للضمان اذ التالف من ملك المبيع يتلف فان انما تلا مع الاذن
هذا في صورة نقل العينين وكذا في نقل احدهما حيث ان الكلام هو الكلام في تلف احدهما على القول بالملك وعلى القول بالاباحة

اما لو حصل النقل بالعقد الجائز فعلى القول بالملك يقوى اللزوم لعدم جواز رجوع المالك الاول لان جوازه انما هو للمالك الثاني وليس للمالك
الاول الزامه بالرجوع فليس له الرجوع لعدم وجوب حصول العين في يد من يرجع اليه واما على القول بالاباحة فالذي ذكره شيخنا العلامة دام ظله
التفصيل بين كون العقد الناقل معاوضة فاللزوم وذلك لكشف النقل عن سبق ملك الناقل به ولو آنا ما فيه قد خرج عن ملك الاول ودخل
ملكا للثاني وخرج عن ملكه الى غيره كالقول بالملك انه ان حصل جهة عدم رجوع الاول وعدم الزام الثاني بالرجوع ونحوها ان نقل بغير معاوضة
كالهبة الغير المعوضة فان قلنا بتوقفه على سبق ملك الناقل ولو آنا ما فهو كالمعاوضة وان لم نقل بذلك للفرق بين المعاوضة وغيرها من ان
ان اخذ العوض ودخوله في الملك لا يعقل مع عدم كون عوضه ملكا له فلا تملك عوض مال الغير بخلاف ما نحن فيه فلا يرجع المعاوضة من القول
الملك لا يحمله ما لم يكن معاوضة اذ نقل ملك المبيع بلا اخذ عوض لنفسه لا اشكال فيه بعد شمول الاباحة له فيقتضي النقل ابتداء عن مالك المبيع
لكن العقد جائز فله الرجوع الى المتهب لا الواهب فيتحقق التراد مع بقاء العين الاخرى او نقله كذلك وفي نظري ان التفصيل الغير مقبول
من المسالك هذا لكن اشكل شيخنا واتفقوا عليه بانه لو كان هناك الاصل الجواز لدليل فلا دليل على كون العقد اللازم مانعا عنه سواء
قلنا بالملك او الاباحة وسواء كان العقد بطريق المعاوضة او غيره وسواء قلنا بنقله عن ملك المبيع او عن ملك المباح له وذلك لان العين
باقية فليس التلف متحققا موضوعا واما الحاقه بالتلف حكما فالدليل عليه لم يخلف العقد اللازم فانه ما كان التلف في عدم امكان
التراد والتصرف شرعا وهنا ايضا يمكن في العقد الجائز وان لم يكن الاصل الجواز بل يتوقف على موضوع ثبوته ولم يثبت الا مع بقاء
العينين اما مع نقلهما او احدهما شك في الجواز والاصل عدمه فلا فرق فيما بين القول بالملك او الاباحة وبين كون النقل في ملك
المبيع او المباح له فلا وجه لهذا التفصيل حينئذ او فيه ان الجواز ثابت بالدلالة انما يحكم بوجود ما امكن استصحابه وقد تراه
موضوع الثبوت هو امكان تراد المتعاطيين فكلما تحقق موضوع المستصحب يحكم به وكلما ارتفع الموضوع او شك فيه فلا يجري الاستصحاب
نعم ان كون التلف الحقيقي ملزما كالنقل بالعقد اللازم لم يكن الدليل مخصص لعموم الجواز في المعاطاة حتى يقال ان تخصيص العام بما يسلم
وشك في تخصيص النقل بالعقد الجائز فالاصل عدمه كما اشار اليه شيخنا في تقريره بحاله بل انما حكمنا في صورة التلف باللزوم لعدم جريان دليل الجواز
فيه لا اصالة اللزوم في الملك بعد فاذا انقررت هذه المقدمة يتضح وجه التفصيل وان العقد الناقل لو كان جائزا غير معاوضة وقلنا
بنقل الملك عن ملك المبيع ابتداء من غير ان يدخل في ملك الواهب مثلا فهنا تحقق موضوع مقتضى الجواز وهو امكان تراد المتعاطيين
بخلاف ما لو كان معاوضة او غير معاوضة وقلنا بالتوقف على الملك فلا جرم لا يجري الاستصحاب لعدم امكان التراد المعطي بل الرجوع

ثم لو التزم احدهما بالمعاطاة بان اسقط الرجوع او تصرف في العوض الذي انتقل اليه فهل يلزم من قبله وكذا الكلام لو رجع باللفظ
او تصرف في المنتقل منه فهل يكون هذا لا ريب ان لكل منهما الرجوع في المنتقل منه اما بقوله رجعت او بالتصرف المتوقف على الملك
كما قرر في الخيارات ان التصرف في المنتقل منه فسخ ورجوع لكن القدر الثابت لهما من ذلك ما لو بقيت العينان وبعبارة اخرى ما امكن
التراد كما حكينا ذلك عن شيخنا العلامة ره في جواب استصحاب جواز الرجوع بعد تلف العينين او احدهما وحلفنا [illegible] عدم ورود
ما اورده عليه شيخنا [illegible] من انه بناء في جواز الرجوع باللفظ لا يتيقنا منه بعدم [illegible] كما في الهبة فان فيها الرجوع [illegible]
ما بقيت العين دون ما اذا تلفت واما كون التصرف في ما انتقل اليه كالالتزام بالمعاطاة لفظا او اسقاط الرجوع ملزما فمبني
على ان الرجوع الثابت في المعاطاة هل هو من الحقوق كالرجوع في الخيارات اولا فان قلنا على الاول فلا مانع ان يسقط حق الرجوع بالالتزام
القولي كقوله التزمت والفعلي كالتصرف فيما انتقل اليه واسقاط الرجوع بقوله اسقطت اما لو لم يكن من الحقوق بل كان من الاحكام في هذه
المعاطاة كجواز الرجوع في الهبة وكالجواز الثابت في الوكالة وغيرها فلا جرم لا يسقط حكم الرجوع باسقاط والتزام يقتضيه المعاطاة ولا
بتصرفه [illegible] اذ هذا الحكم لهذه المعاطاة من الشارع وليس لغيره الاسقاط والحق انه من هذا القبيل لانه بيع جائز او اباحة جائزة وجوازه
كجواز سائر المعاملات الجائزة ليس حقا قابلا للاسقاط وهو واضح ثم لو عاد العين الى البايع في العقد اللازم بتقايل او غيره او في العقد الجائز
فهل للمتعاطيين الرجوع لتحقق امكان التراد الموضوع لاستصحاب جواز الرجوع او عدمه لان المتيقن من التراد ما كان قبل خروج العين
من ملكه وبعد خروجه ينقطع ولو رجع ثانيا وجهان اجودهما الثاني وفاقا لشيخنا العلامة ره اخذا بالمتيقن هذا على القول بالملك واما على الاباحة
فالحق لان موضوع الاستصحاب على هذا القول لم يكن امكان التراد بل [illegible] انما اسقطه حكم المالك الاول لا ينقطع بالنقل الى غيره ثم لو باع العين ثالث فضولا
اي لا عن قبل المتعاطيين فهل لكل من المالك الاول والثاني اجازته على القول بالملك اولا لا اشكال في نفوذ اجازة الثاني واما اجازة الاول لنفسه
فيتوقف [illegible] شيخنا العلامة [illegible] لكونها رجوعا كما في بيع ما فيه الفسخ للمالك الاول وهو الحق فتكون اجازته رجوعا وامضاء للبيع الفضولي
ولا بد من الملك في هذا الفضولي لانه لتوقف امضاء البيع الفضولي على الملك كالبيع نفسه ابتداء او قد يشكل في ذلك بان من شرائط نفوذ اجازة
الفضولي وجود شرائط البيع في المجيز حين وقوع العقد الى حين الاجازة ومنها كونه مالكا حين العقد ولا ريب ان المجيز لم يكن مالكا حين
العقد ولذا لا ينفذ اجازة بيع الفضولي فيما لم يكن مالكا له حين العقد ولو ملكه بعده ذلك حين الاجازة ويندفع بكفاية كون مالكا
لان يملك حين العقد والمالك الاول كان حين العقد ولذا ينفذ بيع الشخص ماله باعتبار [illegible] بعقد له الفسخ ويكون هذا البيع تملكا
وتمليكا فلا اشكال في [illegible] اجازة المالك الاول على كونه رجوعا وامضاء للفضولي واما على القول بالاباحة فلا اشكال في نفوذ اجازة المالك

اعني

اعني البيع لانه الخارج عن ملكه فله الاجازة في بيعه واما الاشكال في اجازة المباح له والاقوى نفوذ اجازته ايضا لان المفروض جواز جميع
تصرفاته حتى ما توقف على الملك كالبيع او نحوه فيندفع اشكال توقف الاجازة على الملك حين العقد واذا ثبت ان لكل منهما الاجازة فلكل
منهما الرد ايضا فلو اجازا فان تقدم الاول لغوا اجازة الثاني بعده كالعكس وذلك لعدم بقاء الملك للمتأخر حتى ينفذ اجازته سواء قلنا
ان الاجازة كاشفة او ناقلة ولو تقارنا في الاجازة فيتقارنا فهل يلغوان او يقع للمالك الاول لكشف اجازته عن الرجوع فلا تنفذ
للمالك الثاني او يقع العقد لواحد منهما وان كشف اجازة المالك الاول عن رجوعه فله الاجازة بعد ذلك وجوه [illegible] الاخيرة هذا
على القول بالملك اما على القول بالاباحة فالاقوى ان الحكم بالعكس وجهان وان ردا فان تقدم المالك الاول يكشف عن رجوعه عن المعاطاة
فرد الثاني لغو لكونه وان تقدم الثاني فرده ابطل العقد ورد المالك الاول بعده لا يؤثر شيئا ويحتمل كشفه عن الرجوع عن المعاطاة
ولو تقارنا في الرد فيبطل العقد لكن هل يكشف عن رجوع المالك الاول عن المعاطاة فالوجهان وان تخالفا في الرد والاجازة فان رد الاول
واجاز الثاني مقدما او مؤخرا فان قلنا بكون الاجازة كاشفة لغى الرد ويحتمل العدم لكونه رجوعا عن المعاطاة قبل تصرف الاخر وهذا اقوى لعدم
بقاء المالك الثاني من حين العقد الى حين الاجازة على صفة المالكية فتلغو اجازته وان جعلنا الاجازة ناقلة فلا شبهة انها تلغو هنا
وان رد الثاني فاجاز الاول بعده يحتمل تأثير اجازته على كونها كاشفة فتكون رجوعا عن المعاطاة وانفاذا للبيع والاقوى العدم
لان رد الثاني ابطل العقد فلا عقد حين اجازته حتى ينفذ وعلى القول بكونها ناقلة لغت لكن هل يكون ذلك رجوعا عن المعاطاة وجهان
وان تقارنا في الرد والاجازة فان كانت الاجازة كاشفة لغى الرد وان جعلناها ناقلة تعارضا وهل يكون اجازة المالك
الاول او رده رجوعا عن المعاطاة فالوجهان ثم الحكم فيما عرفت ان التصرف في العوضين ولو بقصد الالتزام ليس من الملزمات كالاتيان دال على
اسقاط الرجوع في باب الخيارات لما مر من ان جواز الرجوع هنا من الاحكام لا ينبغي الا بنفي الشارع ومنها انما كان فيما لم يكن التصرف
مغيرا اما لو تصرف بما غير العين كالطحن والخبز او فصل الثوب ففي كونه ملحقا بالتلف فيلزم او بالتصرف الغير المغير فلا وجهان
على القول بالملك من استصحاب جواز الرجوع ومن الاشكال في جريانه لان موضوع التراد المشكوك صدقه بعد التغير للتردد في
الموضوع فلا استصحاب حتى او فيقتضي الى اذا لم يجزم من التراد فرد على احد المتعاطيين اما لو نقر مالك التغيب للفصل [illegible]
او نقصته من للخلط بالرجوع فالظاهر عدم جواز الرجوع لانه من الاحكام كما مر وحكم نفي الضرر حاكم على ادلة الاحكام فالجواز
مخصوص بصورة عدم الضرر واورد عليه بالجمع دفعه اما على القول بالاباحة فعدم لزوم التسلط لا يكون على ملكها ولو تلف بعض احد
العوضين فهل هو كتلف الكل في الالزام اولا ففيه الوجهان الا ان الاشكال في جريان استصحاب جواز التراد هنا اقوى من سابقه

يا كبيكج

بسمه العزيز

لعدم امكان التراد على ما وقع المعاطاة عليه وان كان ثابتا باعتبار البعض مع ان الفرض هنا انه لا اشكال فيه ومن حكم على جواز الرجوع فالاقوى اللزوم وحكي
عن كاشف الغطاء التمسك في لزومه بعدم امكان التراد ولزوم الضرر في الجواز كما عن المحقق الثاني الحكم باللزوم للزوم التبعض والضرر
لو جاز الرجوع لكن يحكى عن بعض المسالك الجواب عن الضرر بانه انما جاء من اقدام المتعاطيين والضرر اذا اقدم عليه الشخص لا ينفى [illegible]
حكم وذلك لان الشخص مع علمه بالجواز في المعاطاة وعدم اللزوم الا بالعقد ترك العقد فكانه اقدم على جواز رجوع صاحبه [illegible]
ولو تلف بعض ما انتقل اليه من العوض وفيه ما لا يخفى فان المعاطاة من المعاملات كسائر المعاملات ومن احكامها جواز الرجوع في العين
بحكم الشرع وقد اخبر الشارع بان كل حكم مجعول [illegible] غير ضرري وليس حكم ضرري مجعول له فكان جواز الرجوع كسائر الاحكام مقيد
بما اذا لم يلزم ضرر فكان اللزوم فيما ثبت فيه مقيدا بعدم الضرر فاذا اقدم الشخص على المعاطاة فلم يقدم الا على اعطاء عوض مع انه عرض
مع سلامتها واين هذا من اقدامه على الضرر بل اين الضرر حتى يقدم عليه افترى ان الشخص اذا اقدم على البيع [illegible] وعلم ان من حكمه
اللزوم فهل اقدم على الضرر لو كان هناك غبن وكيف لا يلزم على البيع حتى يقال انه بعد علمه ان البيع لازم فما اقدم على كل ضرر يحكى فيه قبل اللزوم
ومنها مثل ما لو حكم بلزوم الوضوء على من يتضرر منه في السفر من طريق شديد البرودة مع امكان السفر من طريق لا برودة فيه [illegible]
ومثل هذا في البرودة الحكم باللزوم هنا لتبعض الصفقة كما هو المحكي عن بعض بان ذكر اللزوم [illegible] او جه عدم امكان التراد ولزوم
الضرر ولزوم تبعض الصفقة ولا يخفى ان تبعض ملك المالك ليس سببا للزوم بل هو متحقق لعدم امكان التراد ولزوم الضرر وليس شيئا
مستقلا فان اريد هذا المعنى فهو لا يكون وجها مستقلا وان اريد تبعض الصفقة المذكور في الخيارات فلا مناسبة لهذا المقام
فانه عدم سلامة بعض ما وقع العقد لكونه مما لا يقع عليه البيع او غيره لكن مثل بيع شاة وخنزير مثلا وليس في الرجوع عقد ولا غيره
لم يسلم بعض ما يقابل [illegible] لو جاز الرجوع للزوم عدم [illegible] بعض ملك المالك الاول له والرجوع ليس من العقود مع ان تبعض الصفقة
في محل لا يمنع [illegible] ما لزم فيه بل انما يجوزه [illegible] وهنا قد حكم [illegible] جواز الرجوع للمتبعض فلو وقع له في المقام
نعم التبعض ان تعقب ملكه [illegible] لعدم [illegible] جواز الرجوع المتبعض مع امكان رد العين المشكوك بعد النقص والتغير كما لا يخفى
ومنها وجه ثالث احتمله في المسالك بل قواه وهو ان يحكم باللزوم في مقابل التالف من العوض ويرجع الى مقابل ما بقي من العين
بالرجوع الى العين وذلك لان المانع من الرجوع والحكم بجوازه هو لزوم الضرر ولا ريب انه لا يلزم فيما لو حكم بعدم جواز الرجوع في مقابل
التالف فان العوضات تقسط بالقدر [illegible] فكانه وقع هنا معاملتان بالنسبة الى التالف وبالنسبة الى الباقي فلكل منهما حكمه وحكم التالف اللزوم
وحكم الباقي جواز الرجوع فلزوم الضرر في البعض لا يرفع الجواز من الكل واما قوله ان التراد لا يمكن لعدم امكان رد العين على ما [illegible]

ان التراد

يا كبيكج

بسمه العزيز

ان التراد لم يقع في خبر او دليل لفظي عنوانا للحكم حتى يتقيد به [illegible] بل انما هو اجماع ثبت من الحكم بجواز الرجوع في المعاطاة اجماعا على الاجمال
والتراد كما هو بالنسبة الى الكل يحكم بجواز الرجوع فيه اعني البعض محقق وبالجملة الظاهر [illegible] جواز الرجوع وهو ثابت للكل بالمعاطاة اجماعا
واما الشك في مانعية لزوم الضرر في البعض من الرجوع في البعض الذي لا ضرر فيه وهو مع ثبوت عدم مانعية يكفي الشك في مانعية كما لا يخفى
ولعل هذا الوجه هو الاوجه في المقام ولا يتوهم ان هذا يجري في [illegible] بالقصر فان الفرض هناك في الرجوع بالنسبة الى التام [illegible]
فان من تصرف فيه بالقصر لا يجوز له الرجوع [illegible] لزوم الضرر عليه بالرجوع [illegible] انه يقال ان دفع الضرر
ليس [illegible] في منع جواز الرجوع بل يمكن تداركه باخذ ارش النقصان لكنه مدفوع بان [illegible] بالنسبة الى الكل لا الجزء ولا النقص
والحكم بالارش [illegible] بالنسبة الى النقصان [illegible] ان حكم المعاطاة اما الرجوع في العين [illegible] او الالتزام على الاطلاق فكلما منع مانع
من الرجوع بالنسبة الى الكل او البعض ليس الا الالتزام وليس هنا شق ثالث اعني الرجوع الى العين مع [illegible] عوض النقص [illegible]
كما ترى في تلف الكل والبعض وكذا في تلف الجزء الذي هو [illegible] اعني النقص [illegible] رجوع من تصرف بالنقص [illegible]
باعطاء الكامل [illegible] كما انه لا اشكال في رجوع من تصرف في العين [illegible] الى الاشكال
في رجوع من [illegible] بيده بلا تغير [illegible] فيه بما زاده [illegible] والحكم باللزوم [illegible] تغير [illegible]
او ساواه لان الثابت من جواز الرجوع بالاجماع ليس الا [illegible] عدم تغير [illegible] الشك في بقاء الموضوع
فلا [illegible] الاجماع [illegible] في الشك في المقتضي ومن هنا يتقدم الاشكال في الرجوع فيما لو تصرف [illegible]
[illegible] مثل سكنى الدار وركوب الدابة وسائر التصرفات مع بقاء العين بلا تغير في الجزء والصفة ومن العجب حكم كاشف الغطاء
في مثل الركوب باللزوم من غير اشكال وحكم الشهيد الثاني بالجواز من غير اشكال [illegible] في [illegible] قبل القبض [illegible]
في جواز الرجوع فيما لو وهب [illegible] مع انه ليس بتصرف ولو [illegible] انه تصرف فليس [illegible] من الركوب وسائر التصرفات
ولكن [illegible] التعجب [illegible] المطابقة [illegible] ان حكم كاشف الغطاء [illegible] من القول بالملك فان الاظهر [illegible] ذلك القول
اللزوم لما ذكرنا من ان القدر الثابت من الجواز في المعاطاة بالاجماع [illegible] اللزوم في الملك [illegible] بقاء العين من غير تصرف [illegible]
فليس [illegible] بعد التصرف للشك في المقتضي واما قوله ان امكان التراد [illegible] وجواز الرجوع [illegible] مدفوع بما اشرنا اليه

من ان الترداد ليس معروفاً في الاخبار ولا وقع الاجماع على نفي اللفظ حتى يتمسك بنفي الترداد الا ان يقال ان الاجماع واقع على جواز الرجوع
ما دامت العينان باقية وامكن الرجوع اليها وليس ببعيد ولو امتزجت العينان او احديهما فهل يكون ذلك من الملزمات على القولين
او لا على القولين او التفصيل بين القول بالملك فنعم وعلى القول بالاباحة فلا او وجوه او التفصيل بين المزج بالاعلى فنعم والمزج بغيره
فوجهان على القولين وجوه او اقوال المحكي عن الشهيد الثاني في المسالك التفصيل بين المزج بالاعلى وغيره فقال في الاول باللزوم ولعله
لان الرجوع مستلزم للشركة بحسب مقدار العين كما هو مستلزم للضرر بصاحب الاعلى فلا يجوز لدفع الضرر واما دفعه بالشركة
كيفاً اعني بحسب قيمة الممتزجين فالظاهر ان العلماء لم يجوزوا ذلك في الاشتراك فهو كما في ضمن ما اذا مثل مزج الحنطتين المتفاوتين
قيمة واما في المزج بالمساوي والادنى فلا ضرر على صاحب الممتزج به والضرر في الادنى على من رجع انما هو باختياره وهذا لا يخلو عن
قوة على القولين ملكاً واباحة في الاعلى واما المساوي والادنى فقد ذكر في المسالك فيهما وجهين من عدم امكان الترداد ومن جواز البقاء
ولم يرجح شيئاً منهما والظاهر ان مراده من جواز البقاء اصالة بقاء ملك المالك المبيح فيجري على القول بالاباحة كما هو ظاهر تفريعه
على مذهبه من الاباحة ويحتمل ان يراد بقاء جواز الرجوع فينطبق على القول بالملك او الاعم منهما فيجري على القولين وكيف كان فالتفصيل
بالنسبة الى الحكم في الاعلى باللزوم وجيه اما الادنيان فيظهر الحال فيهما والمحكي عن كاشف الغطاء الحكم باللزوم مطلقاً من غير تعرض
للتفصيل بين المزج بالاعلى وغيره ولا بين القول بالملك والقول بالاباحة والظاهر تفريعه على مذهبه من القول بالملك ومن
صاحب الجواهر الحكم بالجواز مطلقاً بلا تعرض للتفصيلين كما لكاشف الغطاء والظاهر تفريعه على مختاره من الاباحة وفصل بعض الاجلة
بين القول بالملك فحكم باللزوم مستدلاً بعدم امكان الترداد واحتمال الجواز بالشركة وضعفه وبين القول بالاباحة فحكم بالجواز لان
الناس مسلطون على اموالهم وهذا التفصيل بعد اخراج المزج بالاعلى متين وان كان يتوهم ورود الاشكال عليه وذلك بان
بانه ان امكن الترداد فالجواز على القولين والا فيلزم الحكم باللزوم على القولين فما وجه التفصيل لكن لا تأمل فانه يندفع
ما ذكره فان الجواز على القول بالملك موقوف على امكان الترداد وهو ان لم يمتنع على القول بالاباحة اذ انه مع ذلك يخرج عن الترداد
في الملك حيث لم يثبت الجواز واحتمال الشركة انما كان بدعوى صدق الترداد عرفاً فيتحقق موضوع الاستصحاب وهو ضعيف ممنوع وكذا
واما على القول بالاباحة فمقتضى عموم التسلط جواز الرجوع مطلقاً حتى مع صدق التلف انما خصص بخروج التلف بالاجماع وما في

شك في زيادة التخصيص والحكم بعموم التسلط منها فظهر ان الاظهر التفصيل في المسئلة والله العالم بين القولين ثم ان الفاضل في مبيع ما لو
تلف ان من جملة الملزمات لزوم الضرر في الرجوع بغير رضا لان الجواز على ما سلف من الاحكام الشرعية المختصة بغير مورد الضرر
كما في جميع الاحكام وكما في الادلة الدالة على اللزوم في كل مقام ولو تخالف المتعاطيان في اللزوم والجواز بان ادعى احدهما الاعمال لبقاء الجواز
وعدم حصول سبب اللزوم وادعى صاحب اللزوم حصول احد الملزمات فهل يقبل قول مدعي اللزوم او الجواز او التفصيل وجوه لا اشكال
في ان الاصل مع القائل بعدم اللزوم لاصالة عدم تحقق السبب الملزم فيقبل قوله مع يمينه وعلى مدعي اللزوم البينة ولا فرق بين القول
بالملك او الاباحة وهذا اذا كان المدعى حصول السبب الظاهر ولا اشكال فيه انما الاشكال فيما لو ادعى حصول سبب خفي للزوم كما عن كاشف
الغطاء انه يحكم باللزوم بدون حصول سببه فاشكال وان كان بعضهم فصل فقال بلزوم البينة على المدعي لو ادعى حصول سبب ظاهر وقبول
قوله بلا بينة لو ادعى السبب الخفي وعن صاحب الجواهر انه لا فرق في الصورتين في لزوم البينة على المدعي فانه كون السبب خفياً لا
الامن قبل المدعي لا يوجب قبول قوله بلا بينة وابطال حق منكره اعني جواز رجوعه وفيه انه لا يخفى ان قاعدة البينة على المدعي
واليمين على المنكر مخصص بخروج مواضع منها مورد كون ما يدعيه مما لا يعلم الا من قبل المدعي فانه لعدم التزامه بالبينة في مثل هذه
فلا اشكال فيه عند الفقهاء لعدم كون المدعى مما يطلع عليه غيره دائماً او غالباً فلا اشكال في حمل الطلب البينة فيه بل قبول قوله بيمينه
فيما لا يعلم الا من قبله فلا اشكال فيه واما الاشكال على كاشف الغطاء فيحتمل ان يكون ناظراً الى ما ذكره وليس ببعيد ويحتمل ان يكون
الاشكال في صورة تحقق دعوى اللزوم فيطلب ابطال السبب الخفي بعلم انه ما يلزم فيه بالبينة او لا مع قبول الفرق بين السبب
الظاهر والخفي ويحتمل ان الاشكال في قبول قول المطلق من يدعي السبب الخفي بل انما عدم الالزام بالبينة فيما يحصر السبب بالمدعي
الامن قبل المدعي فيما اذا كان للشيء سبب ظاهر وسبب خفي فانه لو ادعى حصول السبب الخفي في هذه الحال يطالب بالبينة ولا يقبل
قوله بدونها والا للزم ابطال الحقوق في الاكثر كما لا يخفى على الانصاف فان هذا هو المتعين وجهاً للاشكال ولا ينبغي ان يستشكل
بل يمنع فيه فظهر ان الاقوى لزوم البينة على مدعي اللزوم مطلقاً ثم لو تلف احدى العينين او احدهما فهل تتبعها النماء الحاصل في يد من اخذها بالمعاطاة
لا اشكال في تبعية النماءات المتصلة كسمن الشاة ولبنها في ضرعها وكثمرة الزرع ونحو ذلك على القولين الملك والاباحة وان كان مقتضى
حصول النماء في ملك الثاني في عدم الرجوع اليه تبعية العين على القول بالملك لكنه لما كان هذا لا يعد شيئاً غير العين عرفاً فالرجوع اليها رجوع اليه

واما النماءات المنفصلة فعلى القول بالملك لا رجوع اليها لانها حدثت في ملكه ومن له الرجوع لا حق له الا الرجوع في العين المنتقلة عنه ومن ذلك يظهر
وحاله كالنماءات حال الخيار واما على القول بالاباحة فلا اشكال في جواز الرجوع الى النماءات التي لم يتصرف فيها لانها حادثة في ملكه ومسلط عليه
واما ما تصرف فيه فان كان قد تلف او انتقل فلا رجوع كاصل العين لان هذا مقتضى اباحته وتسليطه على الاتلاف والتصرفات الناقلة واما ما تصرف
فيه بلا نقل ولا اتلاف فمقتضى القاعدة جواز الرجوع فيه حيث انه باق على ملكه وقد سلف ان مطلق التصرف غير ملزم في العين فكذا النماء نعم لا وجه لما ذكره
شيخنا العلامة من انه لو تصرف على القول بالاباحة فلا اشكال ان اراد التصرف في النماء الباقي الا ان يراد التصرف المتلف او الناقل فلا اشكال
ويحتمل انه في مقام الحكم بانها بعد لزوم المعاطاة في العين بتلف او نقل فهل للمعطي الرجوع الى النماء وحكمه على القول بالملك ما تقدم من عدم جواز
الرجوع وعلى القول بالاباحة فلا اشكال في النماء الباقي بعد تلف العين او التصرف الناقل فيه مثلا لانه تابع حصل في ملك المبيح واللزوم
في العين وخروجها عن ملكه بسبب تلفها وغيره لا يستلزم ذلك في النماء اذ هو باق على حاله وهذا مقتضى قاعدة سلطنة الناس مع اموالهم
او يقال بعدم الرجوع فيه ايضا بعد لزوم اصل العين لان المستفاد من اطلاق اجماعهم كما قرره على اللزوم مع التلف مع عدم التعرض لحال النماء
ليعطي بالملازم الخطاب تبعية النماء للعين في الحكم بل العرف والسيرة قاضيان بذلك حيث لا يرون تحكما في الرجوع الى النماء بعد اللزوم
وتلف العين جزما والاخير اقوى بناء على فهم التبعية واللزوم كما في فهم طهارة الخمر المنقلب خلا بنفس ما دل على طهارته
طهارته وكذا الآلات من الطبخ للعصير بعد ذهاب الثلثين وحوض البئر والدلو في النزح الى غير ذلك مما لا يحصى وبعدم حكمه حكم الاصل
بفهم العرف حكم التابع من حكم الاصل قوله ثم انا قد ذكرنا من التكلم في فروع المعاطاة واحكامها ومناسبة بتتمة ينبغي التعرض لعموم ان المعاطاة
المعنونة في باب البيع هل هي مختصة بالبيع المقابل لغير العقد كما هو مقتضى تخصيص الذكر او تشمل غيره فكل معاملة تتوقف صحتها او لزومها
بالعقد اللفظي فهل يحكم بحصول المعاطاة في الاجارة والهبة وغيرهما فيحكم بجريان التصرفات مطلقا او اباحة كل على مذهبه وجواز الرجوع ما لم
يحصل احد الملزمات الى غير ذلك ولا يخفى ان مرجع عمومات الملك وصحة المعاملات العرفية يقتضي ذلك في البيع وغيره على السواء
فعلى القول بالملك لا يتوقف الا على الموضوع عرفا بان يجري في البيع والاجارة والهبة وغيرها عرفا بالفعل المقصود به تلك المعاملة
من غير لفظ في البين وعلى القول بالاباحة فكل ما جرت فيه السيرة على الاكتفاء بالفعل لان الدليل هو دليل واحد وليس تفصيل
في البين هذا وما لم تجر فيه السيرة والعرف فالمنع فيه مقتضى عدم الدليل وعدم شمول العمومات فلا يرجع الى التفصيل الا ان يقال

وتفصيل

وتفصيل القول في هذا المجال بالنسبة الى جميع المعاملات جعل عنوان البحث انه هل يصير الفعل سببا في حصول ما قصد من المعاملة او يعتبر ان تسبب باللفظ
فان جعل العنوان معاطاة غير جار في كثير من المقامات اذ لا اعطاء حتى من طرف واحد ايضا في بعضها ولا يخفى ان اجماعهم على كون اللفظ
شرطا لصحة المعاملات والكلام في كيفية الصيغ من الماضوية وغيرها قاض بعدم كفاية الفعل اذا قصد به ما يقصد من لفظ كل معاملة في حصول
المقصود فمقتضاه كون ما يقع بالفعل مثل ما يقع بالعقود الفاسدة بل اشد حيث ان فيها اللفظ ولو فاسدا وهنا لا لفظ هنا نعم ثبت الاجماع
المنقول في البيع انه اذا وقع بالفعل ليس حكمه حكم العقد الفاسد قطعا بل يحل التصرفات وغيرها اما ملكا كما هو مقتضى العمومات العامة للبيع وغيره
او مقتضى عمومات البيع والاطلاقات من احل الله البيع وغيره انه مما لا يقع بالفعل عن البيع بحصول ما يقع بالفعل في موضوع البيع عند العرف
او اباحة لظاهر اجماعهم على نفي الملك وحصول الاباحة اما اباحة شرعية لو ثبتت بالاجماع والسيرة او اباحة مالكية بالطريق الذي وجهنا سابقا
وكيفما كان فالبيع قد خرج بالاجماع فيه عن عموم كون ما يقع بالفعل كالعقود الفاسدة وانما كان توجيها للاباحة المالكية بعد ثبوت الاجماع
على صحة التصرفات وترتب الاثار فبقي الكلام في غير البيع هل كان غير البيع من المعاملات خارجا من معقد اجماعهم على اعتبار اللفظ او لا فنقول
اما الايقاعات باسرها كالطلاق والعتاق والظهار والايلاء والابراء وغيرها فلا يكتفى فيها بالفعل بلا اشكال ولا خلاف على الظاهر لانها مسببات
متوقفة على اسباب ولم يثبت سببية غير اللفظ لها في حال لا بعموم ولا بخصوص ومع الشك الاصل الا الفسخ والرجوع في الهبة او الطلاق مثلا بناء
على كونها من المعاملات والانصاف انها من الاحكام وهذا قطع اثر سبب اقتضى الدوام في سببيته فيهما وهو من احكام المعاملات فليس بشيء
من الايقاعات اصلا واما العقود فهي على قسمين لازمة وجائزة اما العقود اللازمة فالاجارة منها فالسيرة فيها كالبيع جارية بين
الناس باكتفائهم بالفعل ومقتضاها كونها كالبيع لكن يشكل بانه ليس من العمومات في غير باب الاجارة ما يكفي في الشمول الا انه ليس في باب
الاجارة عموم واطلاق يشمل جميع ما يصدق عليه الاجارة عرفا حتى يدعى شموله على الاجارة الفعلية لان في الاسم عرفا عليه وكان في البيع
والحاصل ان الثابت لكم المعاطاة في البيع كان عموما يشمل البيع الفعلي واجماع على عدم كون البيع الفعلي كالعقود الفاسدة بل جار
وقد خرجوا به الكلي فيه وكانت سيرة وتلك الثلثة اقتضت الحكم بعدم اشتراط اللفظ في البيع ولا شك ان معقد اجماعهم في اشتراط
اللفظ في صحة العقود هو مخصوص بغيره واما ثبوت اللفظ فيه شرطا للصحة لا للزوم واما الاجارة فالعمومات فيها مفقودة والاجماع على
جريان حكم المعاطاة فيها كالبيع غير موجود بل العبارة كذلك الا في كلمات بعض المتأخرين فلم يبق الا السيرة التي في يد العوام وهم معوضون

لا تقابل اجماع العلماء على اشتراط الصيغة في العقود خصوصا اللازمة كيف والا لما تحقق على السيرة المعاطاة في زمان العلماء المقربين المطلعين على الاحكام
الشرعية المقدسة كما ان [illegible] بمكن [illegible] وهو ما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد وجها لجريان المعاطاة في الاجارة وهو انه لو امر احدا غيره
بعمل على عوض معين عمله استحق الاجرة عند العلماء ولو كانت هذه اجارة فاسدة لم يجز له العمل ولم يستحق الاجرة مع ان ظاهرهم الجواز [illegible]
وهذا يكون دليلا لو ثبت الاجماع على الجواز واستحقاق الاجرة المعينة وترتيب آثار الاجارة والقائلون بلزومها [illegible] لم يفرقوا بينه
وبين ما جرت فيه الصيغة ثم [illegible] الحكم بالجواز واستحقاق اجرة ولو كانت اجرة المثل لا يكفي في المقام اذ يرد عليه ما اورده شيخنا العلامة
من ان كون الاجارة فاسدة لا ينافي جواز العمل لثبوت الاذن به بالامر وكذا استحقاق الاجرة على العمل لانه عمل محترم لم يقع تبرعا فلا ينافي
ثبوت اجرة المثل كما لا يخفى وقد يدعى التلازم بين حكمي البيع والاجارة رواية او فتوى فتامل وقد يقرر كلامه محكيا عن ظاهر التذكرة من عدم
القول بالفصل بين البيع وغيره مطلقا وهذا احسن لو علم ان ذكرهم المعاطاة في باب البيع ليس لخصوصية فيه بل انما المقصود
تنقيح حكم ما يقع بين الناس من المعاملات والمعاوضات بالفعل والتعاطي وانما ذكروه في باب البيع لكون اغلب ما يقع [illegible]
هذا الباب في المعاملات وابتلائهم به كثيرا كما ذكروا احكام التبعيض [illegible] في البيع [illegible]
على الاطلاق في هذا الباب مع جريانها في كل [illegible] حكم [illegible] المشترك فيه دفعة ثم [illegible]
من الاحكام وهذا غير بعيد خصوصا بملاحظة ان البيع لم يقع فيه بالخصوص [illegible] دليل بل انما جرت السيرة فيه وفي غيره على
نهج واحد وكما ان البيع يتحقق عرفا بما وقع بالفعل فكذلك الاجارة وغيرها فكل ما يصح الاجارة باللفظ يصح بها بالفعل [illegible]
بل ربما يمكن [illegible] على ما [illegible] في اعتبار الصيغة في العقود على اعتبارها في اللزوم او في حصول الملك [illegible]
التصرفات [illegible] البيع وهذا في غاية القوة وان قرر شيخنا دام ظله على الانكار والاقتصار على خصوص البيع لا
هو معقد الاجماع ولم يعلم في غيره ذلك وان كان جريان السيرة على السواء وعدم الدليل في البيع غير الاجماع حتى انه استشكل في
اباحة التصرفات في الهدايا والعطايا والهبات بل منع في هبة غير المنقولات مثل العقار بلا صيغة حتى حرم التصرف
وان قال العبد [illegible] لو تصرف واتلف [illegible] الاحترام [illegible] الاذن والهبة [illegible]
السيرة المستمرة بين الناس [illegible] على اهداء الهدايا والعطايا واخذها واخذ الجوائز والصدقات
كيف وقد اهدى الى رسول الله صلى الله عليه وآله من الملوك والمارية القبطية كانت منها وهل [illegible] اجراء صيغة من رسول الملك وعطايا الائمة

وصدقات

وصدقات السلاطين حتى صدق الغانم في الركوع الى غير ذلك مما هو ضروري من ترتيب جميع آثار الملك على تلك العطايا
والتزويج منها ووطي الاماء والبيع والشراء وغير ذلك [illegible] والعجب بعد ذلك كله من شيخنا دام ظله [illegible] بعد التردد لم يجوز التصرفات
الغير المتوقفة على الملك والمنع منها بلا عقد ظاهرا [illegible] ان العقود يشترط فيها الصيغة [illegible] الكلام في القرض لمنع
الدليل غير الاجماع المختص بالبيع [illegible] في غير البيع على مقتضى القواعد من اصالة الفساد وعدم ترتب الآثار [illegible]
او غيره والانصاف ان الحكم في غاية الاشكال وان كان الاوجه ما حكي عن المحقق الثاني من الالتزام بجريان حكم المعاطاة في مثل الاجارة
والقرض والهبة ولا اشكال [illegible] ثم ان [illegible] في جريان حكم المعاطاة [illegible] في البيع والاجارة [illegible]
[illegible] في الرهن مع انه لا يمكن ما يرجع الى اللزوم [illegible]
راسا او التجويز [illegible] الحكم باللزوم [illegible] ما ذكر من توقف العقود اللازمة على اللفظ بعينه [illegible] القاعدة [illegible]
واما الوقف فالكلام المنع فيه من غير الصيغة لعدم ما يقوم من الفعل مقام اللفظ الدال عليه من الحبس والمنع [illegible]
على الغير [illegible] المراد [illegible] بالفعل [illegible] والقرائن قبل الاقباض [illegible]
وغير ذلك [illegible] وان حكي عن الشهيد تبعا للشيخ [illegible] احتمال الاكتفاء بغير اللفظ في وقف المساجد ولعله لظهور ذلك الفعل في
جعله وقفا واخراجه عن ملكه واما النكاح فلم يحتمل احد جريان المعاطاة فيه [illegible] المعاملات [illegible]
واما العقود الجائزة فمقتضى ما تقدم من توقف العقود على اللفظ عدم جريان حكم المعاطاة فيها لو وقعت بالفعل كما ذكره شيخنا [illegible]
فمع حصول مقتضى العقود في مثل الوكالة وغيرها فلا يترتب آثار ذلك العقود الثابتة له من حيث العنوان مثل الوكالة [illegible]
مثلا نعم يترتب آثار الاذن [illegible] الشامل لجميع الانواع [illegible] في الحكم بالاذن [illegible]
كما هو [illegible] على اختصاص [illegible] بخصوص اللفظ [illegible] لكن ما ذكره [illegible] فيه حيث ان القاعدة المذكورة [illegible]
اشتراط اللفظ في العقود مختصة بالعقود اللازمة ولو قلنا بانها شرط في الصحة ايضا مع انه [illegible] المنع [illegible] كون الصيغة
شرطا للزوم والعقود الجائزة لا يعتبر ذلك فيها وقد حكموا بانعقاد الوكالة بالكتابة وغيرها من الامر بالفعل وغيره فراجع تطلع

بقي هنا شيء نبه عليه شيخنا العلامة ره فلينتبه له وهو ان اصل المعاطاة يتصور على وجوه بحسب قصد المتعاطيين وان شئت فقل في اول
الباب ان الواقع بين الناس من اهل العرف لبيان الة واحد منها وهو تمليك مال بمال وهو البيع الخالي عن الصيغة او الاجارة وغيرهما كما
وهو محل النزاع على المختار خلافاً لصاحب الجواهر والمقصود هنا التعرض لاقسام المتصورة وبيان موضوعها وحكمها على فرض الوقوع
فالاول ما ذكرنا من تمليك مال بمال فالمعطي اولا هو المنشئ بفعله هذا التمليك فيكون صاحبه الآخذ له قابلاً ومتملكاً فيحصل الايجاب
والقبول بالعطاء الاول والاخذ له واعطاء الثانية اعطاء ما لزمه بالتزام التمليك الحاصل من المعطي الاول وعلى هذا تم
الايجاب والقبول وتحصل المعاطاة قبل عطاء الثاني ولذا الحكم بصحة ذلك لو حصل الاعطاء من جانب واحد والحاصل ان الاعطاء بقصد التمليك
في مقابل المال ايجاب والاخذ بمنزلة القبول وبذلك تتم المعاطاة والاعطاء الثاني كاقباض المبيع والثمن بعد اجراء الصيغة فيترتب الاحكام
الثاني ان يقصد المعطي وكذا الآخذ التمليك بازاء التمليك بان يكون التقابل بين الفعلين وهما متقومة بالتمليكين بحيث لا يتم
باعطائه وتمليكها لكن كيف يتصور التمليك بمقابلة تمليك وهو فعل غير موجود فكأنه مثل الاجارة فان الاجير يقابل بفعله المستحق
العوض باخذه من الاجرة فتمليك الثاني عوض ويمكن ان يقال ان تمليك الاول لاجل حصول التمليك من الثاني بان يكون هو غاية
لوقوع هذا الفعل منه حتى انه لو لم يقع ولم يتعقبه لما فعل الاول فالبيع موقوف عليه فيشكل اذ لا يصدق عليه تعريف البيع حيث ان البيع
تمليك ماله بمال واما تمليك مال عوضاً عن تمليك بان يقابل المال بهذا الفعل فلا يشمله هذا التعريف الا ان يقال ان البيع تمليك مال بشيء ولو فعلا او منفعة
مثلا فيدخل في البيع ثم لو اشكل في دخوله تحت البيع فاجراء حكم البيع عليه لا دليل عليه وانما ادخاله تحت واحد من انواعها [illegible] في الفقه
الثابتة بدليل خاص يحتاج الى تتبع وتدقيق وتعريف واحد منها عليه حتى يتكلم في صحته لعدم الصيغة لو لم يحصل اللفظ في هذا الباب ثم الحكم على شيء منها
فعل الحكم بالصحة لكل المعاطاة ولو بهذا العقد الخاص من التمسك لجواز عموم التجارة عن تراض فيصح ويكون معاوضة مستقلة اتفاقاً او خال
القسم في الهبة المعوضة كما جعل شيخنا العلامة اقرب من الادخال في البيع فهو اقرب لو كان تمليك الثاني في الهبة وغاية لتمليك الاول
بل هو الحكم اذ ليست الهبة المعوضة الا تمليكاً بازاء تمليك كما هو المفروض واما ما ذكره شيخنا اعتراضاً من اولوية جعل ذلك مصالحة
فهو غريب اذ ليست المصالحة من التمليك في شيء بل معناها هو التجاوز والصفح عن الشيء ولو في قبال شيء يسير وان تبعه التمليك والتعويض
في المقامات تمليك عين او منفعة فلا بعد [illegible] قصد التمليك المفروض هنا فالاولى الادخال في الهبة المعوضة او جعله معاوضة مستقلة

لكن

لسيد العزيز نجم اغشی

لكن لا يذهب عليك ان ادخاله في الهبة المعوضة بناء على كون تمليك الثاني وعطائه غاية لتمليك الاول في هبة وان جعلت معاوضة مستقلة فيعتبر
مع المعاوضة والتقابل بين الفعلين لكن لا يخفى ان هذا مما لا يعقل اذ لو اريد التقريب في المعنى بان يجعله كالمال فالكلام كذلك في العكس
فليس الحق البيع ولا المعاوضة بين الفعلين وان اريد جعل نفسه كالمال لا فرق بين التمليك فعلاً فلا يعقل المقابلة بما يتعقل انه فعل واعطاؤه ولا وجه لجعله فعل
من كل منهما نفس ذلك المال من حيث ذلك كالاحسان جزاء الاحسان وليست المعاوضة بطريق المعاملة بان يكون فعل احدهما ايجاباً والآخر
قبولا فتكون معاملة وقد يقابل الايجاب وقبوله فليس يتصور الا كون فعل احدهما داعيا لفعل الآخر فكونه معاوضة مستقلة كما ذكرنا في الهبة
في الصحيح فظهر ان قصد التمليك اما بالطريق السابقة او بطريق المعاوضة بين الهبة المعوضة الثالث ان يقصد الاباحة المجانية ولا ريب في
الاباحة المجانية والتسلط على الملك في غاية الكثرة وتجويزها شرعاً كالقرى بل ضروري ومنها العارية وغيرها من الاباحات والاذن
في الانتفاعات بلا عوض فان ملك الانتفاع المعدود في مقابل ملك المنفعة وملك العين ليس الا اباحة حيث ان وقف المساجد
والمدارس ونحوها كالوصية بملك الانتفاع دائما او في مدة معينة وغير ذلك اباحات اما لشخص خاص او لجميع المسلمين والفرق بين
ملك المنفعة وملك الانتفاع جواز الاجارة في الاول وتمليكها واخذ العوض عليها بخلاف الثاني فان مالك الانتفاع ليس له
استيفاء المنافع مثل مطالعة الكتب والمنازل الموقوفة على المسلمين او للفقراء او الزوار منه وغير ذلك نعم قد يرد النقض بالاجارة
المشروط فيها مباشرة المستاجر استيفاء المنافع فلا يمكنه الاجارة مع انه مالك للمنفعة لكنه يندفع بجواز الاجارة وشرط استيفاء
المنافع بنفسه لا لنفسه بل للمستاجر ثم في كيفية الاباحة المجانية مما لا غبار فيه خاصة بدليل خاص في كل مورد مع قطع النظر عن عموم
تسلط الناس الى غير ذلك الرابع ان يقصد الاول الاباحة بالعوض بان يملك العوض فيقبل الآخر فالثاني يملك في عوض
الاباحة كالتقريع بالماضي شيء بعد [illegible] الخامس عكس ذلك بان يملك بازاء اباحة شيء فيقبل الآخر السادس ان يقصد كل منهما
اباحة ماله في مقابل اباحة الآخر بان تقع المعاوضة بين الاباحتين لو نقل ذلك كما في التمليك في مقابل التمليك السابع
اباحة احدهما بداعي اباحة الآخر كما نظيره في التمليك والنظر في تلك المقامات اولا في موضوع ما وقع فهل يوجد اطلاق شيء
من المعاملة الخاصة المعنونة في كتب الفقهاء فنجد ذلك ينطبق على احد موضوع تلك المعاملة بالعقد اللفظي من غير لفظ ولو لم ينطبق
في موضوع شيء منها فهل يثبت دليل على الصحة والا لم [illegible] على احدهما حكما اولا وعلى الثاني فهل الحكم بصحتها وكونها معاوضة مستقلة
بعموم او اطلاق ام لا اما الكلام في قسمي التمليك فقد تقدم واما الكلام في الثالث اعني الاباحة المجانية فقد مضى [illegible] في بيان صحتها

ووقوعها كثيرة والدليل عليها متفرقة في ابواب الفقه والسيرة والاجماع بل الضرورة على اباحة التصرفات الغير المتوقفة على الملك
وعدم الضمان للاذن انما الاشكال في انه هل يصح التصرف المتوقف على الملك بالاباحة او لا مثل انه هل يجوز عتق العبد او بيع المال
او وطء الامة او غير ذلك مما لا يجوز الا في ملك بمجرد الاباحة بل هل للمالك اباحة تلك الافعال وهل يباح بتصريحه باباحة لذلك كون ان
مثل ان يقول بع مالي لنفسك او اشتر بمالي لنفسك فنقول ليس دليل للصحة بوجه اربعة احدها ما صح [illegible]
بلا ع لو وجد الدليل عليه بالخصوص فلا [illegible] فلو ثبت فيه بان هذا الكلام للصحة حيث ان الكلام في الصحة [illegible]
فانه لا ينفع وجود ما يدل بل يتمسك فيه بما كان الثانية لا دلالة لهذا الكلام اعني اباحة بيع مال الغير لنفسه على التوكيل ضمنا في نقل الملك
الى نفسه ثم بيعه مثلا او بيعه ثم نقل الثمن الى ملك نفسه واثبات ذلك يتوقف على مقدمات الاولى اثبات دلالة هذا
الكلام على التوكيل وقد حكموا بوجود الدلالة في نظائر المثال بالالتزام اقتضاء حيث ان الاباحة والقاعدة بعد تقسيم الدلالة وذكروا منها
دلالة الاقتضاء وفسروها بانه ما توقف صحة الكلام او وقوعه عليه عقلا او شرعا مثل الماء توقف عليه صحة الكلام عقلا بقوله سئل القرية
فانه يدل على ان المراد اسئل اهل القرية والا لما صح الكلام وقع لغوا لحكم العقل ومثل ما توقف عليه صحة الكلام شرعا بقوله اعتق عبدك
عني حيث ذكروا ان صحة الامر بالعتق يتوقف على التوكيل في التمليك ثم العتق اذ لا عتق الا في ملك شرعا فلو اراد عتق غير ملكه لكان
ذلك الكلام لغوا عند الشرع ولا ريب ان بيع مال الغير لنفسه مما لا يمكن شرعا اذ لا بيع الا في ملك فلو امر ببيعه لنفسه بغير
توكيل نقله الى النفسه لكان هذا الكلام لغوا فدل الكلام بدلالة الاقتضاء على التوكيل الثانية ان يكون هذه الدلالة مقصودة
وذلك لان الدلالة الغير المقصودة مثل دلالة الاشارة كما في دلالة الاية على اقل الحمل وان كانت معتبرة شرعا في اثبات الاحكام
الشرعية كما قرر في محله الا انها ليست بمعتبرة في محاورات العرف ومعاملاتهم او خصوص المعاملة وهو مما يرجع جزما بحيث لا شبهة فيه ذلك
والظاهر ان هذه المقدمة ايضا تامة حيث انه اذا لم يمكن ما زاد فلا ما لا يحكم بقصد المعنى المتوقف عليه صحة الكلام فلا يجوز التفوه
لو ادعاه لم يسمع منه جزما فثبت انها مقصودة ايضا الثالثة ان تكون هذه الدلالة معتبرة بحيث يترتب عليه الاثار عند الشرع في الاحكام
والظاهر بل المقطوع ان الدلالة الاقتضائية مما لا اشكال في اعتباره في المحاورات كالاحكام الشرعية بل كيف في استنباط الاحكام
بادون من هذا المعنى للدلالة كما مرت اليه الاشارة الرابعة ان تكون معتبرة في العقود والمعاملات فان لبعض من ان العقد
ويعتبر في المحاورات ممنوع الاعتبار في العقود وصحته لا يجاب القبول والامر الا كتفاء بمثل ذلك في مثل الوكالة فان ايجابها يقع بالفعل وبكل

لفظ يدل عليها هذا ولكن لا يخالف فساد المقدمة الاولى والثانية في المقام فانا نريد اثبات كلية تنفع في كل ما صدر مثل هذا من متكلم
بان نجعل البحث كلما كل تصرف او بيع الى النفس فيحكم بوجود تلك الدلالة وقصدها فيحكم بثبوت التوكيل في البيع والشراء فلا ريب
فان المفروض قصد المتكلم اباحة بيع مال الغير لنفس البايع من غير التفات الى التوكيل في نقله او ثمنه الى النفسه كيف والكلام فيما يقع
من كل احد ولو غير معتقد للشرع او غير ملتفت الى الحكم الشرعي بانه لا يصح بيع مال الغير لنفسه كالعوام او غير قاصد لتوكيله بذلك
في نقله الى النفسه فان اباحة البيع لعله لنفس البيع ولو قصد لنفس البايع ايضا لا دلالة له في التوكيل في نقله لم نقصد بالتلازم ووقوع
مثل ذلك كثيرا لو تحكم بالطلع على هذا الحكم الملتفت اليه لا يباح باباحة الا بالنقل الى النفسه فيقال انه قال بع لنفسك لا يمكن التوكيل
على التوكيل في البيع والنقل الى النفسه لو فرض انه في مقام الافادة ودون المفروض فلا يمكن اثبات كلية مثل هذه الدلالة اقتضاء فيما يتوقف
عليه صحة الكلام عقلا وهذا الكلام يجري في المثال المذكور اعني اعتق عبدك عني ايضا فان اثبات التوكيل فيه يحتاج الى كون المتكلم عالما
بانه لو لم يقصد التوكيل لكان كلامه لغوا مع انه كان في مقام الافادة مثلا واما تحميل الجاهل ونحوه بذلك لا دلالة له اقتضاء فيما يتوقف
صحة الكلام شرعا عليه فانه مادام لم يعلم هذا الواقع ولو متى اطلع على الحال لا ان هذا الكلام بعد الورود في الشرع انه لا عتق الا في ملك
حاز مثل سئل القرية لا ينفك التوكيل عنه فانه متكلم عمدا وكيف كان فالكلام في اباحة المتكلم التصرفات على الاطلاق بان يقصد اباحة
جميع التصرفات والتقلبات وهو غير دال على التوكيل فيها لحصول الاباحة بالاباحة ثم لا يخفى انه لو فرضت الدلالة على التوكيل ايضا
فلا يكفي مجرد ذلك بل لا بد من نقل العين الى النفسه ثم بيع او البيع ثم نقل الثمن الى النفسه ولا يخفى ان مفروض الكلام في صيرورة
البيع لنفسه مباحا بمجرد اباحة المالك لذلك بمعنى ان الكلام في اباحة بيع مال الغير لنفسه لا في بيع مال الموكل ثم نقله الى نفسه او في
نقل مال الموكل الى النفسه ثم بيعه لنفسه فظهر ان اباحة بيع مال الغير المخصوص او بالعموم بمثل اباحة جميع التصرفات مما لا يتم بها الا بعد
ثانيها الالتزام بحصول الملك الضمني انا ما قبل البيع مثلا بمعنى انه اذا اباح جميع التصرفات ومنها التصرفات المالكية كالبيع مثلا
فاذا اباع فيحكم بلا فصل انه لا بيع الا في ملك يحصل الملك الضمني انا ما وصحة البيع كما يحكم بذلك في مثل شراء من ينعتق عليه كالعمودين
ومثل الزوجية الضمنية فيما اذا باع بالفعل مثل الوطء والقبلة مثلا ومثل رجوع من له الخيار بفعل مثل بيعه وغيره ذلك والجواب ان القول
بالملك الضمني لا يصح ضمنه الا بعد ما ثبت بل هو انما قال به العمل المجمع بين الادلة حيث لولاه لم يمكن [illegible] ولا يمكن فيما لا دليل لزوم اللازم

الجمع بين دليل انعتاق العمودين على المولد قهراً وجواز ابتياعهما ومقتضى انه لا بيع الا في ملك يوجب القول بحصول الملك التقديري وكذا الكلام في الجمع
بين ما تقدم او دلالة المشهور في الكفاية بالفعل في رجوع من له الخيار وصحة بيعه وبين انه لا بيع الا في ملك تقتضي القول بحصول الملك التقديري والا
لزم الدور حيث ان صحة البيع متوقف على الملك والملك بسبب الرجوع متوقف على البيع اذ هو السبب الحاصل على الرجوع والملك ومثل ذلك
في جواز الوطي المتوقف على الزوجية وحصول الزوجية المتوقفة على الوطي اذ هو السبب لحصولها ولا ريب انّ ما نحن فيه لا دليل على حصول الملك
للبائع الغير المالك حتى يلزم القول بالملك التقديري وكذا لا دليل على صيرورة البيع لنفسه مباحاً حتى تقتضي الجمع بينه وبين لا بيع الا في ملك
القول بالملك التقديري ولا يخفى ان ما ذكرنا لا يوجب الحكم بفساد البيع بل يقع للمبيح اذ لا ريب في دخول مثل هذا التصرف في اذنه في جميع
التصرفات على طريق العموم فانه لم تصح التوكيل في النقل له لنفسه ولا حصول الملك له قهراً لكن لم يبطل وجود الاذن في بيعه سائر
تصرفاته فلا يكون الا من حيث ترتب اثر الاذن المطلق نعم لا يترتب عليه آثار التوكيل في جعله لنفسه مثلاً ثم انها لا بد من ظهور
قول المبيح الى النفس اذا ابحت لك ان تبيع لنفسك او ابحت لك جميع التصرفات حتى البيع لنفسك في كونه هبة والهبة تقع
بكل ما يدل عليها ولا يتوقف على لفظ خاص مثل وهبت وغير ذلك فقول المبيح ابحت او بع لنفسك اشتر بملكك فيقع البيع
المترتب عليه للبائع له هذا ولكن يشكل ذلك بانه لا يفهم منه الهبة والتمليك كيف والمفروض اباحة التصرفات في ماله لا التمليك
بل الكلام فيما اذا كان غافلاً عن التمليك ولم يقصده بالكلية نعم لو فهم ذلك في مقام وعلم قصده للتكلم اليه فيخرج عن محل الكلام ويدخل
فيما سلفنا من صور التمليك نعم لا يذهب عليك انه لا فرق على الظاهر بين هذا اي الغني بع مالي لنفسك وبين نظائره من انه اشتر
ومن بيع مالك لنفسك او اشتر بمالي لنفسك او اشتر بمالك لنفسي مع انه قد حكي الاتفاق على البطلان في مثل اشتر بمالي لنفسك طعاماً
فكانه موجب آخر لما ذكرنا في هذا المقام رابعها التمسك بعموم الناس مسلطون على اموالهم فيدعى اقتضائه جواز اي تصرف كان
حتى اباحة بيع ملكه لغيره فان هذه ايضاً من انحاء التصرف في ملكه وقد سلطه الشارع على انحاء من التصرفات هذا ويضعف الكلام
في المقام ان عدم البيع الا في ملك بان لا يتحقق الا بجعل الشخص ماله عوضاً لما ينتقل اليه انما هو من العقل كما ادعاه العلامة قده [illegible]
حيث ذكروا ان انتقال الملك من شخص ودخول عوضه في ملك آخر غير معقول فعلى ذلك لا معنى للتمسك بعموم التسلط
اذ لا ريب انه مسلط على كل ما امكنه واذا كان نوع من التصرف غير معقول فلا ينفع اذن الشارع وتسليطه على التصرف كيف شاء
وهذا في غاية الوضوح نعم قد يقال ان قاعدة لا بيع الا في ملك ليس مما حكم فيه العقل بشيء بل لا منعه العقل كيف وليس حقيقة البيع الا

المبادلة

المبادلة وهي متحققة بتبديل مال بآخر ولا دخل لكون المبادلين مالكين او غيرهما في ذلك نعم ولكنه شيء ثابت في تبديل الملك
ليس الا جعل هذا الشخص اضافة الملك التي هي ملحوظة له مع هذا المال بعينه للشخص الآخر بدل جعل الآخر اضافته له مع ماله
كذلك فان علقة الملك من الاعراض النسبية ومن اعتبار سلطنة الشخص على هذا المال وكيف يتصور [illegible] نزع تلك السلطنة
عن اجنبي وجعله لمن جعل مثل ذلك الملك عوضاً له فالانصاف ان تلك القاعدة عقلية بل في الحقيقة ليس البيع الا تبديل
الاضافتين والسلطنتين والا فلا معنى لتبديل المالين من حيث هما كما لا يخفى وعلى ذلك فتلك القاعدة واردة على
عموم الناس مسلطون بمعنى انه لا يبقى موضوع التسلط فانه لا معنى للتسلط على الاذن في شيء غير معقول ثم لو قلنا ان
القاعدة ثابتة من الشرع ولا يحكم بها العقل فيقع التنافي بينها وبين عموم الناس مسلطون كما في لا عتق الا في ملك الثابت في قول الشخص
اعتق عبدك عني فهل القاعدة حاكمة على عموم الناس مسلطون نظير حكومته على عدم جواز عتق مال الغير على عموم وجوب الوفاء بالنذر فيما اذا
نذر عتق عبد الغير او يقع التعارض بينهما الذي ذكره شيخنا العلامة قده هو الاول والاقوى هو الثاني في وجه انهما عامان من وجه فانّ
عموم سلطنة الناس على اموالهم يقتضي نفوذ اباحة حتى في بيع ملكه للغير لعدم المنع العقلي ولا الشرعي الا من قبل لا بيع الا في ملك وهي تقتضي عدم
مضي بيع غير المالك حتى في صورة الاذن فيتعارضان في بيع مملوك الغير لنفسه مع اباحة المالك ويتساقطان فلا بد من الرجوع الى العام فوقهما
والا فالى الاصل كما لا يخفى ثم ان تمام هذا هو الكلام على سبيل الاجمال في الاباحة المجانية وقعت بلفظ او انكشفت بفعل دال عليها واما الكلام في الاباحة
اعني اباحة شيء بعوض بان قصد المبيح اباحة تصرفات ماله في مقابل تمليك عوض فهل هو داخل في احدى المعاوضات المعروفة او لا ينبغي
توهم دخوله في الاجارة وان كان لا يقول بتحققها فيما لو اباح الحمام مدة معينة بعوض فان قصد ذلك كاباحة دخول الحمام بعوض
يشبه الاجارة المعاطاتية لكن يندفع بان المبيح لم يقصد تمليك المنفعة الذي هو محقق معنى الاجارة بل انما المفروض قصد
تمليك الانتفاع الذي يشبه العارية فهو بالعارية اشبه وان لم يمكنه لعدم معاوضة في العارية واما الدخول في الصلح فهو ايضاً
مشكل لعدم انشاء التصالح في البين فيشكل الحكم بالصحة لعدم صدق التجارة عن تراض ايضاً مع ما ترى من الاشكال في التمسك في [illegible]

من حيث الاستشكال في كون حرف الاية لبيان المستثنى وصحة كل البيع لاطلاق اسم التجارة عن تراض عرفا ولعل الاية سيقت لبيان ان الاكل لا يجوز بلا تجارة عن تراض ولكن لا يصح ذلك اطلاقا تمسك به في الحكم بالصحة كلما يكون تجارة عن تراض ولعل الشرائط افردت كما في لا صلوة الا بطهور وكيف كان فادخال مثل تلك المعاملة الا في فرد من افراد المعاملة المعروفة لا شبهة له ويشكل التمسك في تصحيحه بمثل اوفوا بالعقود لظهوره في حجر الوفاء بالعقود المتعارفة بين الناس ولم يكن في زمن نزول الاية فانا لا نريد قصر الصحة على العقود المعهودة في زمان نزول الاية كما قد توهم بل نستظهر من ذلك الانصراف في العقود المتعارفة بين الناس مع الاطلاق ولا ينفع ذلك في صحة عقد اخترعه بين اثنين كما في المراهنات والقمارات نعم لو صدق عليه التجارة عن تراض مع انصراف الاطلاق في الاية يحكم بالصحة لذلك وكيف كان فبناء على الصحة فهل يحكم بالجواز او باللزوم او الجواز او باللزوم بالنسبة الى ما ملكه المباح له او الجواز بالنسبة الى المبيع قوى شيخنا العلامة ثم الاخير ويشكل الحكم باللزوم مبنيا على ان الاصل في العقود اللزوم بان ادلة اصالة اللزوم كانت مختلفة فمثل اوفوا بالعقود قد عرفت شمول العقد مع الاشكال في تناوله العقد على غير القولي مطلقا كما عرفت في المعاطاة واما مثل المؤمنون عند شروطهم فقد عرفت الشروط الضمنية ولا يشمل المعاطاة الابتدائية مع ان مقتضى عدم حلية مال امرء الا بطيب نفسه ومقتضى تسلط الناس على اموالهم بل حال الجواز في التصرف للمبيع في حال ولعدم اللزوم من قبله وان كان مقتضى سلطنة المالك وعدم حلية مال امرء الا بطيب النفس نفي اللزوم فيما ملكه المباح لكن يمكن منع الاستصحاب للملك في المقتضى حيث لم يبق للمباح له ما يبيح له وكيف كان فالتفصيل ابعد مع ان نفي الحكم للملك ومنه يعلم حال الصورة الخامسة اعني عكس ما نحن فيه اما السادس اعني صورة اباحة في مقابل اباحة فالاشكال ايضا في تصويره بين الفعلين كما مر في التمليك بالتمليك ثم بناء على وقوعه وان لا يكون المعاطاة الواقعة بين الناس التي هي محل النزاع هذه الصورة كما ادعاه بعض الاساطين بل كان محل النزاع الواقع بين الناس ممن قصده تمليك مال بمال اعني مفاد البيع بالبديهة فالالتزام بان الادلة قطعت النظر عن الاجماعات الواقعة في المعاطاة من الاجماع على صحة التصرفات المباحة او ملكا والاجماع على جواز الرجوع والاجماع على اللزوم بالتلف لدعوى اختصاص الكل بغير هذه الصورة بل هذه الصورة غير متداولة بين الناس لكن لو اتفق يشكل ذلك وتعالى بحقيقة بهذا العنوان اعني قصد الاباحة بالاباحة فهل يحكم بالصحة واللزوم او بالصحة والجواز او البطلان وجوه ملاحظة ان الاصل في الاموال كالدماء والاعراض هو عدم جواز التصرف والاذن باي طريق شاء كما لا يجوز التسليط على العرض والدم مثلا فلا يجوز في المال الا فيما ثبت جوازه في الشرع توقفا بعدم الجواز كما ان مقتضى عدم دخوله في احد المعاملات المعنونة والتجارات العرفية هو البطلان ايضا الا ان الحق تعميم ان الناس مسلطون

على اموالهم

بالبيع دون السهم

ولا يحل مال امرء الا بطيب نفسه فيحل بطيب نفسه وغير ذلك من ادلة الاباحة التي نبينه يقتضي الصحة ويخرج الاحكام الدماء والاعراض فللناس التسلط في التسليط على ماله لا على عرضه ودمه مثلا فالاقوى هو الصحة جزما بل المعنى في الكل في الحقيقة الا كالاباحة مجانا بين ومن هنا يعلم الوجه في الحكم بالجواز نفيا لبقاء التسلط بعد تملك الاخر ايضا ويحتمل الحكم باللزوم بناء على اصالة اللزوم في كل عقد وهو ضعيف ثم مع الجواز فهل التلف ملزم ام لا الاوجه العدم اذ لا سبب له فان الاجماع انما كان في المعاطاة فيعني المثل او القيمة ولا يخفى ان مثل ذلك قد يقع في العرف خصوصا بالاجل مثل تفويض عمل بعبدا اباحة لا مقابل الرجوع عن الضيافة وخدمة السلطان او غير ذلك فلا يتوهم عدم الفائدة للتعرض بهذا الحكم كما لا يخفى مقدمة في البحث عن الفاظ العقد بعد الفراغ عن اشتراط اللفظ في العقود اللازمة اما في صحتها بناء على بطلان ما قصد من البيع في المعاطاة ووقوع الاباحة او في لزومها بناء على القول بالملك يقع الكلام في اللفظ المعتبر في العقد تارة من حيث المادة بحسب المعنى المقصود من حيث الدلالة على العنوان بالصراحة او غيرها واخرى من حيث الهيئة في كل صيغة من الايجاب والقبول من حيث الماضوية وغيرها وثالثة من حيث تركيب الطرفين ترتيبا وموالاة وغيرهما اما الكلام من حيث المادة فهو المعركة العظمى فقد اشتهر بين الفقهاء ما ادعاه ابن ادريس في الاعتبار الصراحة في لفظ العقود وقد يظهر من جامع الكلمات المسطورة في هذا المقام تفسير الصراحة على وجوه اربعة الاول ما يظهر من بعضهم بل صريح الظاهر العلامة وهو ان المراد بالصريح ما لم يكن كناية والكناية ما افاد بلازم ذلك العقد المقصود فمرجع اشتراط الصراحة الى ان لا يكون افادة المقصود بذكر اللازم وافادة الملزوم بالقرائن مثلا فيدخل في الصريح على ذلك الحقيقة المجردة والمقترنة والمجاز القريب والبعيد ولو كان الافادة بحسب القرينة ما لم يكن كناية ولم يكن الافادة بذكر اللازم الثاني ان الصريح ما كان دالا على المقصود من حيث الوضع بحسب لفظ الوضع مدعومة من القرائن اللفظية او غيرها فيخرج المجازات باسرها ويدخل الحقيقة اللفظي والمعنوي والكناية اذ ادخلت في الحقيقة وحاصل هذا الوجه ان يكون اللفظ حقيقة في المعنى المقصود ولو مع القرينة لا مشتركا مثلا الثالث انه ما دل على المقصود بالمطابقة من غير حاجة الى قرينة اصلا وحاصله ان يكون حقيقة في غير اشتراك لفظي ولا معنوي مع لا مجازا ولا كناية ولو مع القرينة بل موضوعا وضعا وحدانيا للمعنى المقصود الرابع ان يكون دلالة اللفظ بحيث يقطع منه ارادة هذا المعنى سواء كان بسبب الوضع او القرينة فلو كان حقيقة واحتمل في هذا المعنى ولو لاشتراك لفظي او معنوي بلا قرينة او كان مجازا غير منضم اليه قرينة تقطع بالمقصود او كان كناية غير جلية ولا يكون كافيا ولو صرحت وبالقرينة كفى

ثم الذي ينبغي ان يعلم اولا انه لا يبعد دعوى لزوم العلم بالمراد اعني لا بد ان يقطع بالمراد من الصيغة ولو بضميمة القرائن الخارجية بحيث لا يبقى
احتمال ارادة غيرها بدل الظاهر عليه وتقصيده من العقد فلا يلزم القطع بان المراد البيع بهذا العنوان المميز من جميع ما عداه من العنوانات
ولعل النزاع بعد الفراغ عن اشتراط ذلك في كلمات الاصحاب ايضا وكيف كان فنحن ندعي ذلك فان وجد عنوان في كلامهم فهو والا
فلنقم الدليل عليه وبعد ذلك فالذي يظهر من الاقوال او الاحتمالات في المقام ثلثة او اربعة المضايقة الكبرى وهي التي يظهر من
كلام فخر المحققين ره باعتبار الحقيقة وعدم جواز المجاز والكناية والمشترك اللفظي والمعنوي مع اشتراطهم ورود لفظ العقد في الكتاب
والسنة لهذا العنوان المقصود بحيث لا يكتفي بغيره مثل البيع فان وقع الاجارة بلفظ اجرت وكريت فلا يتعدى منهما الى
لفظ يستعمل في معناهما عرفا ولو حقيقة ولا الى لفظ يفيد هذا المعنى بقرينة وغير ذلك في العقود كلها والموسعة
الكبرى ومرجعه تجويز كل لفظ ظاهر في معناه عرفا ولو كناية او مجازا مع القرائن اللفظية او الحالية مثلا في المعاطاة حال [illegible]
المحاورات العرفية في كفاية الظهور العرفي والتي بين بين اما مضايقة صغرى مثل اعتبار الحقيقة ولو مشتركا مع القرينة
المعينة ولو حقيقة عرفية من دون ان يعتبر وروده في الشرع لذلك العنوان المقصود واما موسعة صغرى مثل الاكتفاء بالظهور العرفي
المستند الى اللفظ دون الاكتفاء بالقرائن الحالية بمعنى ان يكون اللفظ هو العمدة والمستند من حيث [illegible] لظهوره في ذلك العقد
بحيث لو جرد من القرائن غير اللفظية لكان ظاهرا في المقصود ايضا وهذا هو ما اختاره شيخنا العلامة ره ونسب الى جماعة منهم [illegible]
بكلمات متفرقة في الفقه لجماعة ممن تقدمهم والانصاف ان المسئلة مشتبهة الامر مشكلة الحل لاضطراب الكلمات فيها بحيث لا يكاد يظهر
اتفاق كلمة بين اثنين في جميع الابواب حتى ان الفقيه الواحد كلماته شتى في الابواب المختلفة كما هو الظاهر للناظر والذي ينبغي ان يجعل
ميزانا ومختارا اما المضايقة الكبرى او الموسعة الكبرى والتي تذكر غيرهما مما لا دليل عليها بوجه فلا بد من [illegible] لها من التعيين والذي
قواه شيخنا دام ظله من المضايقة الكبرى والذي يقوى في النفس مع ما اختاره شيخنا العلامة ره في المكاسب والدليل للقول بالمضايقة [illegible]
ان الاصل هو الفساد في المعاملات وحال عدم تأثيرها [illegible] والحاصل ان الاصل الفساد يقتضي الاقتصار على القدر المتيقن من معلوم
الصحة عند الكل وهو ليس الا ما ذكر ولا دليل على كفاية غيره [illegible] الدليل للموسعة
وجوه الاول العمومات والاطلاقات المجوزة للمعاملات العرفية وامضائها وترتيب الاثر الصحيح شرعا عليها مثل قوله تعالى اوفوا
بالعقود حيث اوجب الوفاء بالعقود التي يعد تشخيصها مدار الصدق العرفي والذي [illegible] اللفظ

ذكرنا

وكيف كان فيصدق العقد عرفا على كل ما وقع بلفظ ظاهر عرفي فيجب الوفاء به وكذلك عموم احل الله البيع وعموم المؤمنون عند شروطهم
وتجارة عن تراض ولا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه حيث اقتضت الآية [illegible] مطلقا وانما خرج ما لم يكن له ظهور وبقي غيره الى غير ذلك
من العمومات المقتضية لصحة المعاملات العرفية والحاصل ان اكثر صحة التجارات العرفية تثبت بتلك العمومات وغيرها من
امضاء الشرع كل ما يقع باللفظ غاية ما ثبت اعتبار اللفظ اما في الصحة او اللزوم كما ترى في المعاطاة واما غير ان كل ما يقع
باللفظ الذي له ظهور يعتد به عند العرف في جميع افعالهم واعمالهم وتجاراتهم ومحاوراتهم داخل تحت العقود والتجارات فلا اشكال
فيه بالرجوع الى العرف نعم تقتضي اصالة الفساد الحكم به في ما لم يعلم فيه العقد والتجارة والبيع عرفا عليه ولو لعدم التعارف بسبب الاختراع
لعدم امضاء الشرع اياه [illegible] اذا احرزت الصغرى وشك في تخصيص الكبرى بان شك في استثناء ذلك العقد من
العرفي من تحت عمومات الامضاء فلا بد حينئذ من الدليل عليه والا فالمحكم ما افادته العمومات فحصل قياس [illegible] ان هذا
عقد او تجارة او بيع عرفا وكلما كان كذلك كان امضاء الشارع [illegible] فالاشكال في شيء ان كان من حيث الصغرى بان شك في
العرفي فلا ينفع العمومات وان كان بعد احراز الصغرى في خروجه عن تحت العمومات فلا ريب ان التمسك في محله ويحكم بالصحة
ما لم يثبت الدليل المخرج واما منع شمول الكبرى من تلك العمومات والاطلاقات بان يقال لا بد في كل عقد وتجارة [illegible]
صيغة خاصة [illegible] من الدليل [illegible] اجماعا ففيه ما لا يخفى فان من راجع الفقه يطلع على ان اكثر المعاملات
العرفية واكثر الابواب المتفرقة ليس لها دليل الا امضاء الشرع للمعاملات العرفية بطريق العموم حتى انه لا بد في دعوى التخصيص [illegible]
والاجماع على ان صحة المعاملة مقيدة على ما علم [illegible] الشارع طريقة العرف وان كل ما كان خلاف [illegible] وبعد ذلك كله
فلا يخفى ما في جواب شيخنا من هذا الدليل اولا بالمناقشة في كل واحد من تلك العمومات بما مر في المعاطاة من شمول احل الله حلال
في العقد من هذه الحيثية والاشكال في كون المراد منه العقود العرفية ومن مثل المناقشة في البيع بانه عبارة عن العقد
وهو مجمل وكذلك الاشكال في الاستثناء [illegible] لا تجارة عن تراض بان سياق الكلام لبيان حال المستثنى منه يعني انه لا يحل الا بالتجارة
بمعنى ان التجارة شرط ولا دلالة في ان اي تجارة محللة [illegible] وهكذا غيرها من العمومات فلم يتم عام او مطلق
يدل على امضاء العقود العرفية وتجاراتها ومعاملاتها فهذه مناقشة في شمول الكبرى [illegible] سلمنا العموم ولكنا

بالعمومات

نقول قد ذكروا في الأصول انه اذا ورد عام وورد خاص وكان ذلك الخاص مجملا وقع الاختلاف في تعيين ذلك الخاص فان تردد بين متباينين
وكان التخصيص منفصلا يسري الاجمال الى العام ولا يبقى التمسك في المشكوك وان تردد بين الأقل والأكثر فلا يتمسك بالعام بالنسبة
ويحكم بعمومه بالنسبة الى غيره من العقد المتنازع فيه وكذلك المطلق مع مقيده الا ان التقييد لا فرق فيه بين المتصل والمنفصل بما ذكر فاذا
كان الحال في ذلك فنقول بعد الاتفاق على ان اللفظ معتبر في العقود اللازمة ودلالة العمومات والاطلاقات على كفاية ما يسمى عقدا
وتجارة وبيعا في العرف فهم منها الجلالة باعتبار خصوصية في اللفظ المعتبر في العقود اما من الترتيب او الموالاة كما يقول بكل منها بعض او خصوص
بحسب المادة من مثل اعتبار الحقيقة او غيرها او خصوصية بحسب الهيئة من مثل الماضوية او اعتبار العربية او غيرها الى غير ذلك مما يحصل من كثرة الاختلاف
في الاعتبارات وانه ليس احد يقول بكفاية كل لفظ بكل مادة او هيئة او كيفية ان تلك العمومات مخصصة والاطلاقات مقيدة بخصوصية اتفاقا
وانما الاختلاف في تعيين تلك الخصوصية فالمخصص مجمل دائر بين المتباينين بل المتباينات فيسري الاجمال الى الاطلاقات والعمومات
ولا يبقى التمسك بها في نفي ما يشك من الخصوصيات وان كان الأصل هو الفساد فلا بد ان يقتصر على المتيقن من العقد [illegible] من الأصل
ويؤخذ بالسبب اليقيني من العقد المعتبر اجماعا وهذا يقتضي الغاية القصوى في ما افاده وانا اقول ان ما ذكره [illegible] من الابراد [illegible]
واحد [illegible] ابدا فان الفقه [illegible] اعتبار العمومات في المعاملات او صح من [illegible] وقد [illegible] بانتفاء العموم من الفقه
حتى قال بعضهم [illegible] المعاملات وان العقد للفظ [illegible] فلا ريب في العموم بالنسبة وكذلك [illegible] البيع [illegible] بالخيار [illegible]
الى غير ذلك فابطل العموم [illegible] السيرة والاجماع على العقد الأصل [illegible] بالنسبة الى الأكثر [illegible]
وقرر طريقة العرف في المعاملات والاطلاقات المراد ان انما هو تخصيص العمومات كما لا يخفى [illegible] وانا ما ذكرنا [illegible]
اولا من ابن علم ورد تخصيص مجمل [illegible] اعتبار خصوصية اختلف في تعيينها بحسب المفهوم وان اجماع الفقهاء على ان [illegible]
اعتبر فيه [illegible] ان هو [illegible] ذلك الكتاب [illegible] اعتبار بعضهم الحقيقة واعتبار آخرين الماضوية [illegible] الترتيب
ورابع الموالاة كل منهم يقيم دليلا على اعتبار ما اعتبره [illegible] معتبرا اختلف في تعيينه بل التخصيص [illegible] في كلماتهم [illegible]
انما هو في الصغرى [illegible] ان الشارع [illegible] كل عقد [illegible] بالحقيقة [illegible] الشارع [illegible]
العرف [illegible] وكل عقد عرفا [illegible] فان الترتيب [illegible] العرف [illegible] وان الموالاة [illegible] عرفا [illegible]

وليس

وليس [illegible] في تعيين ما اعتبر الشارع من العقود العرفية الصحيحة المعتبرة عندهم وهذا لا يرتبط بما ذكره فاذا ثبت ان العقد ونحوه
عرفا فلا بد من الحكم بالصحة للعمومات الا ما استثني منها والحاصل ان النزاع في الصغرى ولو كان الحال كما ذكره فاذا الحكم [illegible]
الماضوية مثلا وعين ان تلك الخصوصية بحيث يلتبس الاشكال في اعتبار الترتيب او الموالاة او الحقيقة مثلا وكذلك العكس [illegible]
ان يقال ان الامر دائر عندهم بين الأقل والأكثر فبعضهم يقول ان التي اعتبرت هي تلك الخصوصية الواحدة وبعضهم يقول انها [illegible]
وتلك وبعضهم يقول انها وتلك [illegible] وانا نقول سلمنا ان هنا خصوصية مجملة يختلف في تعيينها لكن نستشفها وتلك ونقول
لا يخلو اما ان تكون دائرة بين المتباينات او الأقل والأكثر ولا ريب ان اللازم او الا [illegible] في تعيين تلك الخصوصية فاذا
كانت من المتباينات واجتهد احد وحكم بان تلك الخصوصية المعتبرة هي الماضوية مثلا فاي وجه لا يتمسك [illegible] اعتبار الترتيب
او الموالاة او الحقيقة مثلا وكذا الغير ممن عين احد المذكورات وان كان من قبيل الأقل والأكثر فان المجتهد وتعين عنده ان [illegible]
فهو وقد فاللازم اعتبار الأقل [illegible] انه هو المعتبر من الخصوصية المعلوم اجمالا او لا ان الزائد مشكوك وكيف كان فالحكم باعتبار الجميع
اذا كان من المتباينات في مقام الشك لا وجه واذا كان من قبيل الأقل والأكثر فعلى غير المجتهد وعين انه الأكثر الا [illegible] بالأقل
مع الشك [illegible] المجتهد ويثبت اعتبار هذا بدليل ثم يتكلم في الآخر وهذا [illegible] العلم [illegible] باعتبار خصوصية ويختلف في تعيينها [illegible]
ثم انه ذكر شيخنا ان ما في هذا الباب كلها مطلقات وبالاجمال في التقييد يسري الاجمال اليها حتى لا يمكن التمسك بها [illegible] بالنسبة الى
نفي القدر الزائد ايضا الا اوفوا بالعقود فانه عام لكن فيه اشكال انه مجمل كما قرر في المعاملات سلمنا انه متبين وعام يشمل كل عقد عرفي للفظ
لكن نقول لا ريب انهم فهموا عمومها بالعقود المعهودة ولم يتمسكوا بها في الحكم بصحة العقود الا في [illegible] المعهودة عند عامة اهل العرف
وهذا بحسب المعنى مما يكون بحسب اللفظ ايضا كذلك فيختص العقود [illegible] بالالفاظ المعهودة ووقوع [illegible] المعاملة بها عند العرف ولا يتعدى الى
الافادة باللفظ الغير المعهود وقوع ذلك العقد به ولو كان لظهور عرف في هذا المعنى كان اللفظ المعهود وهذا الذي ذكره [illegible]
العقد في الحقيقة مع شروط المذكورة وحاصله تسليم [illegible] الشرع العقود المعهودة في العرف الا الالفاظ المعهودة عندهم لكن [illegible]
في العرف [illegible] ذكر من المخالفة الكبرى ولا ان [illegible] في معهودية غيرها [illegible] في الاعمال [illegible] وهذا [illegible]
لكن من [illegible] الا كتفا بالظهور العرفي في اللفظ كما [illegible] طريقة العرف على ذلك الفقها وقد [illegible] الشرع وحاصله ان طريقة العرف [illegible]

كطريقتهم في المحاورات في افادة المقاصد فيه الامر ثبوت المعاطاة باعتبار العرف والوضوح وعدم الاكتفاء بما يرجع الظهور فيه الى غير
اللفظ لما وقع من الاجماع على اعتبار وقوعه في الصحة او اللزوم ولذا لم نقل بالاكتفاء بالظهور الحاصل من قرائن الحال والمقام وان كان بعيدا
عن اعتبار كون الدلالة باللفظ لا غير وهذا مراد شيخنا العلامة قده في قوله اذ لا يعقل الفرق في الوضوح الذي هو مناط الصحة بين
الحقيقة والمجاز مع القرينة اللفظية فصار الحاصل ان ملاحظة جريان طريقة العرف في المعاملة كالمحاورات ومن هنا صح التمسك
بالسيرة والعمومات والاتفاق على اعتبار اللفظ الصريح جواز العقد بكل لفظ صريح في المطلوب من غير احتياج الى غير اللفظ في الافهام
وهذا هو مختار شيخنا العلامة قده ولا ريب انه لا يعقل الفرق في هذا المناط بين الحقيقة والمجاز المقترن بالقرينة اللفظية فما يراه شيخنا قده
على هذا الكلام بانه لا وجه له في الكلام وان الفرق واضح بين الحقيقة والمجاز في الابرام من حيث اعتبار اللفظ في العقود وعدم الاكتفاء
انما هو للمعاطاة والابرام ولا شبهة ان هذا المناط موجود في الحقيقة دون المجاز لا يقال ذلك لان الابرام في العقود كان من اجل
اعتبار صراحة اللفظ في افادة العقود وقد كان بعض المجازات ابرم واوضح في ذلك لا نقول [illegible] فلا يبقى مجال للفرق ومن هنا
اتضح الوجه للاستدلال بناء العقلاء طرا واجماع العلماء على حجية ظواهر الالفاظ في جميع لغاتهم ومنها العقود والمعاملات [illegible]
الاقرارات واداء الشهادات والحكم والالزامات واثبات الاحكام الشرعية والتخصيص في هذا المقام [illegible]
واتضح فساد الايراد بان حجية الظواهر لا دخل لها بجعل الشارع اياها اسبابا لحصول تلك المعاملات من الملك والزوجية ونحوهما
وغيرها مثلا وجه الفساد انها كانت اسبابا عند اهل العرف يترتب عليها تلك المسببات وقد امضاها الشرع غاية الامر اعتبار
اللفظ الصريح منهم كانوا يكتفون بادون منه وتغيير بعض المعاملات واعتبار بعض الشروط او جعل شيء سببا ابتداء او لم يكن
بين اهل [illegible] او المنع من بعض الاسباب التي كانت عندهم ولا ينافي ما ذكرناه جزما فقد ظهر وجه [illegible]
عقدية في الفصاحة اعتبار عدم الاكتفاء بالقرائن الحالية والمقامية تماما [illegible] باللفظ [illegible]
ان الامر دائر بين القول بالمعاطاة اكثر استنادا الى اصل الفساد وعدم السببية في كل ما شك اعتباره في العقد من الالفاظ والعربية وترتيب
والموالاة وغيرها فلا يرتفع هذا الا بالقدر المتيقن والمجمع على سببيته وبين القول بالموسع لو تم مقتضى الشرع المعاملات العرفية بالعمومات [illegible]
فلا يعتبر شيء بعد صدق العقد والبيع عرفا الا ما قام الدليل الخاص على اعتباره من الكتاب والسنة او الاجماع او العقل [illegible] لكن الامر

من اجراء معهودية ذلك العقد في العرف بان يكون متعارفا عندهم مع قطع النظر عن الشرع لان الشرع [illegible] ذلك منهم وبعد ذلك لا ينظر
الا اعتبار الشرع شيئا زائدا بما هو عند العرف او منعه بعض ما عندهم ونحن لما رجعنا الى العرف رأيناهم يتكلمون في مقاصدهم ومعاملاتهم الى
ظواهر الالفاظ من اي نحو حصلت حقيقة او مجازا او كناية بل تكلموا بالفعل والاشارة فمعلوم منها الشرع لكل امر عند عندهم
وبيع وتجارة فيقتضي الحكم بالاكتفاء بما عندهم على الاطلاق فلكن ثبت بالاجماع اعتبار اللفظ وان يكون هو الدال على المقصود دون
الافعال والصفات والحالات والمقامات بمعنى انه لو قطع النظر عن كل شيء غير اللفظ لكان هو الدال على المراد مستقلا في الافهام [illegible]
الاجماع ليس علينا البحث عنه ولكنه قطعي من اتفاق جميع اصحاب على الاعتبار اما في اللزوم او في اصل الصحة كما ترى في المعاطاة في نحو [illegible]
مجال الاكتفاء بالافعال والاشارات والحالات والمقامات مستقلا بان لا يكون اللفظ في البين اصلا او كان ولم يفد الا بانضمام [illegible]
المذكورات اذ اعتبار ذلك خروج عن مقتضى الاجماع الا ترى انه لو قال العبد الكاتب بشيرا الى فرس وقع عليه النظر ولم [illegible]
على مقدار من الثمن [illegible] في مقام اجراء الصيغة وانما جرى على لسانه [illegible] غلطا او سهوا مثلا فانه لا يحتمل [illegible] البيع [illegible] لا نقول
ان الاعتماد على اللفظ وكذا لو قال العبد جارية مشيرا الى سفينة بلا قرينة لفظية تعين المراد من اللفظ [illegible] او سفينة [illegible]
[illegible] الشهود على ارادة السفينة لم يكن ذلك من الاعتماد بدلالة اللفظ على المقصود في شيء وهذا الى مراتب [illegible] ومن هنا اتضح
فساد ايراد شيخنا [illegible] على شيخنا العلامة قده بانه لا وجه للتفصيل بين القرائن اللفظية والقرائن الحالية مع انه قد يكون القرائن الحالية [illegible]
وابرم وليس محل اعتبار اللفظ الا للمعاطاة والابرام ولذا ذكر للتفصيل وجوها وردها فمنها ان الاصل الفساد وعدم السببية [illegible]
في الصحة مع القرائن الحالية واجاب بان اعتبار العمومات يقتضي الاكتفاء بالمقصود في هذا العقد عرفا فلا وجه للشك في الصحة
وانت خبير بان محل الاستدلال والجواب ابتناء على طريقة الاصل [illegible] ذلك [illegible] مع الاجماع على اعتبار اللفظ
ومنها ان اللفظ ابرم [illegible] اذا كانت القرينة لفظية بخلاف الحالية [illegible] على التضمين واورد عليه بانه [illegible]
ولا يقابل العمومات وانت قد عرفت الكلام ومنها ان المعتبر هو اللفظ وانضمام القرائن الحالية كالاعتماد عليها ابتداء فلا يقتضي [illegible]
هو المقصود في الاستدلال وان اورد عليه بانه لا فرق عند العرف بين دلالة اللفظ [illegible] على القرينة اللفظية او الحالية وانت [illegible]
لم ننكر ذلك وانما [illegible] ذلك بالاجماع على اعتبار اللفظ [illegible] ومنها التمسك [illegible] الغرر [illegible]

فان الاعتماد على القرائن الحالية موضع خطر في مقام التشاجر والتنازع خصوصاً او كان بمعنى الجهالة فالاعتماد عليها موجب للجهالة وكلاهما
فاسد فان المعنى الاول غير مسلم والمعنى الثاني غير مضر بعد تعيين العوضين واجتماع سائر الشرائط اقول والحق ان بناءه على
ان مقتضى العمومات جواز كل ما هو عقد عرفاً الا ما خرج بالاتفاق ويمكن ان يستدل بوجه آخر وهو ان مقتضى عموم اوفوا
بالعقود بناء على تفسيرها بالعهود الموثقة على سبيل الاستغراق العرفي في حيث اللفظ والمعنى اعني كون ذلك انفاذاً لكل
معاملة معهودة متعارفة عند اهل العرف ولا يشمل الا ما مر اعتبارات ذلك كونه انفاذاً لكل ما يقع بالالفاظ المعهودة الا انكال عليها عرفاً في
افادة المرادات اعتبار حصول التوثق المانع في مقام التنازع والتشاجر وهذا يقتضي جواز العقد بالحقائق والمجازات المستندة
الى القرائن اللفظية والمشتركات اللفظية او المعنوية المستندة الى القرينة اللفظية دون ما كان مستنداً الى القرائن الحالية والمقامية
والعقود العقلية وذلك لعدم التوثق في الاخيرات لانه لو اطرح ما استند الى القرائن اللفظية الحالية لم يجد من لم يحضر
حال العقد سبيلاً عنده ويتمسك به ويحكم على طبقه كما في المرافعات بخلاف ما اذا لم يكن في نفس اللفظ افادة الا بالتفات بالقرائن الخ
فان من اقر بما وقع من اللفظ لم ينفع لعدم عطفه القرائن الحالية ولعل هذا اوضح مستند الاجماع على اعتبار اللفظ فلعله فانه يغني
بالقبول والايلبي لتكلم عند الى ما فيه الاشتباه بانه لا يحصل التوثق المعتبر بالمجازات لانه يحصل وبعض بل الالفاظ الاخر كثيراً ما
يكون التوثق في المجازات اكثر من اكثر الحقائق ومن هنا اتضح وجه فساد سائر التفاصيل واكثر الاقوال الا الاخذ بالحقيقة بل اولوية
واما الكلام في كيفية العقد من حيث العربية وغيرها فالاقوال اعتبارها مطلقاً وعدمه مطلقاً والتفصيل بين صورة العجز وغيرها مقتضى
الاشتراط من العقد الكبرى والاخذ بالقدر المتيقن عدم الجواز على الاطلاق من حيث ان قضية اصالة الفساد وان مقتضى ما اخترناه
ثانية العمومات وانفاذ الشرع لكل عقد لفظي معهود موثق به في العرف الجواز وذلك للجزم بصدق العقد والبيع وغيره لو وقع بالعجمية
ولا مدخل للتلهجة والغة في ذلك بل اعتبار الاستيناس الجواز ايضاً بناء منه على تمامية اوفوا بالعقود بالنسبة الى هذا ذكر
لان اعتبار التوثق في معنى العقد قد كان سبباً للشك في حصوله مع المجازات ولكن لا يحصل في العربية مع الحقيقة وغيرها مثلا ذلك
للغة وفي ذلك للقطع بان الحقيقة الفارسية كالعربية من هذا الحيث واما من حيث نفس العقد فما لا ينبغي للمتحصل التأمل فيه وتفصيل فيه
وجه العدم الجواز كان زمان النبي ما وقع من المعصومين بالعربية من باب التكليف الوجوبي او الندبي حتى يشمل الادلة ان يستدل بها تماماً وقع منهم العربية
لا منهم اهل ذلك اللسان واعتبار الخصوصية في العرب لو تم انما هو لعدم معهودية غيرها بلا دلالة او لزوم الاعتبار العربية مع اعتبارها وبالجملة ان

اللهجة ليست الا كوقوع العقد ليلاً فهل يحكم بعدم الجواز نهاراً او كذا الوقوع منهم فيها فهل يحكم بعدم الجواز فهو وانما يفعل زرقاً بعينه
ونحوهم في اللغات فهذا المعنى كالا فرق بين كون اسم ما يعتبر المسكر خمراً او شراباً فكيف لا يحكم بحرمة على من يقول به الخمر او الخمر
ويشمل على من يقول لشراب وغير ذلك وغيرهما ولكن يرد على التمسك بالعمومات اشكالان احدهما ان منصرف الخطاب الشارع يقتضي
القصر على جواز العربية لان المخاطبين اذا وردوا على عقودهم وهم عربيون فيقتضي اشتراك غيرهم معهم في التكليف انفاذ العربية
في حقهم ايضاً فليس غير العربية مشمولاً للعمومات المخصصة للعقود ولكن يرده انه قد تقرر في محله ان الخطاب اذا اشتمل
مخاطبه على عموم فيشمل كل من دخل تحت العموم من الموجودين وان لم يكونوا حاضرين في مجلس الخطاب وعلى هذا فقوله تعالى
خطاب يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود انفاذ لعقد كل مؤمن كان في ذلك الحال عربياً كان او عجمياً وقع منه العقد العربي
او العجمي فلو كان في ذلك العصر مؤمن وقع منه العقد الفارسي او الرومي او الحبشي او غيرها فهذا انفاذ منه وقد كان المؤمنون
يتجرون في البلاد ويوقعون العقود مع اهل تلك البلاد بلغتهم بل كفى الامكان ذلك بحيث يمكن دعوى القطع على وقوعها عقد او قد المؤمن العربي مع
العجم او الحبشة مثلاً مع ان اشتراكهم في التكليف لا يقتضي صيرورة موضوعات الاحكام موضوعات الاحكام بعينه فجواز عقد بيعهم
واباحته يقتضي جواز عقد بيعنا واباحته ولا مدخل اللغة واللهجة في هذا المعنى وثانيهما الاجماع المحكي على عدم جواز عقد القادر
بالعربية بغيره وقد حكي ذلك من جماعة ولا ريب في اعتضاده بالشهرة العظيمة ونفي الخلاف وهكذا ونظهر ثبوت ذلك الاجماع وكان
التفصيل بين القادر فلا يجوز له بغير العربية وبين العاجز فيجوز له ذلك وقد يكون دليل الشق الاول هو الاجماع والشق الثاني عدم
العمومات بانضمام لزوم المشقة واختلال الامور والنظام لو توقف صحة المعاملة او وقعت بين جميع الطوائف بالعربية كما هو
وانكار ذلك الاستيناس ايضاً على الاجماع المحكي ونحن في توقف من ذلك حتى يظهر لنا ثبوت الاجماع فان ثبت فلا مناص عنه وان كان
في غاية البعد بلا فقه انه لم يوجد اثر في النصوص وغيرها تأمل التتبع او احد من الائمة في المعاملات ولا امر احدهم فهو
والعهد بعد ذلك عليهم مع كثرتهم في بلاد العجم مثل قم وغيره بالالتزام بالعربية فان هذا المطلب لا ينبغي ترك الاعتبار بشأنه
حيث يتضح على ذلك صحة التذكيات من الكل والشرب بل المعاملات بل جميع العقابات والتصرفات فهذا امر من لعدم الالتفات

ثم بناءً على قبول التفصيل المتقدم فاذا اراد من القادر والى التفصيل عليه ... فالظاهر الاقتصار شمول القادر على تقدير التقدم والتوكيل لان العاجز فلا [illegible]
على التقدم ليس بعاجز في المقصد كساير الاحكام التكليفية وكذلك القادر في التوكيل فان من امكنه ذلك مع كونه اليسير مما لا [illegible] على تعيينه
وكيفية [illegible] بوجوده من حصل فليس في ذلك الشخص عاجز فيدخل في معقد الاجماع على عدم الجواز فيه اعني القادر ولكن لا يخفى ان الاجماع دليل لبي
فمحض الشك في انعقاده على ذلك يكفي في الفتاوى الى الاصل حيث ان مقتضى العمومات جواز والخصوصي ليثبت ازيد من خروج القادر بنفسه فالشك
في زيادة التخصيص مع [illegible] الاجماع على لفظ القادر [illegible] لكنه الوجه لكن الاجماع لو تم في هذا العنوان [illegible] في تمام التقدم
بالتقدم والتوكيل حيث ان الشق [illegible] فيدخل كلما فالعجز [illegible] في الحرف من مثل المشقة الشديدة في تحرير الوكيل ونحوه
الى [illegible] بحيث لا يكلف عادة ترك [illegible] للحاجة [illegible] ثم بناءً على اشتراط العربية هل يعتبر عدم اللحن من حيث المادة والهيئة
والاعراب اولا وجوه الاول هو الاعتبار مطلقا بناءً على [illegible] وللاكتفاء بالقدر المتيقن من اسباب النقل الثاني [illegible]
مطلقا فلا يضر اللحن في الكلمة مادة بتغيير الكلمة الى المهمل او الموضوع لغير هذا المعنى وكذا تغيير الحركات [illegible] مطلقا للقادر والعاجز نظرا
الى ان الكلمة لا تخرج بذلك عن العربية وتفيد المقصود ولو بانضمام القرائن الحالية وهو كما ترى الثالث التفصيل بين اللحن في المادة
واللحن في الحركات فلا يجوز الاول للقادر ويجوز للعاجز ويجوز الثاني للعاجز والقادر وهو المحكي عن فخر الدين [illegible] الرابع التفصيل
في لحن المادة بين ما يغير الكلمة الى الالفاظ المهملة فلا يجوز وبين ما يخرجها الى الموضوعات فيجوز بالاستعمال في المعنى المقصود
بطريق الكناية او المجاز ويجوز في تغيير الحركات مطلقا او هو كذلك [illegible] لازم [illegible] الكناية والمجاز في العقد كذا ذكره [illegible]
وفيه ان هذا خارج عن مسألة اللحن [illegible] الاستعمال المجازي او الكنائي [illegible] الخامس [illegible]
من التفصيل بين اللحن في المادة فلا يجوز مطلقا سواء انقلب الى المهمل او الموضوع وسواء القادر والعاجز وبين اللحن في الحركات فيجوز
والدليل على الشق الاول ان المهمل ساقط فهو كالعدم والموضوع اما غلط في هذا المعنى او كناية او مجاز وكلها غير جائز في العقود
ولا ينفع محض كونه عربيا في العقد [illegible] وعلى الشق الثاني ان المعنى يؤدى بتغيير الحركة ولا يختلف ولا يكون [illegible]
غاية الامر [illegible] رداءة التعبير وفيه ما لا يخفى اذ كما ان اللحن في المادة او انقلب الى المهمل او موضوع لمعنى اخر فكذا تغيير الحركة فالحكم
بالحكم بجميع الفرق بين القادر والعاجز اذ ما لم يدل دليل على كونه عقدا ولم يفد المعنى المقصود فكما لا يجوز للقادر فكذلك العاجز اذ العجز
لا يغير المهمل موضوعا ولا الغلط صحيحا والتفصيل بينهما في شرط اصل العربية لم يكن لعدم كونه غيرها عقدا [illegible]

واما اللغات

واما اللغات المحرفة مثل كسر الحروف وادغام بعضها على بعض وتغيير اصل اللغة ولو [illegible] كما هو الان في اعراب العراق حيث حرفوا [illegible]
الفصيحة وعليه جرى [illegible] ومحاوراتهم وفهمهم [illegible] بل هو اللغة العربية الموجودة الان بينهم فالظاهر كفايتها لصدق العربية والعقد [illegible]
المقام غير [illegible] وليس [illegible] الاخذ بالعربي الفصيح الاصل الصحيح وكذلك كل لغة فان كل لغة يختلف فيها اهلها بالنسبة [illegible]
والبلاد [illegible] وليس [illegible] هو الموضوع [illegible] ثم قد قوى شيخنا [illegible] اعتبار العلم بالعربية النحوية بان يكون العاقد
مايزا بين بعت وابيع وانا بايع وغيرها [illegible] ولا يكفي مجرد علمه بان لفظ بعت لفظا لمعنى مثل فرضه [illegible] حتى قرط [illegible]
بكونه ما بعت [illegible] للمتكلم [illegible] فرضه [illegible] ابن عربية الكلام ليست باقتضاء نفس الكلام بل بقصد المتكلم منه المعنى الذي وضع
عند العرب [illegible] التكلم وادى المطلب بالعربي وقد قيل [illegible] وهو الاقوى [illegible] لا دليل على اعتبار [illegible] الا قصد [illegible]
بالمعنى وكون اللفظ عربيا [illegible] كلها موجود ولا دخل للعلم بمعنى ابيع [illegible] بعت او كونه للمتكلم في افادة المعنى
[illegible] واتى [illegible] ان يقال انه ادى المطلب بالعربي مع انه لا يقال انه [illegible] ولا يلزم في صدق التكلم بمعنى
اللفظ [illegible] العلم بمعانى [illegible] اللغة [illegible] فلم يعلم [illegible] الكتب [illegible] الذي [illegible] النظر في
النظر في تعيينه كما لا يخفى ثم هذا كله في القادر [illegible] اللفظ اما العاجز كالاخرس [illegible] عدم القدرة على التوكيل [illegible] عدم [illegible] اللفظ
اصلا وكفاية [illegible] واما الكلام فيه في [illegible] احدهما كفاية [illegible] مع القدرة على التوكيل [illegible] عدم [illegible] الكناية [illegible]
العجز [illegible] حكم [illegible] اللفظ بحيث يفهم منه ان [illegible] الاشارة في حقه كاللفظ في [illegible] فيكون [illegible]
في قبال [illegible] التوكيل [illegible] ان [illegible] عدم اعتبار اللفظ في الاخرس [illegible] العجز عن التوكيل [illegible] الفرد [illegible]
كما ذكره شيخنا [illegible] كفاية [illegible] الاشارة في حقه فيقال [illegible] كفاية [illegible] يفهم منه الكفاية بالاشارة [illegible]
المقصود [illegible] الكاشف [illegible] اللفظ [illegible] ان يقال [illegible]
في حقه الاشارة فالتعدي [illegible] بلا دليل [illegible] كونه [illegible] من باب [illegible] انه [illegible]
[illegible] الاشارة في حقه [illegible] الكتابة في حقه في [illegible] مع [illegible] وعدم [illegible]

مسئلة هل يكون ما وقع باشارة الاخرس من البيع معاطاة وجائزة اولا ام لازمة مطلقا او دائر مدار القصد فان قصدها البيع اللازم فهو او المعاطاة فهي وجوه حكى الاخير عن الجواهر وهو ليس في محله فان المتعاطي مع غير القصد لا يثمر جزما فان وقع منه تعاطي كغيره فلا كلام فيه وان اشار فان قصد القطع العقد بها فينظر دليل الغاء نيابتها مقام العقد فان دل على اقامة الشارع اشارته مقام اللفظ من الناطق فاذا قصد البيع واشار بايجابه او قبوله فلا وجه للتفصيل فيكون اشارته كقول المتلفظ بعت ولا معنى لقصد المعاطاة بهذا اللفظ وان لم يدل الدليل على ازيد من وقوع البيع منه بحيث من غير ان يكون مقام اللفظ في سائر الافعال وقد ثبت ان اللفظ اذا لم يكن في البيع لا يقع العقد لازما وان قصده بفعل التقابض مع انه قد مر في المعاطاة انه قصد البيع بتمام قيوده الا انه خلوه من الصيغة صيره معاطاة وجائزا وكيف كان فالتفصيل لا محل له والاقوى كما يظهر من تنزيل الشرع اشارته مقام عقد غيره هو اللزوم اذ قصد البيع ووقع منه الايجاب والقبول كغيره من المتلفظين فهذا اقول ولكن لا ينبغي ان التفصيل متوجه على مذهب صاحب الجواهر في المعاطاة فانه جعل محل الكلام قصد المتعاطين الاباحة وقال لو قصدا التمليك بلفظ البيع فاذا كان اشارة الاخرس مقام اللفظ من غيره فلا شبهة انه اذا اوقع بها العقد اللازم وقصده وقع كما لو اجرى الحكم مثلا واذا قصد العقد الجائز وقع كالتوكيل مثلا فاذا قصد المعاطاة عند صاحب الجواهر اعني الاباحة وقصد واذا قصد البيع وقع فالحال كان على مذهبه محل الكلام في الاخرس وقد جعل جماعة العنوان العاجز عن التلفظ وجعلوا الاخرس من الامثلة فاذا يكون من عجز عن اللفظ لمرض او عرض كذلك عندهم فان كان ذلك لان الحكم معلق على عنوان الاخرس وكل من عجز داخل في الاخرس من افراده لغة فلا اشكال والا فان كان الحكم ثبت شرعا للاخرس مع الفرق غيره بالمناط ففي الاشكال اذا لم يعرف عليه الاخرس فان الاخرس لحكم خاص حيث ان اشارته كاشفة ولو مع القدرة على التوكيل ولم يثبت ذلك في غيره ولعل تنزيل الاشارة منزلة اللفظ حكم خاص لهذا الصنف من الناس فكيف يتعدى الى غيره مما يمكن زوال المانع عنه وانما الاعتبار المانوية كما هو المشهور فبناء على ما ذكره الاشارة على اصالة الفساد ولزوم الاخذ بالمتيقن والا فمع المتيقن على العمومات يكفي في الترتيب تقديم الايجاب على القبول وان التخيير من الشروط العامة لمطلق العقود الجائزة منها واللازمة فكلما يقع بالعربي من العقود يعتبر فيها ما ذكر للاصل ولعدم تعارف غيرها فيثبت الشرط المانوية بعض الاخذ بالمتيقن والاخذ بالمتعارف على تقدير من الشرع العقود المتعارفة وتمامية ادفوا بالعقود كما مر في السابق واما تعليل الاشتراط بدلالة الماضي على الانشاء كما من شيخنا العلامة قدس سره

مجلد

خلاف في المضارع والامر انهما اشبه بالوعد والاستدعاء فانه كما لا يثبت نقل الماضي الى الانشاء دون المضارع فيكون قطعا الانشاء مع استعماله في معنى الحقيقة دون المضارع اذ هو يكون استعماله جائزا بمحض لكن لا ينفع محض الاعتبار ان لا يكون له فهم مستندا الى قرينة المقام ولا ريب ان الماضي مع تقدم الانشاء لم يصر بمعنى الاخبار فكذا في الامر لاشتراكه وكون تعيين الانشاء بقرينة المقام وليست معتبرة عند شيخنا قدس الله ان يقال ان استعمال الماضي في الايجاب والقبول صريح بحسب الوضع في الانشاء او له قرينة كالتبادر المشترك في احد معانيه بحيث كان الشهرة قرينة معينة وغيره يحتاج الى قرائن المقام والحال المحتمل منفصلا عن اللفظ له وكيف كان فلا شبهة في كفاية الماضي الا ان الاشكال في جواز المضارع ويكفي في منع جوازه الشك في حصول النقل به والشك بناء على مسلك الانسداد من جانب الفساد واما على ما اخترنا من التمسك بالعمومات ومنها العقود المتعارفة فنقول انه ليس من المتعارف بحيث يشمله العقود بالاستغراق العرفي ولا البيع العرفي وقد مر سابقا انه اشكال في العقود والتي من المتعارفات اولا مع انه لا صراحة فيه بحيث لا يحتاج الى قرائن المقام التي لا تكفي عنده شيخنا الشيخ قدس سره اذ هو فرع على اعتبار اللفظ الى باب الاطلاع وعلى هذا وجه امره بالتامل فيما حواه من قول القاضي في الكامل المهذب عدم الاعتبار نظرا الى اطلاق العقد والبيع ولهذا قد اذا وقع بالمضارع ايضا فدليل كفاية المضارع وغيره مما لم يكن ماضيا اما العمومات ومن منعه بانها وان صدقت بالاستغراق الحقيقي لكن لم يتصرف بالاستغراق العرفي المخصص بالشرع ويرجع الى الانشاء وفيما وقع بغير الماضي له قرينة المقام ومن غير منعه واما فحوى ما دل على صحة النكاح وما ورد في بيع الآبق والحمل في الضرع من الايجاب بالمضارع ومن منعه بما ذكره بعضهم من ضعف بعضها وعدم مراعاة المطلوب مع احتمال كونها البيع اذا وقع بشروطه وكذلك النكاح كما سيجيء ان شاء الله انه الكلام من حيث الترتيب فيجب تقديم الايجاب على القبول مطلقا او لا مطلقا او التفصيل بين الفاظ القبول فيجوز تقديم مثل اشتريت وابتعت وملكت وتملكت ولا يجوز تقديم مثل قبلت ورضيت اقوال ذهب الى الاول شهرة الاولى والاخرى جماعة والثاني وفصل الثالث بما ذكرنا ثم انه قد يظهر من بعضهم كالشهيد الثاني في الروضة ان النزاع في جواز التقديم مختص بغير مثل قبلت ورضيت وشبههما فهو لا نزاع فيه في عدم الجواز ويظهر من المحقق الثاني ان الكلام في عدم جواز التقديم منه ولعل ذلك لا وجه للتفصيل وقد ظهر مما مر من مسلك الانسداد من حيث اصالة الفساد ومنع العمومات ولزوم الاخذ بالمتيقن عدم جواز التقديم مطلقا واما على ما سلكنا من التمسك بالعمومات في مثل المعاملات العرفية فالحق هو التفصيل وذلك لصدق البيع والعقد والتجارة عرفا على ما تقدم فيه مثل اشتريت وتملكت ونحوهما

فقال شيخنا العلامة قدس سره

وانما منع المانع العقلي عن التقديم في مثل قبلت و رضيت وحاصل الدليل على التفصيل هنه تجويز تقدم عدم القبول والشهود وكون التقديم في مثل
قبلت ونحوه مخالفا للمتعارف يتم في الكلام في كل واحد من جزئي ما التزم من التفصيل في الجواز في شربت وشهد وعدم صحة قبلت ونحوه
فمبني على الثاني يكون القبول جزاء الايجاب وغير عالم فلا يتقدم على المتبوع والاصل وحكي ذلك عن بعض المحققين بان المراد
من الفرعية والتبعية ما ليس بعينه اللفظ للفظ بمعنى ان يكون وضع ذلك على ان يستعمل بها فاغنى ذلك مثل التوابع وكما
النحويين حتى يكون التقديم خلاف ما وقع عليه الوضع او الاستعمال العرفي بحيث يدخل في الاغلاط ولا يتبع القصد للقصد بان يكون
قصد معنى القبول مفرقا على حصول قصد معنى الايجاب قبله فيمتنع حصول ذلك القصد قبل حصول هذا وانما التبعية ما يحصل اعتبار
وفيه تنزيل فان احد المتعاقدين يجعل نفسه مالكا ومشتريا ولا يلتفت الى ان الموجب ايضا هو الموجب يجعل نفسه بائعا وله
وهذا التنزيل وجعل نفسه بائعا ومشتريا لا فرق فيه بان يفسخ ذلك قبل الاعطاء اول او بعده وحاصله الرضا بالعطاء
وهذا الرضا النفسي يمكن ان يكون قبل وقوع الفعل وبعده كما يقول السائل في مقام الانشاء انا راض بالتقطيع وقابل له فهو
مثال لعدم ذلك الانشاء اذا قرره المفروغ ان المعتبر هو الرضا المنشأ بالفعل الموجب وكشف ذلك الرضا باللفظ لا فرق
فيه بين وقوعه قبل وبعده وارد عليه شيخنا العلامة قده بان الرضا المعتبر في القبول ليس محض الرضا بفعل الموجب بحيث يبدأ ما ذكره
بل المراد الرضا بالايجاب على وجه يتضمن انشاء نقل ماله في الحال الى الموجب على وجه العوضية فان المشتري ينقل ماله الى الموجب
وهذا لا يتحقق الا مع تأخر الرضا عن الايجاب اذ مع تقدمه لا يتحقق النقل في الحال فان من رضي بمعاوضة ينشئها الموجب
في المستقبل لم ينقل في الحال ماله الى الموجب بخلاف من رضي بذلك بعد الايجاب وحاصله ان المعتبر في انشاء القبول هو الرضا
بفعل الموجب مع نقل ماله عوضا عما نقل الموجب ولكن ذلك النقل من القابل في الحال وهذا المعنى … يمكن تحقق جزئه
الاول اعني الرضا بفعل الموجب قبل الايجاب لكنه لا يمكن تحقق جزئه الاخر اعني النقل لما انتقل اليه في الحال الا بعد وقوع القبول
الايجاب هذا ولكن يرد عليه ان الثابت اعتباره هو رضا القابل بالموجب تمليك المعاوضة و… تمليك الموجب وقبضه ونقل
العوض اليه عوضا عما انتقل اليه وهذا المعنى يمكن قصده وانشاؤه متقدما ومتأخرا واما اعتبار لزوم حصول النقل في الحال انشاء
القابل فلا دليل عليه حيث ان جزء السبب وانشاء الموجب جزء اخر والسبب حصول المعاوضة والاستقلال وهو لا يحصل الا بتمام

السبب

السبب فلما قدم الايجاب يحصل النقل في الحال الا بتمام القبول واذا قدم القبول فلم يكن كذلك ايضا بل يتم النقل بالمعاوضة بتمام الايجاب وكيف كان
فلم يثبت اعتبار حصول النقل في تمام القبول كما ذكره ولعله على عدم جواز تقديمه وهو نفسه اول الكلام والنزاع انما هو في الواقع
انه لا يجوز القبول من الرضا بالايجاب وانشاء نقل العوض فعلا فهو يحصل بتقديمه ايضا فرض لا يتعلق به العوض بحيث ينقل البدلين
مالكه وبعد نظر في تمليك الموجب فعلا عرفا لا بمعطيه هذا وبين الاثنين تحقق الحال كون الطلب اعني الارادة وكونه انشاء
والتمني المترجم عنها في النفس من الالات اولا فلو لم تكن في النفس انشاء او وضع له اللفظ بحيث لا يتعلق اللفظ بالتلفظ
وهو زائد على المراد النفسية فلا يكون القبول انشاء التملك والانفعال وان قررنا له لا اثر للموجب في العقد
الايجاب له … حصول الانفعال ولم يكن فعل فلم يكن انشاء الفعل وايجاده ولا يمكن ايجاد الانفعال وانشائه دون ان قلنا انه
ليس في النفس الا حالة وجدانية وهو الرضا بالتملك واللفظ كاشف عنه وليس انشاء نفس بل الانشاء هو التلفظ بهذا اللفظ
الكاشف عن الرضا بالمعنى فحينئذ لا يتعين تقديم القبول لعين ما ذكره بعض المحققين انه لا يكال في الرضا وكشفه بما يكون ولا
ليس العقد الا الكشف عن المراد بالمعاد … وهو لا فرق فيه بين كشف ذلك عن الموجب متقدما على القابل او متأخرا
اقول لا يخفى ان لو لم نقل بان الانشاء النفسي زائد على المراد اصلا وقلنا ان اللفظ كاشف عن المراد لكن لا يمكن انكار وجود انشاء
وايجاد شيء من الموجب والقابل ولو باللفظ اذ لا ريب في لزوم قطع الموجب نفسه عن ملكه ونقله هو التبعية التي … عن الرضا الى
النسبة الى القابل فهو فعل منه والقابل يقبل ويتملك ولو بهذا اللفظ … ولا ريب جانب سبب ومسبب فلا اثر
ومحض الرضا بالتملك ونقل المال ليس نقله جزءا بل الا بعد مباشرته وسبب فقبل تمه هو اللفظ فهذا اللفظ المؤثر في النقل بتقديمه
موجبا للفعل وهذا اللفظ الدال على الانفعال … وكيف كان فلا بد في القبول منه اثر حصول … قبله هذا هو الحال في
لفظ قبلت ورضيت وشبههما واما مثل شربت وابتعت وملكت وغيرها فقول شيخنا العلامة قده فيها بجواز التقديم تبعا للعلامة قده
والشهيد الثاني وجماعة مستندا الى ان فيها لم يؤخذ معنى المطاوعة وقبول الاثر وانما معناها نقل ملك البائع الى نفسه
الالفاظ فيكون كالايجاب غاية الفرق ان الايجاب يكون انشاء نقل ملك نفسه الى الغير بعوض وفي هذه الالفاظ يكون انشاء
نقل ملك الغير الى نفسه بعوض يعطيه وفي الحقيقة ليس القبول … قبولا … كانشاء تملك المباح

دائماً اما بالعوض او بدونه بلا عوض والحاصل ان لبعض الالفاظ للاخراج عن الملك بعوض وبعضها للادخال فيه بعوض فلا وجه
تقديم اي القسمين شئت فيما ذكرنا وهذا لبعد [illegible] فيما فصل في مكاسبه ينبغي وان اورد عليه الرشد [illegible] اورده حتى
جعله غير معقول نظراً الى ان ادخال ملك الغير ابتداءً من غير نقل منه مما لا يعقل وليس معنى انشاء ملكية مال الغير الا التملك
وهو ليس الا القبول والمطاوعة ولا يعقل ذلك الا بعد ما يحصل له مؤثر وتمليك الآخر ان كان تمام ملحقة على اعتبار ركنيته
في العقد وانكار كون هذه الالفاظ للقبول في غاية الفساد والحاصل انه لا بد من المطاوعة لما يؤثر المملك ولا يكفي الابتداء
فالفرق بين مثل تملكت ورضيت ومثل ابتعت واشتريت ليس الا بالعموم والخصوص المطلقين فالقبول عام يتعلق بكل ما هو
اجارة وبيعاً ونكاحاً وغيرها وهذه الالفاظ مختصة بما هو مثل ابتعت للبيع وتزوجت للنكاح لا غيره الى غير ذلك

ومن جملة الشروط الموالاة واشتراطها بدليل شرعي على عليها بالخصوص وليس بموجود نعم اشتراطها بل اشتراط كل ما يحتمل اعتباره
وانفع على مسلك الاستاد حيث بنى على اصالة الفساد ومنع العمومات والاخذ بالمجمع عليه واما على ما سلكنا من ثبوت امضاء الشرع
المعاملات العرفية والعقود المتعارفة فالكلام باعتبار الغاء النظر الى ان عدم الموالاة قادح في المعنى عليها عند اهل العرف الا بعد منع [illegible]
العقد على ما لا موالاة فيه وان كان الالتفات تقتضي [illegible] في ذلك [illegible] فان الزمنا بلزوم العقد المتعارف فلا [illegible]
وهذا بالنظر الى عموم اوفوا بالعقود وعموم قولهم باعتبار العقد [illegible] لكن لو بني على اخذ عموم تجارة عن تراض او احل الله البيع او عمومات
المعاملات كلاً في محالها فيلتزم بما ذكره شيخنا العلامة [illegible] من صحة كل ما صدق عليه البيع والتجارة ولزوم ما [illegible]
[illegible] لفظ [illegible] المعاطاة [illegible] الايجاب والقبول [illegible]
متعارفاً كما مرت الاشارة [illegible] بانه لا ربط لعموم تجارة والبيع بالمقام اذ الكلام في شروط
العقد شرعاً وعقلاً بعد الفراغ عن ثبوت لزوم العقد في الجملة او اللزوم ولا نظر لهم [illegible]
فان الكلام هيهنا [illegible] بانا لو سلم ان المعتبر هو العقد بهذا العنوان [illegible]
وايجاباً وقبولاً فان مفاد الشرع فيترتب عليه الصحة واللزوم والحاصل ان الكلام في شروط ما به الصحة [illegible] اللزوم [illegible]

ومن جملة الشروط التنجيز بان لا يعلق على شيء وقد ظهر من بعضهم ان كونه شرطاً في الجملة اتفاقي وانما الكلام في التفاصيل ونسب الى العلامة
الاتفاق على الاشتراط ثم التفاصيل فنقول بناءً على وجود [illegible] للفظ الانشائي [illegible] الاشتراط ووجوه الاقوال
على الاشتراط والتفصيل من [illegible] سواء التعليق على ما ليس بواقع في الحال ولا معلوم الوقوع في المستقبل بل مترقب [illegible]
مثل قدوم الحاج فان التعليق به لا يجوز ولا يبعد تحصيل الاجماع عليه وكيف كان فيظهر في باب التفاصيل انه غير ثابت على الاطلاق
بل معلوم العدم في بعض الاشياء الثاني انه قد اشترط الجزم في العقد اي الانشاء الجزمي مثل ان يجزم بحصول النقل بحيث النقل
مثلاً ومع التعليق لا جزم لاحتمال عدم حصول المعلق عليه فالمنشئ حين انشائه ليس بجازم على حصول الانشاء [illegible] الملك
او الزوجية او الوكالة او غيرها مثلاً وهذا ايضاً [illegible] ولكن الكلام في ان اشتراط الجزم من اي
شيء فان الانشاء على وجه التعليق مجزوم به والمنشأ اعني الملكية على تقدير حصول المعلق عليه ايضاً مجزوم به نعم لا جزم
على حصول الملكية على الاطلاق واشتراطه ليس بثابت [illegible] دليل [illegible] ان يحكم بلزومه ولعله متفرع عليه ايضاً مسألة
[illegible] ما حكاه شيخنا العلامة عن بعضهم ان الانشاء غير قابل للتعليق بمعنى انه لا يمكن الانشاء مع كونه معلقاً اذ الانشاء [illegible]
ولا ريب [illegible] لا يتعلق [illegible] انشاء [illegible] بان المراد ان كان ان الانشاء [illegible]
[illegible] ان علق وجود الانشاء على شيء [illegible] الانشاء ما لم يحصل [illegible] وجوده [illegible] الكلام [illegible]
حصول الانشاء ووجوده على نحو تعليق [illegible] الانشاء على شيء [illegible] انشاء الملكية المتحققة على جميع [illegible]
لتحقق انشاء الملكية المتحققة على تقدير دون آخر اولاً [illegible] التعليق في نفس الانشاء [illegible] التعليق في حصول الملك
وذلك كسائر الانشاءات المعلقة [illegible] وتنجيزه على شيء كالواجبات المشروطة فانه قد انشأ الوجوب [illegible]
تنجيزه على حصول [illegible] الايجاب والطلب [illegible] المعلق تنجيزه وهكذا الكلام فيما نحن فيه فانه انشأ النقل المعلق على [illegible]
ولا تعليق في الانشاء واما التعليق في حصول النقل فهو امر واقع لكن الاستاد قد اقر على ان التعليق في الانشاء [illegible]
وليس [illegible] التعليق في الانشاء [illegible] عدم امكان التعليق في الاشتراط في الانشاءات [illegible]
ان جاءك [illegible] ذلك لان معناه اوجب عليه الاكرام ان جاء فالايجاب
والانشاء [illegible] لا معنى لتعليق الانشاء اذ معناه انه ليس انشاء فعلاً ولا ريب انه لا معنى للعقد بلا انشاء فعلي

اقول انت خبير بالفرق الواضح بين الاخبار والوعد بانه سينشأ حين وجود المعلق عليه مثل ان يقول ابيع وانشأ عقد
البيع ان جاء زيد كما فرضه وبين الانشاء والايجاد الحالي معلقا فان الامر المشروط وقع انشاؤه ولاجله فعلا واتماما
منجزة على المكلف بشرط فقولك اوجبت عليك الآن اكرام زيد وقت المجيء لا تعليق في انشائه بل التعليق في المنشأ
الرابع ان الظاهر من سببية العقد للانتقال وجود مسببه عند وجوده بحيث يترتب عليه ومع التعليق يتوقف على وجود المعلق عليه
ولا يحصل بمجرد العقد وفيه ما اورده شيخنا العلامة من ان معنى سببيته ترتب مسببه عليه كما هو السبب والمسبب قد يكون
الملكية المنجزة وقد تكون معلقة والملكية المعلقة مما لا تتخلف عن السبب والحاصل ان لزوم الوفاء بالعقد يقتضي الوفاء
والالتزام به على ما انشأه وهو هنا موجود مع ما فيه من الايرادات الاخر المذكورة في مكاسبه الى غير ذلك من الاسباب
توقيفية والدليل على اعتبار الصيغة والمتيقن المجمع عليه هو المنجز فيقتصر عليه وهذا هو الصحيح على مسلك الاستاد
واما على ما سلكناه تبعا لشيخنا العلامة من ناحية العمومات وحلية البيع والتجارة عن تراض فهذه الادلة تشمل العمومات وكيف كان فالعمدة
في اشتراط التنجيز في الجملة هو الاجماع فيقتصر على مورد ثبوته ثم على القول بوجود الانشاء المعلق فقد تم عنه لو ساعد
نفسه من هذه الوجوه الاجماع وهو في الجملة وعدم امكان التعليق في الانشاء والركون الحاصل للكف وهذان الاخيران
يقتضي المنع عن التعليق مطلقا عنده الا انه ممن قال بعدم الانشاء في التعليق لا يلزمه [illegible] كشف [illegible] اللفظ [illegible]
الوجه المذكور اعني عدم امكان التعليق في الانشاء اذ الانشاء ليس الا محض التلفظ [illegible]
لا فرق فيه بين تعليق على شيء [illegible] اذ لا ريب في استكشاف رضا البايع بالتمليك على تقدير وجود المعلق عليه ولا كلام
في تحقق العقد والبيع عرفا بذلك فلا بد من تجويز التعليق مطلقا لعدم قدح التعليق في كشف الرضا وقد تحقق العقد
الا ان الاجماع لما كان معلوما في الجملة فمقتضى القول بالتفصيل عنده بقاء ما لا الامر الى التخصيص [illegible] الاجماع
فلنتعرض لاقسام التعليق حتى يتضح الحال فنقول اما ان يكون المعلق عليه معلوم التحقق في الحال مثل [illegible]
يوم الجمعة بعتك وكان يوم الجمعة او معلوم التحقق في المستقبل مثل بعتك اذا انقضى الشهر او مجهول التحقق في الحال مثل
ان كان زيد في الدار فالآن بعتك وان علم تحققه في المستقبل وكان مجهول التحقق في المستقبل مثل بعتك ان قدم الحاج
وعلى جميع التقادير فاما ان يكون المعلق عليه مما له دخل في صحة العقد او لا وعلى جميع التقادير اما ان يكون التعليق

مصرحا به او يفهم باللزوم وحاصل الاقسام ستة عشر والمتيقن من مورد الاجماع على عدم الجواز ما كان المعلق عليه مجهول الحصول ولم يكن
مما له دخل في صحة العقد وهو المعبر عنه بالتعليق على الشرط ومورد الشهرة بل عدم الخلاف كما ادعاه بعضهم على الجواز ما اذا علق
بشيء معلوم الحصول حين العقد منجزا فيما اذا كان من مصححات العقد اما اذا كان معلوم الحصول في المستقبل وهو المعبر عنه بالصفة فذكر
على عدم الجواز ايضا بل الاصل دخوله في معقد الاجماع على عدم الجواز اذا لم يكن من مصححات العقد اما اذا كان كذلك والحصول
في المستقبل ولم نعرف الخلاف وكيف كان فالحاصل عدم قدح التعليق بما يقتضيه اطلاق العقد ولا التصريح لانه في الحقيقة ليس تعليقا
من العاقد بل التصريح بالمعلق عليه المعقود في نفسه مثل بعتك ان قبلت وبعتك ان لم تكن وقفا بل ينبغي ان نفصل في المعلق عليه انه
اذا كان التردد في حصول اسباب التردد في الرضا فلا يصح لعدم استقرار الرضا وان كان التردد في ترتب الاثر مثل ان تزيد [illegible]
مكانه لكنه جازم بالرضا لو كان مكانه مثل بيع مال المورث بظن الحياة فيصح مثله اذا كان قد بعتك لو انتقل الي بالارث فلا يصح
لو انكشف انتقاله اليه بالهبة لتعلق رضاه بالانتقال بالارث بخلاف ما لو قال انفتك لو كان لي فلو انكشف كونه ماله في حال العقد
بالارث او الهبة او غير ذلك فيصح وكيف كان فالاشكال انما هو فيما اذا علق الانشاء حين العقد اما لو عقد منجزا وكان
في نفسه مترددا في ترتب الاثر للشك في مالية او الشك في اهلية المشتري للتملك او الشك في وجود الشرائط حين العقد مثله
فلا اشكال في الصحة لو انكشف وجود ما يصحح ترتب الاثر بل حكي عن بعض المحققين التصريح بالصحة لو كان جازما بعدم ترتب الاثر ايضا
مثل ان كان جازما بعدم موت المورث فانكشف كونه ميتا حال العقد ونقله الاستاد سواء قلنا بوجوب الانشاء في النفس والحصول الرضا
لان الانشاء المنكشف باللفظ موجود اذ لا يقدح في تحققه العلم بعدم ترتب الاثر كما لا يقدح في حصول الاخبار العلم بكونه
كذبا ومكان الرضا موجود على فرض ترتب الاثر فما اشكله بعضهم في صورة التردد او العلم بالعدم مثل الطلاق لزعم العلم الزوجة ليس في محله
او تردد فيه لعدم امكان العقد مع الطلاق ليس له وجه اذ لو كان الاشكال في امكان العقد مع الانشاء الطلاق فليكن كذلك اذ لا يقدح
في انشائه العلم بكونه كذبا وان كان الاشكال في الرضا فالمفروض حصوله ثم لو كان سبب رضاه بالطلاق العلم بعدم الزوجية بحيث
لو جوز كونها زوجة لم يرض به فلا اشكال في حصر الحكم بالعدم لعدم امكان العقد بل لعدم الرضا المعتبر ولعل الفرق بينه وبين الهازل واضح
فان الهازل ليس في مقام الانشاء والرضا فقصده بل هو مبرز لصورة الانشاء هزلا وهو لا يرضى به ولا يريده بمكره ايضا اذ الرضا منتف

ومن جملة شروط العقد التطابق بين الإيجاب والقبول من حيث المثمن والثمن قدراً او وصفاً وغيرهما والبايع والمشتري والوجه في اعتبار
انه لا يتحقق عنوان المعاقدة والتراضي الذي به التبديل اذ لو اوجب الموجب شيئاً وقبل القابل شيئاً آخر فليس المعاقدة على شيء واحد والتراضي
ولذا لو قال بعتك فقبل لغيري الخاطب البيع والقبح لو كان موكلاً لم يطابق ذلك الموجب بعينه نحو كذلك وكذا اما لو قال بعتك من غير
تعيين المشتري فقبل احدهم فانّه لو قلنا بصحته كما هو المحقق فليس لعدم التطابق بل لعدم تعيين المشتري هو معتبر مثلاً وليس اللزوم
فيه ما قد يتوهم من انه بيع بما لا يلازم التعيين وهو سبب البيع بكلّي بعد قبول الشخص المعيّن يتعيّن عليه فمرجع الى العقد باعطاء الكلّي
كما لو قال ابيعك الفاً بالنصف بالنصف انما هو لعدم التعيين فذكر المشترط انهم قد ذهبت في بعض المعاملات عدم لزوم التعيين
مثل الجعالة والسبق والرماية ونحو ذلك ولو قال بعتك بالف فقال قبلت نصفه بخمسمائة لم يصح وان حكى عن بعضهم الصحة ولعلّه نظراً
الى انحلال الكلّ الانشاء بالنسبة الى الثاني فيها الى النصف بخمسمائة موجوداً ضمناً وقد قبل القابل بالنسبة الى بعض ثبوت خيار التبعيض
لكن فيه انه ليس الا انشاء بسيطاً واحداً لم يقبله القابل وليس الموجب ملتفتاً الى الانشاء في الضمن حتى يكشف الحكم بانحلال
الانشاء اليه والّا لو صحّ الحكم بجواز الانشاءات لا يحصى بحسب الاجزاء وهو كما ترى والفرق بينه وبين بيع المملوك منضماً
الى ما لا يملك حيث قد حكموا بالصحة في المملوك بقسط من الثمن واضح فانّه لم يحكم بتبعيض الانشاء وتعدّدها احدهما وانما اتّحد
الايجاب والقبول وفرعه طريق الوحدانية والبساطة وانما حكم الشارع بالبطلان في البعض والصحة في البعض الآخر تبعيضاً لحكم
الشارع وبقاء الانشاء لا فيما فعله المتعاقدان ولو قبل بالنقص كما لو اوجبه فالاصل البطلان لانه غير ما اوجبه ولم يقبل ما اوجبه كما في
وكذا اذا قبل بالزيادة لانه لم يقبل ما انشأه لان البيع بمبلغ معيّن كانه تحديد به وحصر فيه وشرط لا ردّ ولا تحمّل بعضهم الصحة
ولعلّ الوجه انه احتمل كونه الطرفين لا بشرط ماتقابل فيلزم الانشاء البايع ولا يفوت التمام الزيادة ولا نصف الزيادة [illegible]
فرع ذكر شيخنا العلامة مدّ ظلّه فيما لو كان مذهب المتعاقدين مختلفاً اجتهاداً او تقليداً في شروط الصيغة فهل يجوز ان يكتفي
كل منهما على ما يقتضيه مذهبه ام لا ذكر وجوهاً ثلثة اولها عدم الاكتفاء مطلقاً ثانيها الاكتفاء مطلقاً ثالثها التفصيل بين ما
اذا لم يكن العقد بالاقاويل بسببه بالنقل مثل ما اذا وقع بلفظ الماضي مع تقديم القبول مع كون مذهب احدهما اشتراط الماضي
ومذهب الآخر اشتراط تقديم الايجاب فلا يصحّ وبين ما اذا لم يكن كذلك فيصحّ وجه هذا التفصيل ان كلاً من المتعاقدين ينعقد

للبطلان فلا وجه للصحة بهذا او لا لذلك بخلاف ما اذا لم يكن كذلك فانّه يصحّ للوجه الثاني وهو جواز الكفاية لكلّ منهما في ما يخصّه بمذهبه مطلقاً
اما وجه القول الاول من جواز الاكتفاء مبني على كون الاحكام الظاهرية للمجتهد فيها بمنزلة الاحكام الاضطرارية وبعبارة اخرى كون حجية الادلّة
من باب الموضوعية فالذي اجتهد المجتهد فيه هو الحكم الواقعي بالنسبة الى نفسه وغيره كما كان ثمّ والذي نقل عن شيخنا العلامة يمكن
او رده عليه شيخنا سلّمه الله ان لو بنينا على هذا ايضاً لا يجوز الاكتفاء وذلك لان كل الحكم من شرعي كان للتصحيح عند المجتهد ولو في حق
الغير بثبت على الاحكام الاضطرارية كما في صحة الاقتداء بامام صلاته صحيحة عنده ولو لم يكن كذلك عند المأموم بخلاف ما اذا
كان بخلاف الغير ترتيب آثار الصحيح عنده دون الصحيح عند غيره والعقد كذلك فانّه يجوز قبول القابل اذا كان الايجاب ذا اثر شرعاً
عنده ولا يكفي كونه ذا اثر عند الموجب في صحة قبول القابل نعم لو افرضنا هذا العقد شيئاً فيترتب عليه آثار الصحة او تحقّق اذا وقع
العقد من شيئاً منعقداً مع الموجب فان الفعل ليمائز ترتيب آثار الصحة هكذا يحكى وفيه تأمّل لا يخفى اما وجه عدم الاكتفاء كونه الحكم
المجتهد فيها احكاماً عذرية لا يعذر فيها الّا من اجتهد فيها ثمّ ان شيخنا العلامة قد ذكر ايضاً ان ذلك الوجوه انما هي فيما اذا كان البطلان
عند احدهما مستنداً الى فعل الغير كالماضوية والعربية مثلاً اما مثل الموالاة والتنجيز فانها تفسد عبارة في غير الى شرط وكان مستنده
ذلك الغير لم فعله مثلاً اذا اوجب الموجب المشترط للموالاة ثمّ قبل القابل بعد فوات الموالاة بزعم الصحة فلا يكتفي الموجب
بهذا الايجاب ثمّ ان شيخنا العلامة وجه التأمّل واضح اذ لا فرق في المقام بين بعد البناء على كون ما اجتهد كلّ واحد منهما فيه حكماً واقعياً
كالحكم الاضطراري في حقهما معاً فانّه لا فرق بين انشاء من فعله او فعل غيره او لا جزاء ولا ذكر هناك مسئلة لو قبض المقبوض بالعقد
ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملكه وكان مضموناً عليه فهنا دعويان عدم الملك والضمان اما اولهما فوجهه واضح اذ المفروض فساد العقد
وليس شيء موجب للتمليك هنا او لكن لا لازم من يقول بكون التقابض بعد العقد الفاسد معاطاة صحة ذلك فمن قال بان
المعاطاة الاباحة فيثبت عليه القول بعدم الضمان في المقبوض بالبيع الفاسد كما ان اللازم من يقول بافادة الملك هو القول بحصول
الملك وعدم الضمان الذي ذكرناه الّا انه اعني الحمل على القبض وكيف كان فلا نطيل بهم الحكم بالملك او بنفي الضمان هنا فهذا اعني الحكم
ابتداء يعلم فلا حفظ دعوى الاجماع من جماعة على كلا الدعويين انفي عدم الملك والضمان وكيف كان فيقال في وجه الضمان وجوه منها

الأول النبوي المشهور على اليد ما اخذت حتى تؤدي ويناقش تارة في سنده ويدفعه انه منجبر ومعمول به في كل ...

وتارة في دلالته على الحكم الوضعي فان كلمة على ظاهرة في لزوم محافظة مدخولها ويجاب بان الدلالة على الحكم التكليفي

انما تكون اذا كان مدخولها مسندا الى فعل من افعال المكلفين لا الى العين فانه يدل على الضمان كما يقال عليه دين فمعنى

مجرد الاستقرار في العهدة عينا كان او دينا وقد يناقش في هذا ايضا بانه كثيرا ما يكون لايجاب المحافظة ولو كان مسندا

الى المال ايضا مع ان الغاية المذكورة في الخبر اعني حتى تؤدي قرينة لايجاب الحفظ ولذا اعني رد العين ولا يرتبط بالتلف

العوض لو تلف فالاولى الاعتذار بفهم المشهور وانه جابر للدلالة كما انه جابر للاسناد لكنا نقول الحق ان اسناد على

يكون بلا جوهر تارة ويسند الى فعل من الكلمة بالمعنى ايجاب ذلك الفعل لان معنى اثبات العهدة وكون الفعل على العهدة معناه

وجوبه وتارة يسند الى العين او الدين فمعناه كونه على العهدة بلزوم ادائه او عوضه كما في باب الاقرارات والنذور مثل لله علي كذا

درهما لزيد علي ثوب كذا وثالثة يدخل فيما يسند اليه تلك الكلمة حرف الباء فيكون لايجاب المحافظة

سواء كان فعلا او عينا مثل عليك بحفظ الليل وعليك بهذا الكتاب وهكذا او انت بان ما نحن فيه من قبيل الثاني

... العين حتى تؤدي عينه او عوضه ... لا يكلف الثاني الخبر الوارد في الامة المبتاعة اذا ظهرت مسروقة بعد ايلاد

المشتري لها انه يأخذ الجارية صاحبها ويأخذ الرجل ولده بالقيمة تمسك به الكل وشيخنا العلامة بتقريب ان ضمان الولد بالقيمة

مع كونه نماء غير مستوفى للمشتري يستلزم ضمان الاصل الى تلف بطريق اولى وناقش فيه الاستاذ اولا بان لا يستلزم اتلاف في

وذلك لان استيلاد الامة وانعقاد الولد حرا اتلاف من الواطئ لمنفعة الامة اعني استيلادها من العبد وانعقاد الولد رقا

فانه لم لا تضمن لمنافع المستوفاة بل اتلاف للمنفعة ولا ريب ان اتلاف العين يستعقب الضمان بطريق اولى وانت خبير بان

استيلاد الامة وعقد الولد حرا ليس الا اتلاف المنفعة ولا استيفاؤها بل محض حيلولة بين المالك ومنفعة العين ... ذاهب

الامة ولم يستعملها قسم وثانيا بانا نمنع من التمسك بالاولوية في الاحكام الوضعية اذ غايته

في الاحكام التكليفية لا الاحكام الوضعية وذلك لان دليل الاولوية جريان العلة الموجبة للحكم في الاضعف الى الاقوى

بالاولوية بمعنى ان نفهم من الالفاظ ان مناط هذا الحكم ... في الاحكام الوضعية متنوع دائما ويشهد على ذلك

في المنع عن التمسك بكونه دية ابهام اصابع من المرأة ازيد من ثلث ... قياس ... بطريق الاولى وهكذا

الثالث قاعدة الاقدام اي اقدام البائع والمشتري على الاخذ والتضمين مجانا او لا وكان اقدامهما على التضمين بالعوض الحقيقي لكن اذا فسد

البيع ولم يمض الشارع فقد يكون العوض الى المالك الحقيقي والتضمين على قدر فيرجع الى العوض الواقعي ... والمعروف

ان كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ومن منطبقة على البيع الفاسد فيضمن هذا وانت بعد التأمل في كلام شيخنا العلامة

تعرف ان الدليل فيما نحن فيه واحد وهو انطباق القاعدة لو كانت مسلمة عليه واما دليل اليد بانضمام الاقدام دليل على

القاعدة وعكسها نعم لو لم تسلم القاعدة على الاطلاق توجه التمسك بها باليد وكيف كان فلنتكلم في معنى القاعدة وعكسها

وهو كل ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده والدليل عليهما والنقوض التي اوردوا عليها فنقول بعون الله تعالى ذكر بعضهم

في بيان القاعدة كل عقد وعبر بعضهم بكل ما ولعل المراد من الموصول نفس العقد او عبروا به ليشمل فيه ما شابه

او اقرب اليه كما عمم شيخنا العلامة في العقد الى الملك والضمان هو العهدة وكثيرا ما يستعمل في معنى الخسارة وبمعنى العوض وبمعنى

المتدارك فمعنى لا يضمن بصحيحه يضمن بفاسده لابد ان يراد من الضمان في كلتا الجملتين معنى واحدا فاما ان يكون

بمعنى كل ما يجب بصحيحه العهدة يوجب بفاسده العهدة فهو وان كان صحيحا في الفاسد لان المقبوض بالفاسد في عهدة القابض

بمعنى لزوم رده ولزوم رد عوضه لو تلف ووجوب المبادرة الى رده الا انه لا يتأتى في الصحيح اذ لا ريب ان لا عهدة

في الصحيح بالنسبة الى المعطي ولا بالنسبة الى القابض في البيع لا عهدة في عهدة المشتري حفظه ورده او رد عوضه اذا تلف

الى البائع واما بمعنى الخسارة بان يكون المعنى ان كل ما يخسر في صحيحه الخسارة يكون في تلف المنتقل بالقبض الصحيح

تالفا عن مال المنتقل اليه فيكون خسرانه تلفه عليه وكذا في العقد الفاسد اذا قبض يخرج من مال القابض قبل التلف ولو ان

ويخرج بالتلف فكان ... عليه فهو وان كان يتمشى في المقام لكنه خلاف الظاهر جزما لما ذكره شيخنا العلامة قدس سره ان

انه مجرد كون التلف في ملكه لا يصحح اطلاق الضمان فلا يقال ... اقول ... وكل مقام يراد من الضمان الخسارة

انما يراد منه خسارة العوض مثلا يقال عليك ضمان هذا المال فيراد انه اذا تلف فعليك العوض فالخسارة في مال الذي على

واما معنى العوض بان يراد ان كل ما يوجب صحيحه المعاوضة فيوجب فاسده المعاوضة ايضا فانه لا ريب في عدم تحقق

المعاوضة في الفاسد فلا يلحق في المقام ارادة معنى التدارك فيكون المعنى ان كل ما يكون في صحيحه تدارك وعوض يكون في
فاسده ايضا تدارك واما مغايرة طريق التدارك في الصحيح والفاسد اذ هو في الاول بالعوض المسمى وفي الثاني بعوض المثل او القيمة
فلا يوجب تفكيكا ولا ضير فيه اذ القاعدة مسوقة لبيان محض وجود الضمان لا لبيان الكيفية ثم انه لو جعل معنى الضمان [illegible]
وجوب الرد ما بقيت العين ولو جعل بمعنى الخسارة فيحتاج الى تخصيص القاعدة باخراج التمليكات المجانية مثل الهبة والعارية
ونحوهما فان في صحيحها خسارة وتلف ما انتقل اليه دون فاسدها فانه تلف وعليه [illegible] بمعنى ان [illegible]
الذي يقال انه ينتقل اليه ولو انه قبل التلف فيتلف في ملكه كما في الكل في المعاوضات التمليكية بناء على [illegible]
نظر المقبوض بالمعاوضات هكذا ذكره الاول جعل الضمان بمعنى العهدة وهو العهدة وان كان منه التدارك والعوض
[illegible] راجع اليه فان كون شيء في عهدة شخص يكون بلزوم تداركه عليه واعطاء عوضه ووقوع خسارته وتلفه
عليه بمعنى لزوم الخسران في ماله الاصلي في مقابله ففي الصحيح بمعنى العقد كونه في عهدة المنتقل اليه بمعنى التدارك والعوض
في ماله الاصلي وفي الفاسد بلزوم التدارك والعوض [illegible] باعطاء العوض من ماله الاصلي فكل عقد يكون في صحيحه العهدة
باعطاء العوض بمعنى ان المعطي لم يعط مجانا ولا مغرما [illegible] بمقتضى العقد ففاسد هذا العقد اذا تقرر [illegible]
لا يكون المقبوض مجانا [illegible] في اصل القاعدة [illegible] الحكم [illegible] تقتضي العبارة وجود افراد صحيحة للعقد فعلا وافراد فاسدة [illegible]
الافراد الصحيحة فاذا كان فيها الضمان يحكم به في الفاسدة لا ان المراد ان كل عقد يتحقق بفرض صحيحا تارة وفاسدا اخرى فان افرادا
فرضناه صحيحا وكان فيه الضمان نحكم بالضمان في فرض فساده كما توهم فانه خلاف الواقع وخلاف ظاهر العبارة لكن [illegible]
العقود فاذا كان الضمان في افراده الصحيحة ولو في صنف نحكم بالضمان في افراده الفاسدة ولو في صنف آخر ولو تغاير حكم الصنفين
اولا ان المراد ان كل صنف من العقد يكون في صحيحه الضمان يكون في فاسده [illegible] الحق [illegible] ظاهر العبارة ونحاء
التأمل في ان المراد الفرد المفروض ما يكون من قبيل [illegible] لا بما يراد منه في الصحة والفساد الا انه باعتبار افراده [illegible]
من جهات اخرى فظاهر ان المراد من لفظ الكل العموم لعموم الصنف لا لنوع ولا الفرد واما لفظ الباء في اصل القاعدة [illegible] في صحيحه
وفي فاسده لا بد ان يكون بمعنى واحد فاما ان يكون بمعنى في كما يؤيده تعبير العلامة [illegible] فلا اشكال [illegible]
بسبب الضمان [illegible] ما يكون او لا يكون في صحيحه الضمان [illegible] ان السبب كما يكون او لا يكون في فاسده [illegible]

او يكون بمعنى السببية اعني ما يكون العقد صحيحا او فاسدا في الضمان فهو ايضا صحيح اما ما يكون في الصحيح في الضمان فلانه او [illegible]
بناء [illegible] بعض العوض قبل الاقباض [illegible] من نقل منه وهل [illegible] القبض ايضا في الضمان واما [illegible] الفاسد فقد يتوهم
انه لا [illegible] الضمان اذ السبب هو القبض والعقد كما لو لم يكن عقد فاسد [illegible] ولا ريب ان محض القبض [illegible] الضمان
بل الاقدام على الضمان بالعقد المتعقب بالقبض هو سبب الضمان كيف والا فلا فرق في حصول القبض بالقبض وفيما لا ضمان
فليس القبض علة تامة كما لا يخفى او يكون بمعنى السببية الناقصة لان السبب [illegible] العلة التامة كما يظهر من [illegible]
شيخنا العلامة [illegible] حيث انه لا يرى ان الفاسد ليس علة تامة للضمان فوجه سببية الفاسد تارة بالمناسبة [illegible]
بمعنى الاستعانة والسببية الناقصة وتارة يجعل الصحيح والفاسد علة للحكم بالضمان وان كان سبب الضمان شيئا آخر فانه علة
حكمنا بالضمان في المقبوض بالعقد الفاسد [illegible] وقوع العقد ووجود الاقدام [illegible] السبب [illegible]
والمقتضي المؤثر في الشيء لو [illegible] شروطه ولم يكن جزءا اخيرا من العلة وبين الجزء الاخير في العلة ولو كان شرطا [illegible]
فان اطلاق السبب على كل منهما [illegible] واستعمال الباء السببية فيها اكثر سيما في العقود عرفا ويعلق [illegible] الجزء الاخير [illegible]
ومعلقية [illegible] وقد لا يكون بعض الشروط جزءا اخيرا ويطلق عليه السبب فلا يبعد [illegible] جزءا
وبهذا الاعتبار يطلق عليه السبب ولا اشكال فيها فان العقد الفاسد الاقدام وهو شرط للضمان اما ان يكون هو المقتضي للضمان
شرط بالقبض ويعرض جزءا اخيرا من العلة وكيف كان نجعل ادخال الباء السببية عليه كما لا يخفى ثم ان موضوع الضمان
المقبوض بالعقد الفاسد فالمقصود انه اذا تعقب القبض العقد الفاسد فلا بد ان كان صحيح ذلك العقد فيه العهدة
والعوض والتدارك اي ليس مبنيا على المجانية فيحكم في الفاسد ايضا بالضمان بالمعنى المذكور وفيه اشعار بالسبب والحكم والعلة
الفاسد للضمان اذ القبض [illegible] المعطي وللاقدام على الضمان وعدم المجانية فيدور الحكم في الفاسد مدار الدخول
والاقدام على التضمين والضمان اما المدرك لهذه القاعدة فقد يذكر الاقدام على الضمان [illegible] ولا دليلا مستقلا [illegible]
دليل يكون محض الاقدام سببا للضمان مع ما فيه [illegible] ولم يكن الدليل على الاطلاق علة تامة للضمان بل لا بد [illegible]

من الاذن وغيره فالاوجه الاستدلال بخبر اليد وتعميمه بالاقدام فيقال ان الضمان المفروض عدم ترتب الاثر المقصود من العقد
من التملك وغيره عليه لعدم رضا الشرع فيبقى الملك لمالكه والمفروض ان الخبر اثبت اليد عليه واثبات اليد على ملك الغير موجب
للضمان بمقتضى الخبر فهذا هو المقتضي للضمان واما المانع المتوهم منه فليس الا دعوى ان القبض انما هو باذن المالك واعطائه وهو
موجب لرفع حكم اليد فيقال ان الاذن الرافع للضمان هو الاذن في التصرف مجانا بحيث كان البناء من المالك والمتصرف على المجانية
وهاهنا ليس كذلك بل انما حصل الاذن والتصرف مبنيا ومقيدا على الضمان كالعقود الصحيحة المبنية على الضمان فلا محالة لم يكن مانعا يرفع حكم اليد
فيتعين الحكم بالضمان وانه لم يحصل الرضا الا على ما اقدما عليه من العوض والضمان في جميع العوض النوعي [?] قد اورد نقوض على القاعدة
فمنها ما اورد على تعليل الضمان بالاقدام تارة بانه يقتضي الضمان بما اقدما عليه من المسمى لانه ما اقدما عليه وليس كذلك بل الحكم الضمان
المثل والقيمة فما اقدما عليه لم يضمن وما ضمنا لم يقدما عليه فيكون التعليل فاسدا وفيه ان القاعدة والتعليل متوجها لبيان اصل
الضمان بمعنى ان القبض ليس مجانا لا لبيان كيفية الضمان فانه تابع لدليله ولذا اختلفت الكيفية في الصحيح والفاسد فلا اشكال
وتارة اخرى بان التعليل اعم من وجه من المطلب اذ قد يكون الاقدام موجودا ولا ضمان وقد يكون الضمان موجودا ولا اقدام
والاول هو الاقدام في الفاسد قبل القبض حيث لا ضمان والثاني كما اذا باع بلا ثمن او بشرط ضمان المبيع على البائع اذا تلف
في يد المشتري فان المشهور الحكم بالضمان ولا اقدام هذا والجواب عن الاول قد اتضح من ان البناء انما هو كون مورد القاعدة
هو المقبوض بالعقد الفاسد لا مجرد وقوع العقد الفاسد وان لم يقبض اصلا والجواب عن الثاني ان المسئلة خلافية لا وجه للنقض بها
فان قلنا بالضمان في البيع بلا ثمن فعلينا بتاويل دخوله في القاعدة والا فخروجه من القاعدة [?] فنقول قول البايع بعتك بلا
ثمن من باب تعارض ظاهري اللفظين كما في امثاله ايضا [?] فان معنى بعت هو لزوم الثمن في مقابل المبيع لان معناه هو
مبادلة مال بمال وقوله بلا ثمن يناقضه فاما ان يجعل بعت بمعنى وهبت ويكون قوله بلا ثمن قرينة على ارادة هذا المعنى منه فلا
اذ يدخل في عكس القاعدة فان الهبة مما لا ضمان في صحيحها ولا في فاسدها وهو منظور من حكم بعدم الضمان او يجعل بعت بمعناه ويجعل الثمن
في مقابل المال انشاء اقرارا وادعاء [?] فرض المعدوم موجودا او ترتيب الاثر عليه كثير في المحاورات فيكون
من افراد البيع ويحكم بالضمان فيه ولعل هذا منظور من حكم بالضمان هنا ولعل الاول هو الاظهر فيما نحن فيه كما هو واضح بتامل

واما البيع بشرط ضمان المبيع على البائع اذا تلف في يد المشتري ففاسد ولو قلنا به انما هو فساد الشرط فمن لم يقل بان الشرط الفاسد يبطل
الفاسد هو شرط لا غير فلا اشكال حيث ان العقد صحيح وفيه الضمان وان قلنا بانه يفسد فنقول ان الضمان انما هو [?] لكن يمكن ان يقال ان هذا
الشرط نفسه لو لم نقل بان الشروط الفاسدة [?] اذ هو مخالف لمقتضى العقد فيكون كالبيع بلا ثمن فيكون حكمه حكمه فتم ومنها
النقض بالشركة الفاسدة فان في صحيحها الضمان وقد حكم جماعة من الاساطين بعدم الضمان في الفاسدة والجواب عنه مع المنع عن ان
مسالة لا وجه للنقض بالفروع الخلافية حيث قد حكم جمع بالضمان ان مورد القاعدة كما سلف هو المقبوض بالعقد وليس فيها نقض
ولو قلنا بعدم الضمان كما هو الاقوى لا يكون نقضا للقاعدة فان قلت على ما ذكرت من اختصاص مورد القاعدة بالمقبوض فيلزم جريانها
في الاعيان لا غير مع انه قد صرح بعضهم بجريانها في الاجارة الفاسدة بالنسبة الى المنافع والاعمال فان في صحيحها الضمان وفي فاسدها
كذلك قلت اما ان نقول القبض في المنافع باستيفائها ولو مسامحة وتوسعا فلا اشكال في كون الاجارة من مجاري القاعدة وان لم نقل بالقبض
فاخرجه ولا يلزم من خروجها الحكم بعدم الضمان اذ لم ينحصر سبب الضمان بمجرى القاعدة فنقول فيها بالضمان لدليل اخر كما ذكره شيخنا العلامة قده
[?] ان احترام مال المسلم وانه لا يحل لغيره الا عن طيب نفسه وان حرمة ماله كحرمة دمه وانه لا يجوز ذهاب حق احد هدرا مع دلالة
نفي الضرر فاذا استوفى احد منافع ملك احد او وقع عمله له تحصيلا لغرضه ولم يقدم المالك على المجانية والاذن المذهب للاحترام
فلا بد من الضمان لقاعدة الاحترام ونفي الضرر ولا ريب ان المذكورات لا تجري في المسابقة الفاسدة لانه لا استيفاء فيها ولم يقع العمل لغرض الاخر
ومنها النقض بثمن المغصوب فانه اذا اشترى احد مغصوبا عالما بالغصب واعطى الثمن للغاصب فاذا رجع المالك الى العين لا يقال
ان الغاصب البايع لا يضمن الثمن اجماعا فهذا البيع الفاسد لا ضمان فيه بالنسبة الى الثمن مع ان صحيح البيع فيه الضمان فيكون نقضا للقاعدة
كذا اورده الاستاد العلامة قده واجاب عنه بان الثمن في ثمن المغصوب حال البيع بلا ثمن فان المشتري العالم بالغصب انما اعطى
الثمن على الغاصب مع علمه بان المبيع مال الغير وانه في عرض الذهاب منه فقد اقدم على اعطاء الثمن بلا عوض فكانه وهبه
اذا اخذ المغصوب مع العلم بانه لا يصير عوضا له ولا فرق بينه وبين اعطاء الثمن بلا عوض حيث لا يسقط الضمان [illegible] عليه مجانا
فان قلت ما الفرق بين ثمن المغصوب وثمن الخمر والخنزير مع ان في الثاني الضمان بالاتفاق فان اعطاء الثمن مع العلم [illegible]

العوض لا يسلم له موجود في كليهما فلك الفرق ان المشترى مثلاً اعطى الثمن عوضاً بانياً على عوضية الخمر لتحصيل غرضه فلم يقدم
على المجانية اصلاً بل انما كان غرضه الوصول الى مقصوده ولم يمكنه الا ان يجعل له عوضاً ويبنى على المعاوضة فاذا اعطى بانياً على ذلك ولم يسلم
له العوض بحكم الشرع بمعنى انه اعطى الثمن عوضاً ولم يصل عوضه اليه اذ ما وصل اليه قد بطل للعوضية بحكم الشرع فلا محالة يقتضى الاخذ بلا [illegible]
اخذ العوض مع لم يعط العوض فلم يأخذه مجاناً بل هو ما اقدم على الضمان بخلاف ثمن المغصوب فان المشترى اذا علم ان المبيع مال الغير
ولا يصير له باعطائه من حيث ان المالك يأخذ ماله ومع ذلك اعطى الثمن غير بان على اخذ عوض من البايع من حيث العقد ما هو ليس له
والبايع من حيث انه ظالم يقدم على الضمان اذ بناؤه البيع على التسلط على مال الغير بل الوصول الى الثمن بلا عوض اصلاً وبالجملة هذا التوضيح
الصورى لا يقتضى بحيث يعتبر عليه حكم المجانية كما ان في قاعدة حكم الضمان المقبوض بالسوم مع انه لا يقتضى صورة لانه اخذه امانة منظر فيه
مع [illegible] فلكونه في عرضه المعاوضة ويقتضى حكم بالضمان هذا غاية التوجيه وفيه بعد انظار اما اولاً فانه لا وجه للنقض
به على القاعدة لان مجرى القاعدة هو المقبوض بالعقد الفاسد اى ما وصل العوض الى المالك العوض كالصحيح لكن منع فساد العقد
لا يقتضى [illegible] بجريان العقد به [illegible] واما ثانياً فان الكلام في العقد الفاسد وهذا العقد فضولي فقد يقع صحيحاً جامعاً
لشرائط الصحة وقد يقع فاسداً فان وقع صحيحاً [illegible] في الثمن فلا يقتضى [illegible] وقد مر ان العموم في العقد
[illegible] ان هذا العقد الفضولي اذا امضى المالك فهو صحيح وفيه [illegible] اذ يكون المبيع بازاء الثمن واذا لم [illegible] فهو
فاسد ولا ضمان فيه لانه [illegible] الثمن بلا عوض فهو صحيح [illegible] دون فاسده لانا نقول ان لوحظ ظرف العقد حال [illegible]
فليقطع النظر عن [illegible] المالك ولا يلاحظ ساير شروط العقد [illegible] كالمالك [illegible] ان وقع العقد جامعاً لشرائط
[illegible] وكذا الفاسد مثلاً اذا وقع [illegible] في العقد اذ العقد الفضولي مع قطع النظر عن المالك يقع صحيحاً وفاسداً وان لوحظ
حال المالك [illegible] وقبض الثمن واخذه من [illegible] ففيه [illegible] العقد الواقع صحيحاً او فاسداً [illegible] وترتب
عليه الاثر نعم لو لاحظت في الصحيح حال المالك اذا امضى وتوقف ففيه [illegible] وفي الفاسد حال [illegible] واخذه مع كونه
[illegible] المالك [illegible] لكنك خبير بانه [illegible]
[illegible] وكيف كان فلا وجه للنقض واما الجواب فانه كان المراد من الحكم بكونه كالبيع بلا ثمن ان يكون [illegible]

الواقع

الواقع من المشترى صيغة [illegible] بانضمام قرينة على كون المبيع مال الغير [illegible] لا يخفى على البصير وان اريد انه بيع لكن جعل [illegible]
مبيناً اقترانه كما يجعل الثمن [illegible] قولاً ان هذا لا وجه له اذ [illegible] عليه [illegible] ان [illegible] الحكم
بالضمان او قبل النقض غاية الامر ان ما ذكر توجيه للحكم بعدم ضمان ثمن المغصوب وتفرقة بين ذلك وبين ثمن الخمر وليس
دفعاً للنقض كما هو المقصود في المقام مع ان في التوجيه لا يخفى فالاولى في الجواب عن النقض ما ذكرنا من ان الكلام في قبض
مالك العوض [illegible] او وقع العقد بلا اذن من المالك فهو مطلب آخر نعم له وجه للنقض [illegible]
بان اليد بدون اذن لا تقتضى [illegible] في اصل القاعدة واما عكسها اعنى كل عقد لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده فيقتضى [illegible]
و[illegible] في الاصل [illegible] على عدم الضمان في الفاسد مع القبض الموجب [illegible] اليد الموجب [illegible]
اليد [illegible] فان [illegible] وذلك ان اليد مقتضية تحتاج الى عدم المانع في [illegible] والمانع من [illegible] اليد
في الشرع وجوه منها [illegible] المالك لصاحب اليد [illegible] ومنها اذن المالك في التصرف فهو [illegible] ومنها اذن
الشارع ولو لم يكن اذن من المالك ومنها اخذ صاحب اليد المال [illegible] يتوقف على اثبات اليد وفاسد العقود
التي لا ضمان في صحيحها بعضها من قبيل الاول [illegible] وعطاء [illegible] العامل فيها كالثمن [illegible] وغيرها وكذا الوديعة
فان المالك [illegible] وقد دلت الادلة على عدم ضمان الامين وان [illegible] فيه اذن المالك كالعقود
الاذنية كالوكالة والعارية وغيرها مما يفيد الاذن في التصرف فانه لا ضمان في صحيحها وعدم الضمان في فاسدها مع ترتب اليد
لان المعطى والآخذ اقدما على كون التصرف مجاناً والتصرف مترتب على الاذن من المالك والاذن [illegible]
واما الاذن الشرعي فليس في فاسد العقود اصلاً اذ ليس [illegible] الا عدم [illegible] الشرع نعم [illegible] العقود ما لا يوجب [illegible] الاذن
الشرعي [illegible] فاسده [illegible] لعدم الاذن من الشرع واما العقود التمليكية المجانية كالهبة والهدية والوقف وغيرها
فعدم الضمان في الصحيح تقتضيه العقد [illegible] واما في فاسدها [illegible] الاذن [illegible] العقد ولا
من حيث [illegible] الاقباض [illegible] الملك [illegible] عنه بالعقد [illegible] وكذا الاذن الحكمي [illegible]
العقد [illegible] تمليكاً ولم يحصل والقبض الحاصل [illegible] ليس الاذن في التصرف في ملك المالك [illegible] ذلك [illegible]

مبني على ان الملك حصل بالعقد وانما يعطي المالك الاول الى الثاني باعتقاده وهو باعتقاده باق على ذلك الملك لا لان الاذن قبل اذن للثاني في
التصرف في ملكه فانه غير ملحوظ حال واما الاذن الشرعي فهو فرض العدم لو لم يكن اذن من المالك واما اخذ المال المتعلق [illegible]
بحقوق استيفاء على اخذ العين فالمفروض [illegible] لان العقد لم يفد شيئا يستحق المتصرف باثبات اليد على العين وهكذا الاشكال
في العين المستأجرة بالاجارة الفاسدة فان عدم الضمان في صحيحها لتعلق الحق عليها ولا كذلك في الفاسدة ولذا الحكم بالضمان فيها
هذا اما الحق في العين المستأجرة فاسدا عدم الضمان كصحيحها وذلك لان المالك في كليهما اقدم على عدم التضمين وانما اعطى العين
بانيا على امانة [illegible] بالنسبة الى العين حيث انه بعد بنائه على كون المنفعة مملوكة ومطلوبا استيفاؤها وانما اعطاه المالك ليستوفي العين امانة
لا يستوفي المنفعة فهو قد اذن في التصرف في العين ودفعها الى المستأجر عليها ولو لم يتعلق [illegible] شرعا عليه والاشكال ان التسليط
على التصرف من المالك في الاجارة الفاسدة وكذا الرهن الفاسد واما العقود التمليكية كالهبة والصدقة وغيرها فيمكن اثبات الاذن للمتملك
في التصرف فيها تارة بالفحوى ومن دعوى ان صحيح تلك العقود لما لم يؤثر في الضمان مع امضاء الشارع وترتيب الاثر عليها فمن ادلة صحة
تلك العقود وعدم [illegible] بها الضمان ثبت عدم الضمان في فاسدها بالطريق الاولى اذ فاسدها لا يزيد على صحيحها [illegible] وانت خبير بان
معنى امضاء الشارع للصحيحة هو عدم التضمين لكون عدم الضمان مقتضى تلك العقود واما في الفاسدة لم يمض الشارع مقتضى العقد فوجوده
كعدمه واذا لم يكن عقد وترتب يد احد على ملك الغير تقتضي الضمان فامضى الاولوية في عدم الضمان في الفاسدة بل الضمان اولى الا اذا ثبت
مانع من اقتضاء اليد فالاولى تقرير الاولوية والفحوى في نفس العقد [illegible] بل ان يقال اذ الكلام في العقد من المالك والتسليط
مجانا بان حكم المالك على التمليك بلا عوض حال [illegible] العقد فيفهم من هذه العقود اذن في التصرف لو لم يحصل الملك [illegible]
لان الراضي بخروج العين عن ملكه ودخوله في ملك الغير بحيث لو انعدم لم ينقص فلان يرضى بالتصرف في ملك العين لو لم تخرج عن ملكه
اولى وقد يقرر الاولوية بان [illegible] عدم الضمان مع التسليط المالك على ملكه على عدم الضمان مع التسليط المتعلق عليه مجانا والاشكال ان الاذن
لا يجتمع مع تسليط المالك غيره على ملكه مجانا بلا عوض لان عدم الضمان هنا اولى من عدم [illegible] المدلول الالتزامي وتكون اثبات الاذن
به الحال ايضا فان حال من يسلط الغير على ملكه بطريق التمليك وزوال سلطنته بالكلية يشهد ان ذلك الشخص لو انتفت ارادة
ان يخرج عن ملكه لاذن في التصرف فانه في هذه الحال [illegible] بمعنى انه لو اطلع على [illegible] جواز التصرف بهذا الاذن
فلا اشكال فيه الا انه ليس كل الاذن [illegible] الحاقا للحكم [illegible] الكشف [illegible] فلا يرتفع الضمان الا ان [illegible] ذلك قوله تعالى

ما على المحسنين

ما على المحسنين من سبيل بناء على كونه لا دخل منها بمعنى ارتكاب فعل لا حرج فيه من حسنه لا من حيث المحسنية فان من تصرف في ملكه على الاذن العموم
من شهادة الحال فعل فعلا حسنا عقلا فلا حرج فيه وليس [illegible] فليس عليه سبيل تضمينه من قبل هذا الفعل وقد يقرر شهادة الحال مع انتفاء فيه
غير حاصل [illegible] بشهادة الحال المنكشف من اللفظ مثل ما اذا اذن صريحا في الاكل طعامه فان الحال يشهد بدلالة ذلك اللفظ على
على الاذن بالتصرف شرعا فانه [illegible] لو كشف عدم اذنه فيقال فيما نحن فيه ان لفظ العقد [illegible] ان لم يفد تمليكا الا انه يستفاد من لفظه
رضائه على التصرف واذنه فيه تاما والفرق بين هذا والفحوى انه لا يتم بينهما [illegible] في الفحوى وفي هذا يكفي الملازمة وكيف كان ففي عدم الضمان بها
لا اشكال [illegible] نقض على القاعدة فيها استعارة المحرم من المحل صيدا [illegible] العارية ففيه حكم المشهور بالضمان مع ان صحيح العارية لا ضمان فيها
لكن وجه شيخنا العلامة ره بان معنى ضمان المحرم للصيد الاتلاف له لوجوب ارساله فيضمن الاتلاف [illegible] ولو لم يتلف فالكلام في تلف
المقبوض بالعقد [illegible] فان تلفه موجب للضمان وهو نفس الاتلاف [illegible] والعارية الصحيحة تقتضي ضمانها باتلاف العين فكذلك [illegible]
ومنها انتقض على طرده بمنافع البيع الفاسد فانها تقتضي في الفاسد [illegible] الضمان بالنسبة الى المنافع في صحيح البيع لان المنافع تقابل
العين لا غير والجواب اختصاص الكلام في المقبوض بالعقد والمنافع ليست كما تقتضيه في جميع القواعد والقاعدة في الصحيح تقتضي عدم الضمان
لانه استوفى منافع ملكه لا ملك الغير وفي الفاسد تقتضي الضمان لانه استوفى منافع ملك الغير بلا اذن فيقتضي وان تنزلت وقلت
ان المنافع ايضا [illegible] عليها القبض بالعقد [illegible] ولكن لا انها تورث الضمان في الفاسد فكذلك في الصحيح فان المنافع [illegible]
في مقابل صرف العين بلا ملاحظة المنافع [illegible] في مقابل العين التي فيها تلك المنافع فيقتضي تضمينه في فاسده وبهذا [illegible] في حل القاعدة
ومنها انتقض بحمل المبيع فانه غير مضمون في الصحيح مع تصريح جماعة بضمانه في الفاسد بناء على عدم دخوله في البيع والحق انه لو لم يكن
داخلا في البيع لا يضمن في الصحيح والفاسد [illegible] لانه ليس بمقبوض [illegible] وان جمع المقبوض [illegible] استئمانه المالك
بالنسبة اليه اذ هو اعطى المبيع باعتقاد انه يعطي ملكه اليه ولما لم يكن فصل الحمل جعله كالوديعة [illegible] ما لم يتعد فلا ضمان
وقد ينقض بالشركة الفاسدة بناء على عدم جواز التصرف بمحض الشركة القهرية او الاختيارية ما لم يقع عقد يقتضي صحيحها الاذن
بخلاف الفاسدة وفيه انا لم نحصل معنى [illegible] الشركة ولا الشركة العقدية فان الشركة لم تحصل ما لم يقع الخلط اختيارا او قهرا
ولو قبل شركة وبالمزج تحصل ولو لم يقبل شركة وبعد حصول الشركة فان قيل بجواز تصرف كل منهما استقلالا في قدر حصته
فهو كذلك وقع عقد الشركة اولا وان لم يجز فبلا الاذن يجوز التصرف وقع عقد اولا وبلا اذن لا يجوز وقع عقد اولا

وكيف كان فاذا اجاز التصرف شرعا باذن من الشرع او الشارع لا ينعقد الفاسد وقع فعله تقابلا صحيحا او فاسدا او بعد اذن بعده ما
وقع صحيحا او فاسدا الا ان يقال انه مع الرجوع اضطرارا او قهرا لا يصح التصرف الا بعد وقوع قبلها كما بان ارتباط العقود
هذا تمام الكلام في الفاسد ولا يخفى ان قبض ما وقع عليه العقد فاسدا من افراد الغصب بالمعنى الاعم اعني الاستيلاء على مال الغير
بغير حق وللمغصوب احكام لا اشكال في جريان كثير منها في غير الغصب المقبوض بالعقد الفاسد ووقع الاشكال في بعضها
ولا تعرض لتحقيق الحال في اجراء احكام المغصوب في الاول من تلك الاحكام هو الفاسد وقد عرفت الحال فيه مفصلا
الثاني حرمة التصرف وقد ادعى جماعة الاجماع على حرمة التصرف في المغصوب بالمعنى الاعم الذي نحن فيه ويستدل
له ايضا بوجوه من العقل المستقل بقبح التصرف في مال الغير ومن النقل قوله عجل الله فرجه لا يجوز لاحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه
وغير ذلك مثل قوله لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه وبالجملة لا اشكال في حرمة التصرف في مال الغير والمفروض انه مال الغير
الثالث وجوب الرد وقد ادعى عليه الاجماع ويدل عليه حرمة التصرف بناء على ان الامساك تصرف فيشمله ادلة حرمة التصرف
خبر الحجة عجل الله فرجه وتمسك شيخنا العلامة [illegible] بالخبر المذكور وهو قوله لا يحل مال امرء الدال على حرمة الامساك ولو لم يكن تصرفا عرفا
لعموم عدم الحلية لجميع ما يتعلق بالمال وفيه منع لان الحكم اذا تعلق بالعين انما يتوجه الى ما هو المقصود منه عرفا او شرعا من جميع
الافعال والظاهر المقصود هنا التصرف فيكون كخبر الحجة عليه السلام في تحريم التصرف ويمكن ان يستدل له على اليد ما اخذت حتى تؤدي
بناء على دلالته كما ادعى على العهدة من تشتغل الذمة مع الفوت ووجوب رد العين ما دامت باقية اقول لكن [illegible] كونه نصا في [illegible]
حتى تؤدي فان اراد ان عليه الرد ما لم تؤد فيستقيم جعله بمعنى ان عليه حفظ هذا المال وضمانه اذا تلف الا [illegible] لم تؤد
فيه على وجوب الرد حيلة واما الاجماع على وجوب الرد فيما نحن فيه بان دعواه [illegible] في محله لما رايناه من تمسكهم [illegible]
اليد وغيره ولا ثبوت الاجماع تعبديا بعد [illegible] مع تلك الوجوه بعيد جدا واما كون الامساك تصرفا ففيه اشكال
فان اريد منه المنع عن تصرف صاحبه بان يثبت اليد عليه فذلك لكن الكلام ليس فيه بل المفروض انه اذا طرح في مكان ما من غير تصرف
فيه [illegible] فهل يكون [illegible] عليه وجوب الرد اولا والانصاف عدم الدلالة [illegible] التصرف فالامساك الذي هو نقيض عدم الرد
لم يثبت حرمته حتى يثبت وجوب نقيضه وهو الرد الا انه يستدل بان عدم ايصال الحق الى الغير ظلم وان كان اثره عدميا فاذا احرم عدم
الايصال لكون الايصال واجبا او يقال انه اذ غصب المال وتصرف فيه فبعد [illegible] الكف ما لم يرده اليه يكون غاصبا وفي كل ان يستحق

يستحق العقاب [illegible] بالعصبة ولا ريب ان الفعل [illegible] محكم بوجوب التخلص عن المعصية وهو ما ليس الا بالرد الى [illegible] المال وقيل
ان ترك الرد ليس الا ابقاء الغصب وتصرفا في مال الغير والغصب استمرارا حرام شرعا وعقلا فيكون ترك [illegible] حراما وواجبا لكونه المنهي
عنه [illegible] فاذا كان ترك الرد [illegible] حراما وجب الرد فيكون الرد واجبا شرعا والفرق بين هذا التقرير وتقرير [illegible]
على ان يكون وجوب الرد عقلا لكون وجوب التخلص عن المعصية [illegible] عقلا لا شرع فيه بحكم الشرع اذ هو امر بالاطاعة [illegible]
شرعا ترتب عليه حرمة [illegible] على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده [illegible] ولا اشكال في [illegible] ترك رد المغصوب
مع الاشكال [illegible] وكيف كان فلا اشكال في وجوب رد المغصوب [illegible] معصية الغصب فيها
واقول ينبغي ان يتامل في ان المراد من الرد [illegible] فان اريد منه ما هو منع المالك عن التصرف في ماله [illegible] عليه ولو لم يكن
تصرفا [illegible] المال [illegible] طرحه في [illegible] ومنع المالك عن اخذه فهذا الكف [illegible] الغصب وهو حرام [illegible] لكن ترك ذلك ليس الرد كما [illegible]
فقط وان اريد [illegible] وابقاء الغصب [illegible] عن الرد وعدم ايصاله الى المالك مع انه ليس في مقام التصرف [illegible]
المالك عن التصرف بل انما غصبه وطرحه في مكان لا يمنع منه [illegible] فهذا المالك [illegible] الغاصب الذي [illegible] في يده [illegible]
ذلك المال لكونه ذلك الامساك [illegible] اذ الكلام [illegible] ذلك الامساك الا وجوب الرد الذي هو محل الكلام [illegible]
بحرمته لوجوه [illegible] اذا اخذ احد عصا او سيفا [illegible] احد وطرحه عنده في مكان لا مانع للمالك من اخذه [illegible] فهل [illegible]
على الفعل الذي [illegible] اخذه من [illegible] لا اشكال في حرمة [illegible]
وملكه لانه [illegible] من الظلم وكذا [illegible] المانع [illegible] المانع عن تسلط المالك [illegible] الا ان يقال ان [illegible] اخذ المالك [illegible]
ولم [illegible] اليه [illegible] سلطنة المالك [illegible] وهو ظلم حرام يجب [illegible] الا ان [illegible] كونه سببا لان المالك [illegible]
فلو [illegible] المانع عدم اخذ المالك [illegible] سلطنته [illegible] نعم يمكن ان يقال [illegible] مال الغير [illegible]
في مكان [illegible] هذا الوضع [illegible] تصرف في مال الغير [illegible] الغصب [illegible] في مال الغير [illegible]
[illegible] المالك ثم ان كون وجوب الرد فوريا [illegible] الاجماع عليه [illegible] لو [illegible] حرمة التصرف في مال الغير [illegible]
ذلك وكذا الحكم العقل لان [illegible] تصرف [illegible] غصب وظلم [illegible] التخلص [illegible] ثم اذا [illegible] بوجوب الرد فوري [illegible]

منع

الرد عليه لانها ما دام لم يذهب القبض فيصح لمالك لكن لا يخفى ان ليس حقا لصاحب المال بل انما وجب للابطال فليس للمالك مطالبة
رجع على اخذه له في غير محل الغصب اذا قلنا بوجوب رده في الملك الكلي للطالب ثم ان يشكل الامر في بعض العقود اذ لا
البناء على عدم جواز التصرف في المقبوض بالعقد الفاسد وذلك كما في الهبة ونظائرها فانه يتأمل بعضهم في عدم الجواز فيها بل
انه مما لا ينبغي الاشكال فيه مع ان الاجماع قائم على حرمة التصرف الا ان يقال ان الاجماع قائم على حرمة التصرف مستندا الى ذلك
العقد واما لو علم الاذن منه للمالك من جهة خارجية كما في الهبة فانه شاهد الحال يكفي في ثبوت الاذن فلا اشكال في جهة الهبة
كما لو وهب بعقد صحيح ... ما قبضه بالبيع الفاسد وهكذا وهذا توجيه وجيه فكل مقام ثبت الاذن فيه من الخارج لا اشكال في الجواز
ومن هنا يعلم انه لا اثم في التصرف في امثال الهبة الفاسدة كما انه لا ضمان وبهذا الذي ذكرنا امكن تصحيح ما هو المتداول بين الناس
من المعاملات الفاسدة بناء على انحصار المعاملة الصحيحة فيما اذا اجتمع شرائط العقد من التعيين وغيره ووقع التعاطي فيكون مباحا
واما الذي اعتبر في البيع هو العقد اللفظي وان المعاملة ... مورد البيع بغير تحقيق يقال ان المعاملات الواقعة بين
الناس خالية من هذه القيود كما في ضمان الحمامات والمنازل والخانات وسائر نظائرها فان الجواز فيها ثابت بالاذن لا بغير
فلا اثم فيها بل حالها كالمعاملات الصحيحة بناء على القول بالاباحة دون الملك فان ثبت الحال بالاذن فيها يلزم الاباحة
ثم الكلام في الاثم في المقبوض بالعقد الفاسد بالتصرف فيه هل هو ... في التصرف انما كالغصب او لا اشكال في الجاهل
بالفساد واما الجاهل بالفساد فقد يظهر من بعضهم القول بعدم الاثم ايضا لكونه ... اذن المالك لكن يظهر من شيخنا العلامة والحكم
بالاثم في التصرف وان كان يرى انه اذن في التصرف بل هو اعطاء على سبيل العوضية ولم يحصل ... كون الاثم مسلما
بينهم الا ما يظهر ... في بعض ... لا ينبغي ... ان التصرف ... ذلك ويكفي ... مع التصرف
وانت خبير بان هذا هو ... التصرف ووجوب الرد بل الضمان ... على كون اليد غير ماذونة ...
ومن احكام المقبوض بالعقد الفاسد في المقام ضمان المنافع المستوفاة عند المشهور ويدل عليه عموم من اتلف مال الغير فهو له ضامن وقاعدة احترام
الاموال ونفي الضرر وعموم على اليد ما اخذت على جعلها بمعنى مطلق الاستيلاء ... بالمنافع بالاستيلاء على العين
كما انه يعد استيفاء في الاجارة ... بالمنافع ... حيث ... ذلك حتى ... عن ...
مع ان لكل منها ... قبل ... للمنفعة فلا ... عوضها بعده

او يقال ان البيع كل شيء يجب في اليد على المنفعة باستيفائها فالضمان على صاحب البيع ثم ان يبني بعض الادلة على كون المنفعة مالا
لان الضمان بقاعدة الاتلاف وقاعدة احترام الاموال ونظائرها انما هو للمالية والمنفعة تعد مالا عرفا وشرعا كما انها تجعل
عوضا للاموال كالثمن في البيع وصداقا في النكاح وبها يكون الشخص مستطيعا وذا اليسار يجب له الدين والنفقة وغنيا غير مستحق للزكوة
وغير ذلك فالمنفعة مال يستوفيها ... ومن اتلف مال الغير فهو له ضامن وهو محترم لا يذهب بلا بدل الا انه الضمان في غصب
العين والمذهبيات كلها جارية فيها ويمكن التمسك بقاعدة لا ضرر ايضا وقد يتمسك بقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده
والعجب ان شيخنا العلامة مع هذه الادلة تمسك بقولهم لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه مع عدم الحاجة له ليستلزم
الا ان يقال ان المراد اثبات كون هذا التصرف والاستيفاء بغير حق وهو يستلزم الضمان وكيف كان فلا فائدة في ذلك
وما استند اليه في نفي الضمان ضعيف وهو النبوي المرسل ان الخراج بالضمان فقد يقال ان مورده خاص ...
فمفاده ان منافع الارض الخراجية لمن تقبلها وفي مقابل ما ضمن وهو خلاف الظاهر بل الظاهر منه هو كلية
شيء فله الغنم فكل شيء اذا تلف وقع ... على احد له منافع ذلك الشيء ما لم يتلف فالباء اما للسببية فالمعنى
ان منافع الشيء له بسبب ضمانه له او كونه في عهدته او للمقابلة فالمعنى ان المنافع بمقابلة الضمان ... وهذا استمسك
في حكم كون منافع المغصوب للغاصب لضمانه له هكذا ذكره الاستاد في معنى الخبر وهذا ... وعليه النقوض الكثيرة من المغصوب
ومنافع البيع او الثمن في زمن خيار من ينتقل اليه فان الضمان على من ينتقل عنه مع ان المنافع لمن انتقل اليه ونظائر ذلك
في زمن خيار الحيوان فان الضمان على البايع والغنم للمشتري وكذلك تلف المبيع قبل القبض على البايع والمنافع للمشتري الى غير ذلك
ولذا ... ضعف السند اطرحه الاستاد مع تسليم دلالته على المطلوب ولكن شيخنا العلامة ... ان ...
شيئا وتقبله لنفسه فخراجه له ... مثل ان ... او تملكه او اقدم عليه بوجه جعل ... على نفسه
المالك وتقبله فالخراج له فاذا ... ذلك فالخراج في مقابل ... الضمان ... اقدم عليه وجعله ... الشرعي
فيقال ان هذا الضمان ليس ما اقدم عليه بل ما اقدم عليه سقط بعدم ... الشارع واما هذا الضمان فهو ... كما في ...
والمقبوض بالسوم والجزء ... ان الخراج في مقابل كل ضمان وهذا المعنى ... كان ... من حيث ... ورود النقوض

وعدم دلالته على مطلوب أبي حنيفة ولا ابن حمزة ومن حيث النظر إلى القواعد إلا أنه يشبه أن يكون اتفاقاً للواقعة
حيث إنّه محل نزاع من أنّ كلّ ما وقع العقد عليه ومنافعه الشرع وصار النماء والحال التي انتقل إليه فيما فوق ذلك إلا الاعتقاد [illegible]
لأنه ماله وبالجملة فالمعنى أنّ منافع مال الشخص لم يقابل بالخراج عليه مع أنه يرد النقض عليه بالعارية المضمونة فإنّ الخراج
قد أقدم عليه مع أنّ الخراج اسم للنفع ليس إلا فليس إلا الانتفاع المتيقن إلا أن يقال إنّ الانتفاع أيضاً خراج وقد قال
الأستاد دام ظله على ذلك يرد النقض بالعارية الغير المضمونة فإنّ الخراج لم يعم أنّ الضمان ليس عليه وبه فسره أنا لم نقل إنّ وجود
الخراج يستلزم لوجود الضمان بل قلنا إنّ الضمان الذي أقدم عليه يستلزم للخراج إلا أن يدعى التلازم وهو كما ترى وقد ادعاه الأستاد
وكيف كان فهذا القول ضعيف لضعف سند الخبر ودلالته على ما ذكره الشيخ المتقدم أو لقوة معارضه وأما الاستئناس له بقوله
في بأن يكون منفعة المبيع في زمان الخيار للمشتري الذي انتقل إليه لو احترقت كان من مال المشتري فجعل المنافع في مقابل ضمانه
الفوت عليه مدفوع أولاً بالفرق بينه وبين ما نحن فيه فإنّ الضمان ليس من ماله فيما نحن فيه بل العوض عليه بخلافه ثمّ ثانياً
فإنّ المنافع مال للمشتري وثم بأنه ليس هو له الأمر الآخر بيانه أنّ العلة كون المنافع له حتى يجري في كلّ مقام بل العلة كونه
المبيع ماله في زمن الخيار ولا ريب في أنّ منفعة مال الشخص له ولكنّ فيه أنّ الكلام أنه [illegible] صحيحاً بوجه وجود الخيار اشتراط [illegible]
الحاكم كما يرد أموال العالم بقيمتها وأنّ الضمان عليه والخراج له ومن أحكام الغصب ضمان المنافع الغير المستوفاة على الأجانب أو
المشهور في باب الغصب لكن وقع فيه الخلاف فيما نحن فيه أقوال الأول الضمان مطلقاً كما عن أكثر الثاني عدمه كما عن [illegible] الثالث
عدم الضمان مع علم البائع دون جهله الرابع التفصيل مع الجهل والتوقف مع العلم الخامس التوقف مطلقاً والأقوى ذكرناه أنه الضمان فيظهر جريانها في كل
وعدم الجريان منقول لغيره وجوه الأول الإجماع المنقول عنه فيما ذكره والحكي عن كلام ابن إدريس والحق أنه لا إجماع وكيف يدعيه
الخلافات في ظاهر المحكي عن التذكرة في مقام دعواه في الغصب حيث إنه حكم بالضمان مع التفويت أو الفوات تحت اليد العادية
عند علمائنا أجمع وفرع عليه قوله فلو غصب عبداً أو جارية أو عقاراً أو حيواناً مملوكاً ضمن منافعه وإن لم يقبض اليد العادية من الغاصبة
ضمونها بلا خلاف فظهر التفريع وأما ما حكي عن ابن إدريس فيظهر منه شدة البيد ولا تشهد سنة أحيث إنها من الأصحاب كون المقبوض
بالعقد الفاسد كالمغصوب إلا في ارتفاع الإثم والكلام ليس ظاهراً في عموم الإجماع إذ يقال الأصحاب على الضمان مع أنه إجماع

غالباً مستند إلى الاجتهاد وبالجملة لا يستفاد شمولها بانفراده في الحكم الثاني قوله عليه السلام حرمة مال المسلم كحرمة دمه ولا
حاجة يتوقف على إثبات مقدمتين أحدهما أنّ المنافع أموال حقيقة يعني أنها مثل المال في مقبوضة بقبضها والثاني عدم الإشكال في أنّ
المنافع في نفسه أموال عرفاً وشرعاً ويبذل في مقابلها المال وتجعل ثمناً وصداقاً ويكفي في وجوب النفقة عليه لها وقبضها بقبض
العين من منافعها ويكفي في ذلك أنّه يجوز استيجار المنافع بقبضه العين وعدم جواز امتناعه من إعطاء عوض المنافع بعد قبضه العين
وكفاية قبض العين في قبض المنفعة المجعولة ثمناً في السلم وغير ذلك فإنّ بناء العرف على إعطاء المنافع كذلك بلا إشكال
فالقابض للعين قابض للمنفعة المجعولة ثانيهما أنّ معنى احترام مال المسلم ليس مجرد حرمة تصرفه والاستيلاء بل الأول
شبهة بالة بل معنى عدم جواز إتلافه وأنها لا تذهب بلا عوض وإن خرجت الحرمة عنها ولم يحكم بضمانه لكان هدراً
احترام مال المسلم وبالجملة معنى احترامه أنه لا يصير هدراً كما لو لم يبطل دم امرئ مسلم فحصل أنّ المنافع مال الغير فيقتضي عدم ذهابه هدراً
ولا يصير هدراً إلا بالضمان الثالث قاعدة اليد فإنّ معنى على اليد ما أخذت أنّ على القابض للمستولي عليه شرعاً ما يتحقق به
حتى يخرج عن العهدة أو يقال إنّ اليد كلّ شيء بحسبه واليد على المنافع بإثبات اليد على العين فحكمهما حكم العين لو تلفت في اليد ولهذا
حكموا في الغصب بضمان المنافع مطلقاً كالأعيان فاليد ثابتة عليهما وإن كان يناقش بأنّ الأخذ لا يصدق في المنافع وقد قالوا
إنّ المراد بالاستيلاء أو يتحقق في الأخذ ولو تبعاً للعين وأخرى بأنّ في قوله حتى تؤدي قرينة على كون المراد منه الأعيان
فإنّ حصول غاية الضمان إلا بعطف كونه شيئاً يؤدى وهي ليست إلا الأعيان فالمعنى أنّ كلّ عين أخذها الأخذ فهو في عهدته
إلى تحصيلها لو تلف فلم يؤد ولم يتحقق الأداء فإنّ هذا أول دليل إلا قد يتوهم في دفعه أنّ المراد أداء الأخذ أو عوضه وفيه
أنّ أداء عوضه ليس من الغاية إذ الغاية غاية للضمان بمعنى أنه ينتفي إذا أدى الأصل وأداء العوض مبني على الضمان بل معنى على اليد إذا
لم تؤد كما لا يخفى ويمكن أن يستند لطريق آخر وهو أنّ معنى على اليد ما أخذت أنّ كلّ ما يتلف في يده ينقص من العين الأخذ
من نفسه أو أجزائها أو ما هو كجزئها مثل المنافع في عهدة الأخذ ما لم تؤد أو ما دامت العين في سلطته وفيه فتأمل فإنه [illegible]
الرابع قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه فيشمل بعموم حلية التصرف الحلال والتصرف فيها موجود ويقال إنّ عدم جواز
التصرف في مال الغير يلازم مع ضمانه لو تلف لا أنه مختص بالحكم التكليفي إلا أن يمنع التلازم [illegible] على القصور في ضم [illegible]

الحاصل من قاعدة نفي الضرر فانّ امساك مال الغير وتلف منافعه عليه ضرر عليه قد نفاه الشرع وهذا الضرر من قبل الغاصب فعليه الحكم بنفي
لزم الضرر وقد نفاه الشرع لكن الكلام في انّ الضرر المنفي هل معناه هو عدم جواز ورود الضرر من مسلم على غيره كما قد يعبر عنه بانه
ورد انه لا يحل مال امرئ الا ... ولا يثبت الا عدم جواز الضرر فانه فلا الا على دعوى الملازمة بين ... اذ معناه انه لم يجعل في الاسلام
حكم ضرري فوزانه وزان لا عسر ولا حرج في الدين فكل حكم يجيء منه الضرر كما لهذه القاعدة عليه حكومة ويحكم بعدم ذلك الحكم في الاسلام
وهذا هو الحق في معناها فربطه بما نحن فيه انّ الحكم بعدم الضمان للبراءة الاصلية واصالة العدم التي هي مستلزم التكليف بلا بيان
بل لبناء العقلاء في احتمال وجود شيء عليه ممن لم يثبت عنده بنفي الشرع ولو بعدم التعرض للردع عنها فهذه الكل هادمة حكما شرعيا
حكم ضرري وقد نفاه الشرع بحكومته لا ضرر فيقال انّ الحكم بالعدم والبراءة منفي من الشرع الا اذا استلزم الضرر فلا بد من الحكم بالضمان
هذا ولكن عموم قاعدة لا ضرر لما كان موهونا لكثرة التخصيصات ففي التمسك بها في المقامات لا معين ولا جابر من عمل الاصحاب
وهو هنا مفقود فيشكل التمسك بها في المقام ودعوى انّ الشهرة على انه لا تضمن منافع الحرّ بحبسه فلا جابر ...
هذا ثم انّ هنا سؤال الفرق بين منافع العبد اذا لم يستوفها الغاصب فانه يضمنها وبين منافع الحر فلا يضمنها مع انّ منافع الحر يبذل بازائها المال
ويجعل مهرا وثمنا وغيره ذلك وقد اجاب عنه في الكتاب بانّ الحر لا يدخل تحت اليد ومن قبل المنافع تحت اليد انما هو تبع لليد
فلا يدخل منافعه في الضمان فانّ ارادوا انّ الحر لا يجيء السلطنة عليه شرعا فلا ريب فيه لكنه لا ربط له بدخوله تحت اليد وحبس العبد بغير حق
يجري في غير الحر وكيف يقال انّ عبدا اذا كان في محبس ومدة او وقع سيرا ضيعة الحق عليه في خلال المدة انه في يد وقع عليه
هي اليد وان ارادوا انّ الحر لا يدخل تحت اليد بمعنى انّ حكم اليد الاستيلاء على مال الغير بيد المستولي عليه لانه ليس مالا ولا تدخل في اليد الا المال
فهو حق لا اشكال فيه فاذا لم يكن مالا ليس تبع له منافعه لانّها فلا يضمن لكن يجيء الاشكال في انه اذا لم يكن مالا فكيف
يبذل المال في مقابل منافعه ويجعل مهرا وثمنا وغيره ذلك ودفعه انّ المال الحقيقي هو ما كان موجودا في الخارج فاذا حصل منافع الحر
في الخارج صار كالاعيان والمال الحكمي بمعنى انه يتعلق بالعهدة فهذا المال في مقابل التعليق مع العهدة وهذا الذي مال كما
يقال في الكلي في السلم الكليات اذا تعلق بالذمة ولا يتوهم انّ هذه المنافع مالا هو موقوف على التعلق بالذمة بالعقد الصحيح
دون وقوع العقد موقوف على كونه مالا فانّ مقدمة المالية ولو بعد تمامية العقد كاف في صحة العقد وليس المقدمة موقوفا على التحقق

ثم انّ مالك المقبوض بالعقد الفاسد انّ كان جاهلا فيجب اعلامه لا ستردادها بناء على كفاية التخلية بين المال ومالكه في الرد
وكذا العالم بناء على ما قوينا من عدم الدليل على وجوب الرد الا رفع الموانع والتخلية والا فيجب الرد وعليه مؤنة الرد
فلو اعلمه الحال وخلى بينه وبين ماله فان قلنا بعدم وجوب الرد والايصال الزيد من ذلك فلا يضمن المنافع الفائتة بعد ذلك
لو انهدم المالك وبقي ما فات قبله بناء على المختار من الضمان وان اوجبنا الرد فيضمن كلما فات قبله وهذا لو امتنع
ثم انه ينبغي التعرض في المقام وان تعرضوه في باب الغصب ما اذا تعددت المنافع فلا تضمن منافع الفائتة وهو متصور على وجوه
الاول ان يكون منافع عديدة يمكن الجمع بينها في الاستيفاء مثل ما اذا كان العبد خياطا وقاريا فهل يحكم بالضمان عوض جميعها
اولا وجوه بل اقوال اقربها ضمان جميع ما يمكنه الجمع بينها في العمل كما افاده الشهيد الثاني في ره وجماعة ووجهه انّ العبد بما يمكنه
نقضا المنافع وكل منفعة منفعة لهذه العين يمكنه استيفاؤها وقد فاتت تحت يده فيحكم بضمان الكل الثاني لا فرق بين الحرمة
المكن استيفاؤها وبين المتعددة كلا من حيث انّ المالك قادر على الاستيفاء وقد فاتت بسبب تفويت الغاصب
نافيها فانّ اجرة العين المنفعة بانّها يمكن استيفاء المنافع منها وحاصله الرجوع الى العرف في تعيين اجرة العين الغائبة
للانتفاع منها بتلك المنافع مجتمعة فكل ما كانت اجرة امثال تلك العين الموجودة بجميعها يحكم بضمانها ووجهه انّ اجرة العين عوض
منافعها الممكنة الاستيفاء فانّ الثمن في البيع عوض العين والاجرة في الاجارة عوض المنافع وقد ادعى الاستاد رحمه الله تعالى في الاول
وانت خبير بالفرق البين فانّ مبنى الاول على ملاحظة اجرة العين لكل منفعة منفعة وافرد الجميع وكانّها اجرة مرة واحدة متعددة
متعددة المنافع بخلاف الثاني فانّ مبناه على ملاحظة اجرة العين القابلة للانتفاعات في الصفقة نفقة فانه لا يتحقق غالبا
الجمع بين الانتفاعات والحاصل فرق بين اجرة عبد كاتب فقط عبد خائط وعبد قار وبين اجرة العبد كانت المنافع المتعارف
ويجيء هذا الوجه من الجواهر وهو احسن منه لانّ ذلك لنشاها مما يحكي عن شيخنا العلامة ره من تعيين المنافع التي تعارف استيفاؤها
من مثل تلك العين ولو كانت قابلة لغيرها منفردة او مجتمعة فلو تعارف استيفاء واحدة باستعمال المالك او ايجاره او اعارته
او غيره ذلك ففاتت باستيلاء الغير ضمنت لا غير او متعددة فكذلك اذا تعارف الاستيفاء مجتمعة وكذا بين الاعيان فمنه
يعلم حال ما اذا كان بعضها اعلى من بعض فيؤخذ بالمتعارف ووجهه انّ الدليل على الضمان لم يكن الا قاعدة المنفعة مال فالمتعارف فقط

على مالكه وليس الا لتضييعه اياه ما دخل في الوجود كالاعيان والمنافع المستوفاة واما المنافع الغير المستوفاة فليست حقيقة مالا ولكن تعد
العرف مالا ويفرض في الملك المعدوم ويترتب عليها اثار المال فلا بد ان يحكم بالية ما يحكم العرف على عدة مالا لا غير وينبغي بعد
الرجوع الى العرف انهم يحكمون بالية ما كان في عرضة الوجود بحيث ان الداعي على الاستيفاء والمقتضي له موجود بحسب العرف
والعادة فيقولون انه لولا منع يد الغاصب لكان ذلك النفع من الموجود وفات عن المالك بسببه فالانتفاعات المتعارفة
من تلك العين بحسب الاعداد وجريان العادة بحسب الازمنة والامكنة والاشخاص هي التي تعد مالا لهذا المالك ويعد فوتها فوت
وضرر او غصبا لا كل ما يمكن استيفاؤه من العين بحسب القابلية بعد ما لا وفائتا وهذا حسن في غاية الحسن واقرب بالذي ذكر
بان كان المراد من المتعارف ما يتعارف عند الناس من استيفاء منفعة او منافع من امثال تلك العين ولا ينافيه ما قد لا يستوفي
بعض الملاك منفعة اصلا بل يعطلها ولا ما قد يستوفي بعض الناس جميع المنافع او بعضها غير المتعارف فلا وجه لما ذكره الاستاد
من ان المراد من المتعارف عند المالك اي ما جرت عادته عليه من انواع الانتفاعات والاجارات وغيرها ذلك وان فرض
وكيف كان فعلى ما ذكرنا لو استوفى منفعة غير ما يتعارف فان كانت مساوية للمتعارف فهو وان كان اعلى فيضمن لانه هو الذي
دخل في الوجود وان كان ادنى فيضمن للاعلى المتعارف لانه كان في عرضة الوجود ومنه يظهر حال ما لو تعارف انه من واحد فاكثر في
الواحد وبالعكس او غير ذلك كما لو عرض ان ابعها تضيين المنافع التي كانت العين معدة للاستيفاء منها في عرضة الوجود ونحو
ما ذكره الاستاد فان اراد ما يكون شأن تلك العين في العرف معدة ومستعملة كذلك ولو اعتاد مالك العين لمنفعة اخرى
فلا مناص عنه ويرجع الى ما سبق من ان المراد ما اعتاده المالك العين له ولو غير متعارف في نفسه وما يتعارف عند المالك كما نسبه
الى شيخنا العلامة حتى يكون الفرق بمحض الاعداد ولو لم يقع وبالوقوع عنده فهو كما ترى ولا وجه له اصلا فالمعتمد
ما ذهب اليه شيخنا العلامة الثاني ان يكون للعين منافع غير ممكنة الجمع ولم يستوف الغاصب واحدا منها فان تساوت
فلا اشكال وان اختلفت فكان بعضها اعلى من بعض فيضمن الاعلى مطلقا او القرعة او الادنى او ما تعارف منها وجوه
وقد نظر الاجماع على تضمين الاعلى هنا كما حكي عن جماعة استنادا الى ان الاعلى لما كان ممكن الاستيفاء فالا هلاكه
في يد الغاصب يحكم بضمانه ولكن حكي عن الرياض التوقف في ذلك لانه قال لم اجد ما ولعل نظره الى ان مناط الضمان
الفائت اي ما كان يحصل بقاء المنفعة على العموم فهو في جميع المنافع لا الاعلى وحده لان امكان استيفاء الجميع لا يزيد عليه

الفائت على الكل وان كان المناط ما نحن فيه ان الاجرة مال الاغير اذ ليس للمالك الا اجرة لعدم امكان استيفاء الازيد فيقيمة الفائت
احدها لا على التعيين اي الواحد على البدل لا خصوص الاعلى واذا ثبت ما صدق على البدل فيجاب بان قلنا بالاكثر فالاقل متيقن
والاصل براءة الذمة عن الزايد فلا يثبت القول الادنى هذا ونقول مقتضى القاعدة التي سلفناها تضمين ما يعد مالا
وكان في عرضة الوجود وهو تضمين ما تعارف من تلك المختلفات سواء كان ادنى او اعلى او متوسطا نعم لو كان الادنى غير متعارف
كلها متعارفا وكان الكل في عرضة الوجود يجيء الكلام السابق فيه لكن الاستاد استوجه اشكال صاحب الرياض في تقريب ضمان
الادنى لولا الاجماع على الاعلى لكنك خبير بان الاعلى اذا لم يكن في عرضة الوجود وعرفت انه فات عنه ولو كان متعارفه
تعارف الادنى لما يتوجه تضمين الاعلى لعدم ضمان الاخر فيه ويمكن الحكم بالقرعة لاشكال الامر وعدم وجه للتعيين اجمالا
لكن يتوقف على العلم وجوده وبالجملة تضمين المتعارف من المنافع القابلة للاستيفاء من تلك العين كان اعلى او ادنى
وتضمين الاعلى لو تعارف مع غيره في المتعارف اوجه لو لم يثبت الاجماع على تضمين الاعلى مطلقا كما هو ظاهرهم فراجع
الثالث منافع الاجير او العبد اذا فاتت او وقع العمل الغير المستحق فقد يتوهم من كلام العلامة في القواعد وشارحها جامع المقاصد
الحكم بما يقابل الاوسط من المنافع مع حكم العلامة هنا كالمشهور بضمان الاعلى في جميع الاعيان مع انه لا يتصور فرق بين العبد
وساير الاعيان من الحيوانات وغيرها فان الدليل واحد حتى ان بعضهم رد احكمهما بضمان الاعلى عند الاطلاق ثم حكما بضمان الاوسط
في العبد والاجير بضمان الاوسط تم توهم انه عدول من الاول الى الثاني ووجه بعضهم الفرق بالاتفاق ولكن التحقيق ان ما في كلام
انه لا منافاة بين الحكمين ولا عدول في البين بل ان حكم العلامة هنا بضمان الاعلى عند الاطلاق يعني انه اذا كان للعين عند الغاصب
او غيره منافع مختلفة بعضها اعلى من بعض فلا يمكن الجمع بينها يحكم بضمان المنفعة العليا لا غير مثل ما لو كان الحياكة اعلى من الكتابة
وما كان هاهنا مورد السؤال اي انه اذا حكمت بضمان اعلى المنافع والصنايع وعمل العامل في ذلك الاعلى ايضا قد يختلف بالنظر
والعمل الاشتراكي ودرجته وما يقابل النفس ففي هذا المقام قال الاتي بضمان مطلق المنفعة ومبني على ان المقصود
منه الوسط يعني الوسط في العمل بين التعب والاستراحة ولذا علله بان الانفاق بالمنفعة وان كان ممكنا القدر
لم يتعارف في ذلك فلا بد من الوسط في نفس العمل الاعلى فلا اشكال في ذلك الذي اشار اليه من ملاحظة المتعارف هو الحق

بل المحفوظ المتعارف بين الناس فيها كما ان الوسط في الصلح محفوظ في الدواب فانه لم يتعارف في الاثمان والا لا ينقضا في الصلح وغيره
ومن احكام الغصب التي تجري في المقبوض بالعقد الفاسد هو ان المقبوض ان كان مثليا يضمن بالمثل وان كان قيميا فبالقيمة وضمان المثلي بالمثل
هو الذي يعرف بالاجماع وكلمات المجتهدين وتعبيرهم على هذا اللفظ الذي يحكي عنه ظاهرهم كما في ضمان المثلي بالمثل لا كلام فيه بعد تحقق
ان هذا التالف مثلي انما الكلام والخلاف وقع في تعريف المثلي وبعض من معاصرينا فرق في تعاريف الشراح والمحدثين كما قال انه
هو ان المثلي ما يتساوى قيمة اجزائه وقيل ما الكلمات الواقعة في التعريف ليعلم ان الاختلاف في التعريف تارة يكون من جهة الخلاف
في المحدود بان يقول بعض المعرفين ان ما ينطبق عليه تعريفي هو المحدود دعنه لانه من فروع ما افرضناه وهو ما ادخله ويقول الاخر
ان المحدود ولو كان ما نقول لا خلل في تعريفك لكن المحدود ليس ما انطبق عليه تعريفك بل هو اخص او اعم منه وتارة يكون من جهة الخلاف
في الحد بان وقع الاتفاق على لزوم افراد شيئا او فساد شيئا لكن بعضهم يعتقد ان الحد يقصر عن الطرد والعكس فيعترض عليه غيره بلزوم
نقض الجمع والمنع ويعرض عن تعريفه الى اخر يكون جامعا ومانعا باعتقاده وهكذا والخلاف هنا في الحد بعد الاتفاق في المحدود
على ما ذكره الاستاذ ويمكن هذا هنا فان الخلاف وقع في المحدود ايضا كما سيظهر من النقوض الآتية وكيف كان فقد يقال ان هذه
التعريفات بعد المعارضات والمناقشات وكثرة الاختلافات لا تنفع في شيء فلا بد ان يرجع الى العرف في التشخيص بين المثلي والقيمي
فان اراد الرجوع الى العرف في تمييز معنى المثلي والقيمي ففيه ان هذا اللفظ ليس في لغة في موضوع الحكم الشرعي حتى يرجع في تعيينه الى
عرف الشرع وان لم يكن له عرف خاص فيه يرجع الى العرف العام واللغة بل الرجوع الى العرف لا يفيد هنا شيئا اذ معنى المثل لا باعه
هو الشبيه والنظير ومع ذلك يكون ما ينسب الى المثل ويسمى به المقبوض جزئيا في المقام لا في ذلك اللفظ باصطلاح من الفقهاء في مورد
الاجماع بعد ان يرجع اليهم في فهم معناه ومن اختلافهم فيه فالعرف لا يفهم شيئا منه وان اراد ان حمل تضمين المثلي بمثله وبحمل
بدل له من جنس المماثل له في القدر والوصف دون شيء آخر مطلب عرفي وبناء اهل العرف عليه وان الشارع امضاهم بكفائهم ولم يتعرض لكيفية
الضمان وان العوض لكل شيء ما هو بل مضى بطريقة العرف ولهم العوض في بعض الاشياء مثله وفي بعضها القيمة والفقهاء لما رأوا امضاء
الشارع هذه الطريقة العرفية في التضمين وجعل العوض وثبت ذلك عند جميعهم فارادوا ذكر كلي ومعنى انتزاعي يشمل جميع موارد
تضمين العرف بالمثل لتسهيل المباحث ولذا وقعوا في صعوبة فعرف بعضهم المثلي بشيء لم يشمل جميع موارد حكم العرف بضمان المثل
وشمل بعض ما ليس كذلك وكذا الاخر عرفه بتعريف اخر قاصر وهذا احسن بل اللائح من هذا التوجيه لانه لو كان لفظ المثلي
وضع عند الفقهاء لمعنى يختص بهم لم يكن وجه لاختلافهم وما يقرب ذلك بعد وقوع التعبد بالعرف في تضمين بعض الاشياء بالمثل

وبعضها بالقيمة كما قد ثبت الاجماع في كثير من مثل الحنطة والشعير والادهان واما فان فيها بحكم بضمانها بالمثل اجماعا وفي مثل الحيوانات
سلم بحكم بضمانها بالقيمة اجماعا وبعد وقوع الاجماع تعبدا اهل الفن هو ثبوت ارتضاء الشارع هذه الطريقة العرفية في التضمين اجماعا
والاتفاق على تضمين المثلي في موارده لاتفاق اهل العرف وكذا في موارد التضمين بالقيمة وفي بعض المقامات وقع التخيير اما من اهل العرف
او من فهم الفقهاء بناء اهل العرف والاصل الاشتراك اضمانا اذا امر وهو وقوع الاجماع على تضمين كل المثل وقالوا انه مثلي ثم وقع الخلاف
في ان ماهية ذلك الكلي الاسم بالمثلي فتح له وجه بل يرجع الى العرف اصلا في تشخيص الشيء اقوال والاحسن ما سبق فلو رجعنا الى العرف
ورأينا انهم يعدون عوض الشيء اذا اتلف شيئا من جنسه نحكم بانه من افراد المثلي الذي هو مورد اجماع تضمينه بالمثل وكيف كان
فلعل المراد من المثلي ان عنوان للمقامات التي يحكم عليه العرف والشرع بضمانه بالمثل من جنسه مفهوما مشتركا سموه بالمثلي وعرفوه
بما سبق وغيره فلنرجع الى بيان التعريف المشهور وحاله وبيان النقوض الواردة وبيان حكم ما اشتبه حاله فنقول اذا عرفنا المثلي بانه
ما تساوى قيمة اجزائه فنقول المراد من الموصول اما شخص التالف فالتالف المثلي هو ما تساوى اجزاؤه في بدل فقط نفس التالف وهو حينئذ
مثل من جنس القريب الحقيقي في الصفات والماهية اذا كانت اجزائه متساوية مثل الحبوب والادهان وذلك لما قال الاستاذ وهذا
هو الاسلم من كثير من النقوض لكنه خلاف ظاهر كلامهم حيث انهم لو اذا كان التالف من المثليات يؤخذ مثله من غير فرد مطلقا
المثلي ويقال ان المثلي كلي قد يكون له افراد مثلا يقال الحنطة من الخلاف فاذا اتلف شيئا منه يضمن بالمثل
فالمثلي تعويض الذي هو مما يتساوى افراده الخارجية التالف او التلف واقول بل لا معنى لكون التعريف للتالف بان يقال انه ان تساوت اجزائه
يؤخذ بالمثل فان الشيء قد يكون متساوي الاجزاء في القيمة بالنسبة مثل معجون غريب ومع ذلك لا يكون له مثل حتى يؤخذ
فالمراد من الموصول اما الجنس او النوع او الصنف لكن لا اراده الجنس والنوع لخروج اكثر المثليات فان جنس الحنطة مثلا ليس متساوي
الانواع ولا نوعه متساوي الاصناف فتعين ارادة الصنف فيقال ان المثلي كل صنف متساوي الافراد قال الاستاذ الا ان المراد
من المبهم من الموصول فيقال المثلي كل شيء او كل عنوان مثله والمراد من الى ... في الصفات التي لها مدخلية في
والقيمة والمراد من الاجزاء مصاديق ذلك الشيء سواء كان بتجزئة الجنس والنوع والصنف فالافراد الخارجية او بتجزئة الكلي في فرد

فذلك العنوان الملحوظ ان كان جنساً فان كان افراده المندرجة تحته متساوية في القيمة فهو مثلي والا فان كان الملحوظ نوعاً فان تساوت
اصنافه فذلك النوع مثلي والا فان كان العنوان الملحوظ صنفاً فان تساوت جزئياته فهو مثلي وان لوحظ فرداً فان تساوت اجزاؤه
فهو مثلي وقد يكون الشيء بملاحظة ما فوقه قيمياً وبملاحظة ما تحته مثلياً فمثل الذهب والفضة والمياه والمايعات والادهان وغير ذلك من الحبوب
كلها مثليات بحسب ملاحظة افراد الصنف الواحد وبعضها واجزاء الفرد فيما يطلق اسم الحقيقة فيها على القليل والكثير وان كان اكثر منها باعتبار
انواعها قيميات بمعنى ان الانواع لم تتساو في القيمة فالدرهم والدينار مثليان بملاحظة الافراد في الصنف الواحد وان كان قد يشكل
في كونهما مثليين بملاحظة الاجزاء حيث انه اذا انقطع نصفين ينقص كل نصف عن نصف قيمة المجموع وفي ان النصفين مجموعهما [illegible]
متساويان في القيمة فلو تلف نصف درهم يعطي كما انه لو تلف نصف درهم يعطي نصف درهم ومن هنا يعلم عدم الاشكال في مثلية الحلي الذي
فان افراد الصنف الواحد ذات [illegible] في القدر متساوية في القيمة فعنوان [illegible] الفضة مثلي كما ان مادة الفضة مطلقاً مثلي
منفرداً عن الهيئة الطارية الموجبة للتفاوت وكذا مواد النحاس [illegible] والحديد وامثالها اذا اتحد النوع والصنف فان اجزاءها
المتساوية في القدر متساوية في القيمة بخلاف المصنوعات وحيث قد عرفت ان الشيء الواحد قد يكون متساوي الاجزاء باعتبار
وغير متساو باعتبار آخر فالمناط في الحكم بالمثلية والقيمية ملاحظة اخص العناوين المتحققة في التالف فقد يكون الشيء باعتبار
عنوان خاص به قيمياً ولو كان مع قطع النظر عن هذا العنوان لوحظ مع طبيعته مثلياً كما في الحلي المصوغ من الذهب والفضة فانه بهذا
العنوان قيمي ولو كان من حيث المادة بحسب النوع او الصنف مثلياً وكذا مادة النحاس والاواني المصنوع منه ومادة القطن [illegible]
والثوب المحوك منها او المخيط واللحم والطعام المطبوخ منها وقد يكون بعكس ذلك كما ان جنس الادهان ليس [illegible]
مثلياً بل انواعها واصنافها مثليات وهكذا فيلاحظ غالب الاسم الذي يطلق على التالف عرفاً مطلقاً او مقيداً فيلاحظ
ذلك العنوان واجزاؤه فان تساوت [illegible] بالنسبة الى القيمة ولا ينبغي [illegible] ان قيمة [illegible] غالباً [illegible]
يكون غالب الافراد [illegible] لعدم مساواة الافراد النادرة للغالب في كل [illegible]
وايضاً مفهوم التساوي كالتفاوت [illegible] عرفي [illegible] فقد عرفت ما هو الكلام في تعريف المثلي والقيمي واما
النقوض الموردة فمنها النقض بالدرهم والدينار لو انقطعا نصفين [illegible] كل نصف عن نصف قيمة [illegible] فلا يكونان متساويين
الاجزاء مع حكم الكل بمثليتهما وقد عرفت ضعف تعريف المثلي فان الدرهم متساوي الافراد وان [illegible] الاجزاء
مع ان الاجزاء هنا ليست ملحوظة لعدم صدق اسم الدرهم على الاجزاء وقد قلنا ان الملحوظ ما يصدق عليه اسم التالف عرفاً وهذا

النقص

النقض مبني على تفسير تساوي الاجزاء بانه اذا كان مقدار من الشيء يسوى قيمة فنصف ذلك الشيء يسوى نصف تلك القيمة
والدرهم الواحد ليس كذلك وقد عرفت ان الحال ليس كذلك بل الملحوظ نفس النصفين فانهما ان تساويا قدراً وتساويا قيمة
فهو مثلي فلو لم يكن مجموع قيمة النصفين مساوياً لمجموع قيمة الكل فهذا [illegible] على المذكور ايضاً لكن مع [illegible]
اسم الكل على الاجزاء بعد التبعيض فالدرهم اذا انقطع نصفين يزول الاسم فيلاحظ الدرهمان فانهما متساويا القيمة فقيمة كل نصف
[illegible] كل واحد من الدرهمين نصف قيمة كليهما مجتمعاً ومن هنا اتجه كون الحلي ايضاً مثلياً كما لا يخفى فان [illegible]
ظهرت [illegible] التي تطلق على القليل كالمياه والمايعات والادهان والحبوب [illegible] وكثير المعدنيات بملاحظة [illegible]
وما ليس كذلك يلاحظ فيها الافراد ومنها النقض بالعبد والجارية فانهما يمكن فيهما وجود [illegible] في الصفات [illegible] الافراد
القيمة وقد اتضح الجواب عنه بكون [illegible] ومعلوم ان [illegible] ومنها ما حكي عن الشيخ [illegible] من انه عد الرطب والفواكه [illegible]
مع [illegible] تعريف المثلي [illegible] وفيه انه [illegible] النقض الا [illegible] ومع التسليم كونها قيميات [illegible]
ومنها النقض بالفضة والذهب [illegible] مع تماثل الاجزاء [illegible] وما حكي عن الشيخ بانهما قيميان وقد عرفت ان الحلي
كونهما كمواد الحديد والنحاس والرصاص مثليات نعم قد لا يكون بعض العناوين المصوغة مثلياً فيلاحظ ذلك [illegible]
من الحديد وهكذا ومنها النقض بالارض [illegible] فان اجزاءها مختلفة [illegible] في القيمة مع حكم الاكثر بكونها قيميات [illegible]
من [illegible] الارض [illegible] المنافع فيها والثوب [illegible]
المساوي قليلة [illegible] وكيف كان فالاجود هو التعريف المذكور [illegible] من النقض والابرام غالباً فلو صار بعض الموارد
مشكوكاً فلابد من [illegible] قاعدة يرجع اليها فنقول بعون الله تعالى اما ان يكون الشبهة حكمية او موضوعية [illegible] اتفاقاً في الموضوع
المستنبط او في الموضوع الصرف [illegible] بناء على ذلك اما مع قيام الاجماع بالعنوان الكلي على [illegible] المثلي بالمثل وغيره بالقيمة [illegible]
الخاصة فلو قام اجماع او دليل آخر على ان [illegible] فهو والا يكون مشتبهاً ولو علمت المثلية ايضاً فيكون الشبهة في الحكم [illegible]
فلابد فيها من الرجوع الى الاصل [illegible] وان [illegible] الاجماع على هذا اللفظ اي المثلي والقيمي [illegible] في بعض الموارد او وقع
الخلاف في [illegible] معنى المثلي والقيمي [illegible] هذا المورد [illegible] عليه المثلي بملاحظة تعريف [illegible]

في الموضوع المستنبط بمعنى ان الشبهة في مفهوم اللفظ لا تجري في الدليل الشرعي فيحتاج الى الاصل العملي وان انتفاء عدم الشبهة في مفهوم
الشيء مثلاً لاختيار بعض التعاريف لعلاء الادباء على الكل الا واحد ولكن مع ذلك اشتبه الامر في الموارد للشبهة في المصداق وان
الشيء اعلى في حال الموضوع للشاك والعلاء اذ اكثر المفاهيم عرفية توجد فيها افراد خفية يشك في صدق المفهوم عليها فيحتاج
الى الاصل في المقام فحينئذ ان كان الاحتياط ممكناً فليس اصل فنقول يقتضيه القاعدة في المقام الاحتياط لثبوت التكليف المعلوم بالاجمال
والشك في المكلف به فانه الثلث او الخمس وقد افتى بالاحتياط صاحب الجواهر لما اقتضاه وحكى عن صاحب الرياض في ايضاً حكم او لا
بالاحتياط بالصلح والتراضي والله فلا يبعد ترجيح المشهور الى العمل في المورد بالتعريف المشهور لو كانت الشبهة في المفهوم اولا
نقول المشهور بقاء المورد بالثلث او الخمس وهذا الشمول لو كانت الشبهة مصداقية ايضاً والا يكفي شهرة او لم نرجح بالشهرة فالاوجه
هو التخيير بين الاداء او الخمس ادرنا ومع غاية الغرابة اذ لا معنى لترجيح خيار بعض الفقهاء بالشهرة فان الترجيح
في التعارض هو الواقع بين الدليلين لا تعارض الفتاوى الا ان يقال ان المراد من الترجيح تعين الاخذ بالمشهور بناء على عدم
حجية مطلق الظن ولكن ذلك لا يدفع غرابة اخر كلامه من التخيير بين الاداء وتوجيهه بانه فرض المقام من قبيل اختلاف
الامة على قولين او اقوال ولم يمكن تعيين احدها دليل للحكم بالتخيير كما ترى مع انه لا وجه له في الشبهة الموضوعية وكيف كان
فيظهر من شيخنا العلامة قدس سره ايضاً تقوية كون الاصل هو الاحتياط ولا يخفى ان الشبهة اذا كانت بين المتباينين مع الشك
في المكلف به فلا فائدة في الجمع بينهما والمقام كذلك فان الثلث والخمس متباينان من حيث الكمية وليس المناط في الاول
والاكثر الا ذلك لا الاقل والاكثر من حيث الكيف كما فيما نحن فيه من الاصل وجوب اعطاء الثلث والخمس معاً لا على سبيل التكليف
نعم يحتمل تمام وجه عليه في الفقه والذي يختلج بالبال من نهاية الاحتياط في المقام وجوه اولها تقوم جريان دليل لا ضرر
فيقال ان اعطاء الثلث والخمس كليهما مع القطع بعدم وجوب اكثر من احدهما ضرر وقد نفاه الشرع نعم ولا اشكال في تحقق الضرر لكن لا اشكال
بل المنع كما ذكره الاستاد في جريان القاعدة لنفي الضرر في الامر الا ان القاعدة كثيرة ما ورد عليها من التخصيصات محتاجة في العمل بها الى
الجابر من عمل الاصحاب في كل مقام وهم لم يعملوا بها في نفي الضرر المالي في جميع موارد توقف اداء التكليف على الضرر الا ان نعم يجري القاعدة
فيما اذا كان الضرر بحيث ينفي بحال صاحب المال الضرر الذي لا يتحمل عادة وهو يرجع في الحقيقة الى نفي العسر والحرج لا برفع الاصول
ففي الحقيقة فائدة لا ضرر غير جارية في نفي التكليف المنجز المتوقف امتثاله على الضرر الا اذا انفع في الشك في المقام

ثانيها انه كما يحكم على القطع بوجوب اعطاء كليهما كذلك يحكم على المالك اذا فعل القطع بان واحداً منهما ليس حقاً بل التصرف فيهما تصرف
في مال الغير حرام فكيف يحكم بوجوب اعطاء كليهما ويدفعه ان المقام لا بد له من الاحتياط وتحصيل البراءة القطعية عما اشتغل ذمته
قطعاً ولو بالتصرف في مال المالك كذا ذكره الاستاد وفيه لا يخفى فانه لو رجع الى التصرف في مال الغير لوجب العلم بالثلث والخمس كليهما في ملك
مع عدم الاطلاع من المالك فلا يعطى بعد ذلك ما يطلبه المالك من الثلث او الخمس او لا فان دفعهما ومع ذلك اعطى المالك ما يطلبه فهو قد
تقضي المنة من صاحب المال وان اعطى المالك ما يطلبه منهما اولا وارضاه بذلك وبعد ذلك يحكم بحرمة الاخر في ماله فهو يعد غاصباً
اذ لا يجوز التصرف فيه بعد رضاه المالك فحينئذ يدخل في مال الغير فالانصاف ان طريق الاحتياط في اموال الناس ليس الا بارضائه ولو بالقبول
من حق الواقع فاذا لم يثبت الا التخيير للمالك والعلم بجواز منهم لو كان الحق الا الحق ثم تعينه او حق منه لا يمكن ارضائه فالاحتياط بالثلث
الاحتياط في سائر انحاء الفرض بيان كلا الشيئين كما لا يخفى بل انما كان ان الاحتياط يقتضي للمخمس اعطاؤهما بناء على هذا التوهم
يقتضي للمالك تركهما جزماً فتعارض الاحتياطان ولا ترجيح ثالثها دعوى الاجماع على عدم وجوب ذلك لان الاحتياط في عامة
الثلث والخمس كليهما والاجماع هنا ليس ببعيد وان لم نطلع عليه من تعرض للمسألة فان الاجماع بطريق الحدس من طريق الكشف ولعله
ممكن ان يدعى في مقامات كثيرة مثله في المقام عن المسألة مع العلم بالاجماع قد نقطع بانهم لا يحكمون بوجوب الثلث والخمس معاً كذا افاده
الاستاد وفيه لا يخفى بل الحق ان نقطع بذلك لانه ليس مقتضى الاحتياط الذي يدفع عن تحصيل رضا المالك ولذا يقطع كل احد
بعدم وجوب ذلك فيحكم بانه مخير وتعيين وكيف كان فبعد ثبوت ان الواجب ليس الا احدهما فهل الاصل تخيير المالك او الحاكم
او الاصل وجوب الثلث في كل مقام فالاعتماد على الاجماع بوجوب الخمس او العكس وجوه فنقول قد يقال ان الاصل تخيير المخمس لان الاصل
براءة ذمته عن تعيين ما يختاره وحاله انه اذا اعطى واحداً من الثلث والخمس اتفق فلا يحتاج الى النقل وهنا الخمس الاخر فلا يلزم
بالانتقال لان الاخذ قد يشتغل والاصل براءة ذمته عن الانتقال والحق كما افاده شيخنا العلامة قدس سره تخيير المالك وعدم جريان البراءة في
الموردين من موارد قاعدة الاشتغال وان كان يحتمل جريان البراءة على بعض الاحتمال ومحصل الكلام في عدم جريان البراءة في البراءة او قاعدة
في موارد الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف انه لا اشكال فيما اذا كانا متباينين كما مر وكيف كان ففي انه ليس احد الشيئين تفصيلاً او
ان القاعدة هي الاشتغال ولزوم الاحتياط كما انه لا اشكال في انه اذا كان هناك قدر متيقن وشك في التكليف الزائد فالاصل البراءة
كما في الاقل والاكثر الغير الارتباطيين بل الارتباطيين بناء على ما هو المشهور الاقوى وفي ذلك في الكتب الخارج واضح واما اذا

دار الامر بين التخيير والتعيين العقلي كما في الشك في وجوب المطلق او المقيد او التخيير والتعيين الشرعي كما اذا علم وجوب شيء معيناً او مخيراً
بينه وبين شيء آخر بحكم الشرع او بين متباينين من حيث الحكم والاقل والاكثر من حيث الكيف اعني الحقيقة وتحقق ذلك المطالب ومواده
اشكال وذلك لانه ان كان مستند جريان اصل البراءة هو البراءة عن الضيق وقبح العقاب بلا بيان فلم يثبت بخصوص في جميعها لكون
الثابت هو الاخف ونفي الاثقل باصل البراءة منه لعدم ثبوته وان كان مستند اصل البراءة وجود المتيقن في البين وكون الزائد
مشكوكاً فيه بدواً فلا يجري الاصل لتعارض الاصل كما ان وجوب التخيير غير ثابت فلا وجوب التعيين ايضاً غير ثابت بما كان مشكوكاً
الاصل في كل منهما العدم فيتعارض الاصلان ويرجع الى قاعدة الشغل للعلم الاجمالي وحاصل هذا الوجه ان المانع من جريان الاصل في المشكوك
هو التعارض في المشكوكات البدوية لا تعارض فيها لعدم جريان الاصل في واحد منها فكانت في الاقل والاكثر من حيث الكم حيث ان الاقل
معلوم لا مشكوك فيجري الاصل فيه فيجري في الاكثر بلا معارض بخلاف المواد المذكورة فانه لا متيقن في البين فيها فان المطلق
مع المقيد ليس الا اقل واكثر الا ذهناً وفي الخارج متباينان كالواجب التعييني والتخييري الشرعي وكذلك المتباينان الاخف والاثقل
وكل منهما مشكوك الحكم فالاصل يتعارض فيهما ويرجع الى قاعدة وابراء الذمة من التكليف الثابت اجمالاً بالاحتياط وهذا هو الذي قواه
الاستاذ وهو في المتباينين الاخف والاثقل متين وفي التعيين والتخيير الشرعيين مشكل وفي المطلق والمقيد محل النزاع
وكيف كان فالاقوى فيما نحن فيه هو الاشتغال اما بناء على الاصل العقلية ولا ملاحظة رضاء المالك وهو جعله مخيراً ام وجب تعييناً لعله
التخيير في الاداء للضامن بناء على ثبوت الاجماع على عدم تخيير المالك وعدم ترجيح بين الاقوال في المسألة بانه ح يدور الامر
بين تعين المثل على الضامن بحيث لا يجوز الزامه بغيره ولا للمالك مطالبة غيره ولا له دفع القيمة وبين تعين القيمة كذلك فلا شك
في البين يحصل اليقين بدفعه براءة الذمة كما لو دار الامر بين الواجب والحرام وكما لو دار امر المجتهد في الفتوى بين احد الدليلين
المتعارضين المتعادلين في كون الضامن مخيراً تحصيلاً للموافقة الاحتمالية فراراً عن المخالفة القطعية مع عدم امكان الموافقة
القطعية ثم ان ... ان الضامن من حيث تكليف نفسه يمكنه تحصيل الموافقة القطعية بارضاء المالك وادائه
كل من المثل والقيمة ولا بد فيه الاجماع على عدم تخيير المالك فانه مقتضاه عدم سلطنته على كل منهما ابتداءً وهذا لا يرتبط
بتكليف الضامن بتحصيل براءة ذمته عما وجب عليه باسترضائه هذا وقد عرفت ان مقتضى الاصل العملي في المقام
هو الاشتغال ووجوب اداء ما اختاره المالك واما الكلام في الاصل اللفظي فيمكن دعوى كون الاصل لزوم المثل
حتى يثبت الاجماع على خلافه وذلك من وجوه الاول عموم على اليد بدعوى ان مقتضاه ان المقبوض بعينه والاداء

ذلك

ذلك للتلف فيلزم ما هو الاقرب اليه وهو المثل لا القيمة ما امكن وفيه ان غاية ما يفهم هو الضمان بسبب التلف واذا ثبت
في الخارج بسبب الاجماع او غيره ان المضمون قسمان مثلي يلزم المثل وقيمي يلزم القيمة وشك ان هذا المشكوك من اي النوعين
او من ذلك لا ينفع عموم الضمان في شيء لان كلاً من النوعين داخل تحت العام ولا يلزم منه ادخاله في احدهما بخصوصه
حتى يرفع بالاصل العموم والا دخال تحت نوع دون آخر تحكم وذلك مثل ما اذا كان عام له نوعان وشك في دخول فرد
تحت نوع لكنه ينفع التمسك بالعام في شيء مثل ما اذا وجب اكرام العلماء بالعموم ثم ان اكرام الفقهاء بالسلام واكرام النحويين
بالاطعام وشك في زيد انه من الفقهاء او من النحويين فلا ينفع التمسك بوجوب الاكرام عموماً في ايجاب السلام او الاطعام
نعم لو قيل ان على اليد كسائر ادلة الضمان يثبت الضمان باطلاقه وما لم يكن ما يبين طريق التفصي منه من الشرع يرجع الى ما هو
المتعارف عند العرف بحيث يحكم العرف بضمانه بالمثل مثلاً فيقال ان الشارع امضى طريقة العرف فهو في محله
لكنه ليس تمسكاً بالعموم على اليد وكيف كان فهذا هو الوجه الثاني فنقول الثاني ما ذكره من ان الذي يستفاد من ادلة ضمان
الضمان في المغصوب وغيره مما يوجب التلف فيه الضمان هو ان الشارع احال ذكر المضمون به في اكثر الموارد بحيث يفهم منه ان المرجع
في تعيين ما يجعل بدلاً عن التالف الى ما هو المتعارف والمتعارف هو ملاحظة مثل الشيء التالف في الماهية ولو صفةً والمالية
فاذا لم يوجد ذلك ولم يمكن في الغالب فيعتبر البدل الاقرب اليه ثم الاقرب فصارت القاعدة ان الثابت هو المثل ما امكن
فيخرج ما يعين القيمة اجماعاً ويبقى الباقي على القاعدة ولا يخفى ان مقتضى ذلك هو ملاحظة المماثلة في الحقيقة والمالية
الثالث قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم بناءً على ان مدلولها اعتبار المماثلة لا من حيث المقدار
اي لا عدداً بل من حيث المقدار ايضاً كما هو ظاهر مورد الاستدلال بها ثم لو جعل المثل هو المثل الحقيقي او العرفي دون المثل
الذي في اصطلاح الفقهاء في قولهم المثلي يضمن بالمثل وحاصله ان المجعول ما يعتدي به مماثلاً لما اعتدى هو المثل ومقتضى عمومه اعتبار
مثل التالف فيما لم يخرج اجماعاً اعني القيميات ويبقى الباقي ولا يخفى ان ذلك ينتج لو قلنا بثبوت الاجماع على ان المثلي
يضمن بالمثل والقيمي بالقيمة لانه اذا ورد التخصيص على العام وشك في مصداق انها داخلة في المخرج او باقية تحت العام فالحق
حجية العام فيها بمعنى صحة التمسك باصالة العموم لاثبات حكم لتلك المصاديق كما بين في محله فالحاصل ان الاصل هو الضمان بالمثل

ولكن مقتضى ذلك كالسابق ملاحظة المماثلة بين التالف والمدفوع في الحقيقة والمالية فعلى هذا فكل ما كان مثليا بالاتفاق
فان كان المثل المدفوع مساويا للتالف في المالية ايضا كما هو مساو له في الحقيقة فلا اشكال حيث اتحد مطابق القاعدة والاجماع
وكل ما كان قيميا بالاتفاق فخارج عن القاعدة ان كان التالف مثليا في الحقيقة والمالية ومع ذلك لا يكفي به اجماعا واما لو لم يكن
للتالف مثل من جنسه ويرد في القيمة فان وجد المثل في الجنس متفاوت بالزيادة والنقصان عن التالف فان كان مما اجمع على
ضمانه بالمثل من جنسه مطلقا بحيث وقع الاجماع على عدم العبرة بالتفاوت مطلقا او اذا لم يكن فاحشا فلا ينطبق مع القاعدة وان
لم يجمع على مثليته ذلك الشيء ولا على قيميته فان وجد المثل من جنسه المساوي له في المالية فمقتضى القاعدة هو الالزام بالمثل
وان لم يكن له من جنسه ما يساويه في المالية فقال شيخنا العلامة انه يلحق بالقيمي ثم تأمل فيه واما وجه الالحاق بالقيمي فرفع
على مقتضى القاعدة وعدل الآية لما ترى من ان المثل الذي لم يساو في الجنس والمالية والفرض عدمها ولم يجمع على ضمانه بالمثل من الجنس فيرجع
فلا محالة يلحق بالقيمي لانه مقتضى القاعدة العرفية ان المثل من جميع الجهات اذا تعذر يلاحظ الاقرب الى التالف فلا اقرب
من النقد في القيمي ووجه التأمل انه لقائل ان يمنع كون المستفاد من الآية والقاعدة ان المثل هو المثل في الحقيقة والمالية بل المثل هو
المثل في الجنس ولو تفاوت بالمالية فيقضي بالمثل مطلقا الا فيما ثبت الاجماع بالقيمة ويؤيده ان اجماعهم على ضمان المثلي بالمثل
قد بني عنده المثل مثلا في الجنس ولو تفاوت في المالية فالآية والقاعدة افتقد فيهما المثل المفترض له في مورد الاجماع او يقال
اذا تفاوت المثل العيني فلم يطرح ملاحظته ويحتمل له القيمة بل يدفع ذلك المثل فان نقص من التالف من حيث المالية
يجبر نقصه وان زاد يسترد زائده ان لم يثبت الاجماع على خلاف فذلك فهذا هو الكلام في معنى المثلي فان قلت هنا
مسئلة ايجاب وجوب المثل لا غير وهو انه قد عرفت الاصل العملي والاصل اللفظي في موارد الاشتباه سواء كان الاشتباه
في الحكم اعني وجوب المثل في المثلي او شبهة مفهوم المثلي بعد العلم بان ذلك الحكم او شبهة لمصداق الخارجي فنرجع الى الدليل
على وجوب المثل في المثلي فنقول الاقوى ذلك لوجود الدليل الا ان الاجماع على ذلك الا ما يحكى عن ظاهر ابن الجنيد حيث يحكى
عنه انه قال ان من تلف ماله فعليه القيمة او المثل ان رضي المالك وظاهره الاطلاق يعني ثبوت القيمة في جميع التالفات
مثليات او قيميات ولا يجوز عليه المثل الا برضا المالك ويمكن ان يكون مراده ذلك في خصوص القيميات فيوافق غيره
وقد يحكى عنه الخلاف في وجوب القيمة في القيميات ومحتمل فيه واضح وكيف كان فان ثبت موافقته فهو والا فلا يقدح
خلافه في الاجماع على طريق المتأخرين المبني على الكشف ولو عن قول جماعة يلازم عادة لقول المعصوم عليه السلام

الثاني انه لا عند الاكثار تقريب الاستدلال بها فاوجبت مثل ما اعتدى ويرد على الاستدلال بها بوجهين احدهما انها بيان
المماثلة في مقدار الاعتداء يعني انه اذا اعتدى احد عليكم فلا تعتدوا عليه ازيد مما اعتدى بل لكم مثل اعتدائه لا ازيد فلا تعرض
لها لبيان ما يعتدى به من جهة فيمكن ان يكون البدل من القيمي نعم اوجبت ان لا يؤخذ ازيد من قيمة التالف
لكن يرده ان الآية مطلقة من حيث الاعتداء يعني ان اللازم ان يكون اعتداء الحكم على المعتدي كاعتدائه عليكم ولا ريب انه
اذا خالف في الجنس لا يكون مثله في الاعتداء فان قطع الانف عوض عن اللسان ليس اعتداء بمثل الاعتداء الواقع
فالآية تبين المثلية في الجنس والمالية والمقدار بل من جميع الجهات ثانيهما ان الآية اعم من المدعى من وجه واخص
من وجه اما الاعمية فان مقتضاها وجوب المماثل في الحقيقة والمالية مطلقا ويجيء ذلك في ما حكم المشهور بالقيمة ولو مع
وجود المثل كما اذا اتلف عبده فحكموا بوجوب القيمة ولو كان له عبد مثل التالف في السن والصفات والقيمة
وفيما لو نقص المثل الموجود عن التالف نقصا قليلا او فاحشا فان مقتضى الآية وجوب المماثل في الحقيقة والمالية مع ان المشهور
حكموا فيما ذكر بوجوب المثل وحكمهم بوجوب المثل من الجنس اعم مما تقتضيه الآية فيه ذلك وكذا لو زاد المثل عن التالف في المالية
والقيمة فحكموا بوجوبه مع عدم اقتضاء الآية ذلك فيه والجواب ان ما عمية الآية عن القيمي فنقول الامر كما ذكر وليس ذلك
ايرادا على ايجاب المثل في المثلي فان المورد لا ينكر اقتضاء الآية ذلك مع شيء زايد فاذا كان مقتضى الآية اعم يبقى سؤال المشهور
وهو انهم لم لم يقولوا بالمثل مطلقا وحيث فان وجد الدليل على تخصيص القيمي فلا اشكال والا فاللازم الالتزام بوجوب المثل في الآية
في القيمي ايضا متى يسقط كالغنا والمحقق وسيجيء الكلام فيه واما عن الاخصية فيا تم الكلام فيه في التعرض لتلك الفروع
الثالث من وجوه وجوب المثل في المثلي القاعدة المستفادة من اطلاقات الضمان مع اجمالها من حيث كيفيته بحيث يفهم منها جماع
الشرع له ما يحكم به العرف بدلا عن التالف فانه اذا اطلق وجوب العوض والتدارك مع عدم ثبوت شيء من الشرع يتبين ما يتدارك
به التالف لا محالة يرجع الى مقتضى العرف والعادة في التالف ولا ريب ان العرف يعين البدل للتالف اولا ما هو من جنسه
بل ما هو المتحد معه في النوع والصنف والصفات ثم تحكم اذا لم يمكن في ذلك الى الاقرب فالاقرب بل يقال هذا هو مفاد آية
الاعتداء ايضا لكن لسبيل اولا شبهة احدهما ان العرف يوجب المثل الا ان التالف في ذلك الجنس عدم تفاوت الافراد من حيث

القيمة والمالية فيحكم بكون ذلك الجنس مثليا بمعنى ان العرف يلاحظ الاغراض المتعلقة ببدل التالف من جنسه وإن تفاوتت الافراد بيسير
فانهم يسامحون في التفاوت اليسير مع تمام الجنس منه كالتفاوت اصلا فيكون حكم ذلك الجنس في نظرهم انه اذا فات فرد من افراده بعض
يجبر من افراده وهو البدل ثانيها انهم اذا رأوا التفاوت كثيرا بين الافراد بحيث يكون الغالب في ذلك الجنس عدم المثلية
في المالية يحكمون بعدم كون ابدال بعض الافراد بل يلاحظ الاقرب الى التالف من حيث المالية فحصل ان الشرع لما احال كثيرا من الاحكام
والتدارك على العرف اذا وكل اليه الامر يحتمل وجهين ان نفهم عنه تكون نفس المعنى بالمثل هذا تمام الكلام في اثبات وجوب المثل في المثلي
ولنذكر هنا فروع الاول اذا انقص مثل التالف نقصانا فاحشا بحيث يلحق بعدم المالية بالنسبة الى مالية ما بالتبه تقرا او سقط
عن المالية بالكلية كالثلج في الشتاء والماء عند الفرات مثلا فان كان ذلك لسبب انقضاء الازمان والاحوال كالثلج الذي
دون ما اذا كان التفاوت بحسب الامكنة فالظاهر انه يأتي الكلام فيما نحن فيه في وجوب المثل او انتقاله الى القيمة وجهان من ان حكم
العرف وانه انعقد الاجماع بوجوب المثل في المثلي مطلقا قبل او سقط المثل عن المالية … الى ان الحكم في المثلي
بوجوب المثل يمكن دائرا مدار المثلية من حيث الحقيقة والمالية في الموارد الشخصية بل كان المثلية … افراد ذلك الجنس حكمه
الحكم بوجوب المثل فلا يتعدى الى الموارد النادرة فانه قد يسقط المثل عن المالية في المالية وقد يتفق … في الكم …
ومن ان تسامح العرف والشرع في الحاق الموارد النادرة بالغالبة ينصرف الى غير هذا المورد بل التسامح انما هو اذا كانت المالية
… في نقصها لا ما اذا لم يكن لها مالية اصلا الاقوى الثاني لان الظاهر ان مورد حكمهم بالمثلية في المالية غير ذلك
المورد فان المثل في المالية … لا يبدل من المالية لا محالة … ليحفظ … الثاني لو نقص المثل نقصانا فاحشا او
فالظاهر عدم الانتقال الى القيمة لما ذكرنا من ان مناط الحكم هو المثل هو ملاحظة تدارك المالية في اجزاء اسم الماهية
في الغالب فلو نقص او زاد في بعض المواضع لا يلاحظ الا المثل هناك ومن هنا عرفت الجواب عن الايراد الذي اورد على
الاستدلال بالاية والقاعدة المستفادة من العرف من ان الشيء مثله في الماهية والمالية فان الايراد بان مقام الماهية
من موارد الحكم بالمثل فانهم حكموا بالمثل مع تفاوت المالية اندفع بما ذكرنا من ان الملاك والحكمة هو ملاحظة تدارك الماهية
التالف لا ملاحظة تدارك المالية في كل مورد مورد فذلك كالحكمة للحكم في بعض الاشياء بالمثل ونحوه
ويندفع به ايراد انهم حكموا بالقيمة في بعض افراد القيمي مع وجود المماثل في الماهية والمالية مثل ما كان لزيد مثل العبد التالف

الثالث لو زاد المثل عن التالف بحيث لا يوجد مثل التالف الا بازيد عن قيمة التالف يوم تلفه فهل يسقط المثل عن الذمة وينتقل
الى القيمة او لا يسقط حكي عن شيخنا العلامة عن القواعد التردد ونفى الوجه بالتردد وان كان التفاوت لزيادة القيمة
السوقية بل نفى الخلاف الظاهر منه والظاهر ان مراد القواعد اذا لم يوجد المثل الا عند من يعطيه بازيد من ثمن مثله بحيث لا يرغب
الناس فيه فعلا ثمن تلك القيمة وقع فيه التردد وجه لانه قد يتوهم ان هذا الامكان ملحق بالتعذر الموجب للسقوط على القيمة لا المثل
والانصاف ان هذا مراد القواعد حيث ان قال العلامة يوجد المثل الا باكثر من ثمن المثل ففي وجوب الشراء تردد ولا ريب ان المراد
كون المثل بازيد من ثمن مثله في حال الشراء لا صيرورة المثل التالف مطلقا غاليا لتفاوت السوق وكيف كان فوجه عدم الالزام
في الاول ما تقدم من ان المناط ليس تدارك المالية في كل مورد وانما وجه التردد في الثاني فمن حيث عدم التعذر فلا رافع
وضرر والمحجبة ان المحرز في ذلك لا يقصد من المتعذر الرافع للتكليف الثابت بالعمومات والقواعد ولا يلاحظ الضرر الشخصي
في باب المعاملات بل الضرر الحاكم في المعاملات هو لزوم الضرر على النوع غالبا مع حكم الشارع بلا يلاحظ الضرر الشخصي اذا لم يكن الضرر غالبا
على النوع والاقوى هنا الثاني نعم لو لزم الحرج والضرر العظيم من شراء المثل فهو ملحق بالتعذر الرابع لو طالب المالك بالمثل في غير بلد التلف
فان وجد في بلد المطالبة ولم يخالف بلد التلف في زيادة القيمة فلا اشكال في وجوب الرد وان لم يوجد المثل في بلد المطالبة
فان لم يكن في جلبه اليه مؤونة وزيادة قيمة في المكان الذي عليه فالوجه لزوم الجلب الا ان يقال ان هذا ملحق بالتعذر
بناء على ما يذكره بعضهم بالجواز في بلد المطالبة وما حوله وان وجد المثل في بلد المطالبة لكن بازيد من بلد التلف فيقال
بجواز المطالبة ايضا بلا اشكال لكن هل للمالك مطالبة الغاصب بايصال المثل الى بلد التلف كما يقال في الكلي في العين المغصوبة
ما لم يتلف قد تكلم بعض فيه ولكن لا وجه لذلك فان … ان وجد المثل في بلد التلف وطالب فهو والا فان جعل بلد المطالبة
بلد التلف الذي لم يوجد فيه المثل فان قلنا بان عدم وجود المثل تعذر فهو والا وجب عليه النقل ولو بمؤونة كثيرة وان لو طالب
في غير بلد التلف بالايصال الى بلد التلف فلا وجه له قطعا لانه يعد ما … واقعة في بلد المطالبة … ايصاله
بلد … وان لم يعين فليس له الالزام ذلك لان المثل الذي وقع … المقصود … بلد التلف وكيف كان فلا وجه للتكلم هنا
بل الاولى الكلام في ان للغاصب الزامه باخذ المثل في غير بلد التلف مع وجود مؤونة في نقله اليه او لا بل للمالك ان لا يطلب

الا في بلد التلف الظاهر الثاني الخامس لو تعذر المثل في المثلي فهل الانتقال الى القيمة حينئذ او وجوب دفعها لو طالب بها المالك
مع بقاء المثل لو لم يطالب ومع وجوب القيمة فالقيمة يوم التعذر او يوم المطالبة او غيرها من الوجوه يأتي ذكرها بعد بيان موضوع التعذر
وعبر بعضهم بالاعواز وحكي عن التذكرة ان المراد منه ان لا يوجد في البلد وما حوله وعن المسالك زيادة عدم الوجود فيما ينقل
عادة منه الى البلد وعن جامع المقاصد الرجوع فيه الى العرف وذكر شيخنا العلامة انه لو انعقد الاجماع على ثبوت
القيمة عند الاعواز تعين الرجوع الى ما في جامع المقاصد وجهات الاعواز اعم من التعذر والغلاء وقلة الانتفاع او اتمم
ايضا اما لو كان مورد الاجماع هو التعذر او اختلف كلمات المجمعين بالتعبير بالاعواز والتعذر فيؤخذ بالتعذر الذي هو
الاخص لانه هو المجمع عليه ومقتضى اطلاقهم ان التعذر الموجب لسقوط التكليف بالمثل ليس الا ما قيد كل تكليف بعدم امكانه
المكلف فيلاحظ ذلك الامكان وتكليف بالمثل ما لم يتعذر تعذرا يوجب سقوط سائر التكاليف فيسقط ذلك مثلها
فمقتضى القاعدة هو السقوط بالتعذر العقلي الحقيقي او ما يقرب منه من الحرج والعسر الاكيد كما هو قيد كل تكليف اذ لا دليل لنا
بالخصوص على اسقاطها هنا وفي ذلك الذي هو قيد عام ولكن شيخنا العلامة قد استانس للحكم هنا بما ورد في بعض اخبار السلم
انه اذا لم يقدر المسلم اليه على ايفاء المسلم فيه تخير المشتري قال ومن المعلوم ان المراد بعدم القدرة ليس التعذر العقلي المتوقف
على استحالة النقل من بلد آخر بل الظاهر منه عرفا ما عن التذكرة انتهى وفيه اولا ان اي شيء دل على كون عدم القدرة وغيرها
يعتبر في كل تكليف ومن اين كان الظاهر ما عن التذكرة بل هو ايضا مثل ما نحن فيه وثانيا انه لو ثبت ذلك هناك لا نقول في
ما نحن فيه به والا لكان العمل بالقياس وكيف كان فالظاهر ان التعذر المعتبر هنا هو المعتبر في اسقاط سائر التكاليف او في
الانتقال الى البدل ثم ان التعذر اذا تحقق فمقتضى القاعدة الثابتة في كل تكليف هو ارتفاع الخطاب اصلا من التكليف
ما دام التعذر الا ان يثبت الانتقال الى البدل ولو قيل ان الخطاب بالبدل في صورة التعذر يحتاج الى دليل فالاصل
البراءة فمقتضى الاصل هنا ثبوت المثل في الذمة الى التمكن لكن الظاهر وقوع الاجماع على ان للمالك مطالبة القيمة بدلا عنه
المطالبة او مطلقا وذلك لا ينفي تعذر التعبير عن المالك بل كون منعه عن المطالبة ظلما مع عدم امكان الزام الغاصب
بالمثل الحقيقي فبدلية القيمة في الجملة حين تعذر المثل لا اشكال فيه انما الكلام في ان التكليف بالمثل انقطع
بالكلية البدل ما في الذمة هو القيمة بحيث للغاصب الزام المالك باخذ القيمة وليس له الامتناع منها او امر

بيد المالك

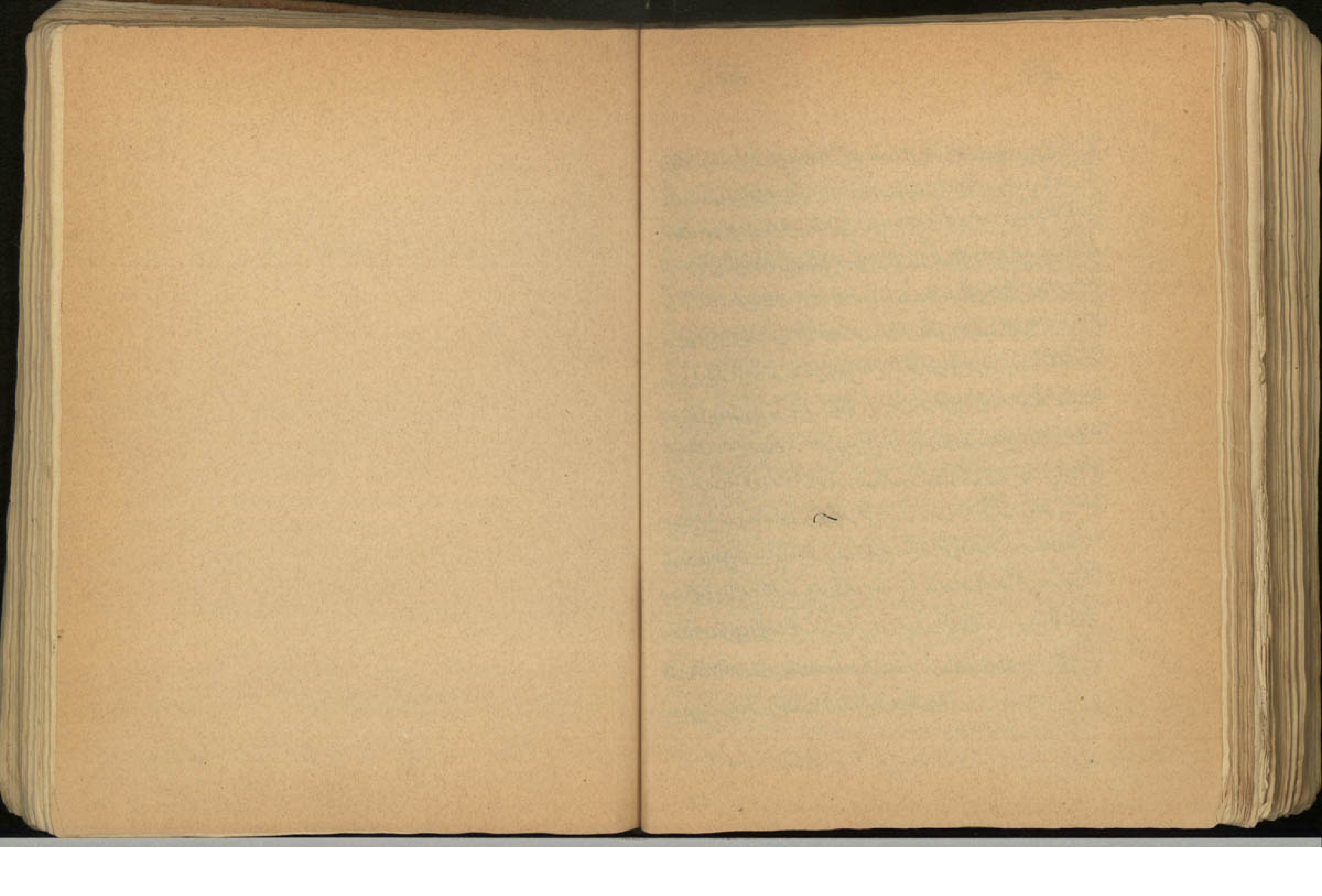
بيد المالك ان شاء طالب بالقيمة وان شاء صبر للمثل فهنا احتمالات كون الغاصب مشغول الذمة بالمثل مكلفا بابراء الذمة لكن
المالك مصالحة ما في ذمته من المثل بالقيمة مصالحة اختيارية او كون ما يعطيه من القيمة عند المطالبة اسقاطا لما في ذمته من
المثل اختيارا فعلى ذلك هو مطالب بابراء الذمة عن المثل الثابت فيها دائما ما لم يقع الاسقاط او يقال ان ما في الذمة
من المثل انقلب قهرا الى القيمة بمجرد التعذر فما في الذمة بعد التعذر هو القيمة او كان ذلك معاملة قهرية للمثل بالقيمة
فعلى ذلك لا خيار للمالك الا القيمة فلا يكون له الامتناع عن القبول وحيث قد كان الاصل ثبوت المثل في الذمة دائما
وعدم التسلط على القيمة اصلا لكن ثبت بالاجماع ونفي الضرر عن المالك تعلق حق مطالبة القيمة وثبت بالاجماع
عدم جواز امتناع الغاصب عن القيمة فيؤخذ بالقدر المتيقن من الاجماع فيما خالف الاصل ولا ريب ان القدر المتيقن
هو تعلق حق مطالبة القيمة وليس في ذلك مستلزما لسقوط المثل عن الذمة برفع القيمة هو تكليف بابراء الذمة
عن المثل بهذا الطريق بالمصالحة مثلا ولا دليل على انقلاب ما في الذمة راسا الى القيمة فلا للغاصب الامتناع من القيمة
حين المطالبة ولا للمالك الالزام بها لو امتنع المالك وبالجملة فمقتضى الاصل كون المثلي بالمثل هو عدم سقوطه بالتعذر وغيره الا
بالاسقاط اختيارا ومقتضاه ايضا عدم جواز الزام المالك بغير حقه من المثل ومقتضى ذلك عدم جواز الزام الغاصب
بغير المثل الا حين التعذر ولا قبله وكل في ذلك باق على ما كان الا جواز الزام الغاصب بغير المثل حين التعذر للاجماع
فثبت من ذلك ان المثل باق في الذمة دائما وان اختار المالك مطالبة القيمة فعلى الغاصب معاوضة ما في ذمته
بالقيمة فيلاحظ قيمته حين المعاوضة ولعل المصالحة او الاسقاط الاختياريان ومن ذلك علم ان العبرة بالقيمة يوم الدفع
لا يوم تلف العين ولا يوم اعواز المثل ولا اعلى القيم من حين التلف الى الاعواز او من حين الاعواز الى الدفع او من
حين التلف الى الدفع كما قد حكي كل منها ان ذكرت وجوها في المسألة وظهر ايضا ان القيمة من قيمة المثل المتعذر لانه هو
الذي في الذمة وعليه دفع بدل عنه كالمثل الموجود اذا عوض بالقيمة لا قيمة نفس التالف لانه لم يعتبر فيها ابدا
ولا المثل صار قيميا بالاعواز حتى يكون تعذر المثل مثل تلف العين موجبا لاشتغال الذمة بالقيمة كالذي على القيمي ابتداء

السابق

وظهر من الدليل السابق انه لا فرق بين التعذر ابتداءً او التعذر الطارئ بعد وجدان المثل في اول الازمنة او
لم يقدر الى ستة التعذر لكون التالف قيميا والا لم يكن فرق بين الابتدائي والطاري انفاقا في وجوب قيمته حين الاداء
كما عن الحلي او اعلى القيم من حين التعذر الى الدفع على القول به في قيميات الغصب او حين التلف لو قلنا به في الغصب
لكن قد يحكى عن العلامة ان تلك الوجوه السابقة في التعذر الطاري ومنع المحقق الثاني ذلك في التعذر الابتدائي
قيمته يوم التلف ولعله نظر الى ان التعذر يوجب ثبوت القيمة في الابتداء كساير القيميات فالمعتبر قيمته يوم الانتقال
الى القيمة وقد يدعى ان تلك الوجوه في التعذر الابتدائي واما التعذر الطاري فالمعتبر فيه قيمته يوم الدفع لا غير
اتفاقا والظاهر انه لا وجه فيها وان لا وجود في كليهما هو الذي سبق تقويته ثم انه قد يقال ان مقتضى ادلة الاعتداء
ايجاب المثل ومن المعلوم ان التكليف يسقط عند التعذر وقد مر ان القاعدة في التضمين هو تضمين الاقرب فالاقرب
بحيث لو تعذر الاقرب يضمن بالاقرب الذي يليه وهلم جرا فكلما فليضمن بتعذر المثل القيمة لا غير فيكون ما في الذمة
هو القيمة هذا ولكن يدفع ان الحكم الوضعي اعني اشتغال الذمة لو كان تابعا للحكم التكليفي كما لا يدري كما ذكر لكن الظاهر ان ادلة
الاعتداء بالمثل انما تثبت الضمان ويتبع له فالضمان اصل للتكليف وارتفاع التكليف لا يوجب تغيرا في الذمة فما في الذمة
هو المثل في الحالين واثما ويتبعه الحكم التكليفي بايجاب اعطاء المثل الممكن واعطاء القيمة استيفاء للمثل ثانيا فقد ظهر من جميع
ما مر فساد الاحتمالات الاخر المحكية عن القواعد وغيرها مما ينسب الى العلامة وقد حكى شيخنا العلامة اكثرها فراجع
فروع الاول اذا كان بلد المطالبة غير بلد التلف وكان المثل متعذرا في بلد المطالبة فكما انه قد مر جواز مطالبة المثل
في غير بلد التلف لو لم يكن متعذرا او لو تخالف القيم كذلك يجوز مطالبة قيمة المثل المتعذر ولو خالف بلد التلف فهل له مطالبة
قيمة بلد المطالبة او بلد التلف او اعلى القيمتين او فيه ما في الغصب وجوه الاظهر على ما بنينا عليه الامر قيمة بلد المطالبة
فان المثل الى حال الاسقاط والمطالبة بالقيمة باق في الذمة فلو اعطى المثل في هذا الحال لكان المثل الموجود في هذا البلد
بهذه القيمة فلا بد من اعطاء هذه القيمة نعم بناءً على القول بملاحظة حال التلف وهو وقت ثبوت المثل وهو يوم الغصب
يتجه الحكم بقيمة بلد التلف اذ الثابت في الذمة حينئذ القيمة واما بناءً على الانتقال الى القيمة بالتعذر فيلاحظ حال التعذر

اذا طالبه

اي حين كان بلد المطالبة او التلف او غيرهما واما على القيم بلا حظه ان اختلف اعتبارين فلا شك عدم المطالبة الا باعلى القيم وكيف كان
فالاوجه ما ذكرنا كما لا يخفى وجهه الثاني اذا اختلف التالف من حيث الازمان او المكان بحيث كان في زمان التلف ذو قيمة
فسقط عن القيمة بالكلية في زمان وكذلك المكان مثل الثلج في الشتاء والماء على الشاطئ مع تلفهما في الصيف او في مفازة خالية عن
الماء فهل ينتقل الى القيمة المذكورة المنسوب الى الاصحاب نعم وان طالب المثل ايضا لكن باعتبار القيمة في الصيف او في المفازة وحكي
عن التذكرة والدروس وغيرها التصريح بنعم واحتمل شيخنا العلامة اعتبار الزمان او المكان يسقط المثل فيه عن المالية وهذا اوفق بما مر من
حيث ان المثل باق في الذمة الى هذا الزمان فلا يلاحظ حين السقوط لكن الاحتمال الاول من حيث حصول اليقين بالفراغ اظهر
الثالث لو دفع قيمة المثل حين التعذر ثم تمكن من المثل او دفع القيمة حين سقوط المثل عن القيمة ثم وصل الى مكان له القيمة فيه او
زمان كذلك او دفعها في بلد تعذر المثل فيه ثم وصل الى بلد يمكن فيه فهل يعود المثل الى الذمة بحيث يكون للمالك مسلطا
على طلب المثل او الدافع مستردا على القيمة ودفع المثل الاقوى وفاقا للتذكرة والقواعد وجامع المقاصد وغيرها عدم العود ووجهه
واضح مما مر لان المثل كان في الذمة الى حين دفع القيمة ودفعها كان معاوضة او استيفاء وكيف كان فقد فرغ الذمة عن المثل ولم يحصل
سبب يقتضي الاشتغال به ثانيا هذا على المختار من كون القيمة للمثل واضح واما على القول بسقوط المثل للتعذر والانقلاب الى القيمة
فان قلنا ان نقل التالف حال قيميا فاوضح وان قلنا ان المثل حال قيميا فقد احتمل شيخنا العلامة وجوب المثل عند وجوده
لان القيمة حينئذ بدل الحيلولة كما لو تعذر الوصول الى العين مع بقائه ثم تمكن منه بعد اخذ القيمة هذا لكن لا وجه لهذا الاحتمال
هنا فان العين ثمة باق في ملك المالك والقيمة كانت بدلا عن المالية الحيلولة وما يكون في الذمة لا يتصور فيه ذلك بان يكون له
ملكية ومالية بل اما ان يسقط عن الذمة او لا هذا وقد يحكى عن التذكرة انه نسب الى قول جعل التسلط للمالك بطلب المثل
دون الدافع لاسترداد القيمة ولم يعلم له وجه الا ان يوجه بدفع الضرر عن المالك وهو كما ترى



بسمه تعالى

واما الكلام في شروط المتعاقدين فقد ذكروا شروطها فالاول منها البلوغ والمشهور كونه شرطا وبطلان عقد الصبي مطلقا
ونسب الى جماعة القول بالجواز مطلقا وربما يفصل بين البالغ عشرا وغيره فيقال في الاول بالجواز وقد يحكى عن الشيخ
الكاشاني التفصيل بين بيعه وشرائه في المحقرات وبين غيرها فيجوز في الاول ومحل النزاع في صحة عقده بالعقد او وكالة
وكيله من البالغ او ولو باجازة الولي ايضا وتقدم الكلام في المسبق من محل النزاع الذي على اطلاقه في الاجماع وعموم
استقلاله و[illegible] الاصل في المعاملة هو الفساد فقد تقدم ادلة المجوزين فان لم تتم فلا يحتاج الى كثير مؤنة في اقامة الادلة
على المنع والا فان تمت فلا [illegible] دليل المنع حتى [illegible] النسبة بينه وبين دليل الجواز اولا فنقول [illegible]
في الادلة عموم اوفوا بالعقود وعموم احل الله البيع وعموم تجارة عن تراض اما عموم اوفوا بالعقود فوجه الاستدلال
ان الاحكام التكليفية وان كانت مختصة بالبالغين لكنها اذا لم يستتبعها الحكم الوضعي فيلزم ان لا يكون الشيء
والسبب لهذا الحكم التكليفي حكم وضعي والا فلا اشكال في عدم اختصاص الحكم الوضعي بالبالغين وشموله للصغير غاية الامر
تاثير الحكم الوضعي في تنجز الحكم التكليفي حين وجدان شرطه الا ترى ان سببية التقاء الختانين لوجوب الغسل لتحقق
بالبالغين غاية الامر انه يتنجز التكليف فعلا بالبالغ ويتنجز على غيره حين بلغ وكيف كان فالسبب الذي هو موجود
اذا حصل يؤثر ولو تاخر لمانع او شرط تاثيره وفيما نحن فيه ايضا قد امر بالوفاء بحصول السبب الموجب وهو العقد
ولا اشكال في صدق العقد على عقد الصبي ولا في كون العقد سببا لوجوب الوفاء ولا في عموم السببية بالنسبة الى البالغ
وغيره غاية الامر توقف تنجز السبب على الصغير مع وجدانه شرطه وهو البلوغ هذا لكن يندفع ذلك بان نفي وجوب
لاشك [illegible] عليها اذ يمكن ان نفي الوفاء واجب وحكم تكليفي وهو قد يستتبع الحكم الوضعي فانه بعدما وجب الوفاء بالعقد
الذي عاقده المتعاقدان والوفاء عبارة عن ترتيب الاثر بما عقداه فيستفاد الصحة منه ويقال انه صحيح ولازم
ان الحكم التكليفي مختص بالبالغين ومن اين يستفاد وجوب الوفاء على الصغير بما عقده حين صغره حتى يستفاد الصحة

وبالجملة لو لم يمنع ظهور الامر في التكليفي ويمنعه ما يلزمه من الوضع فلا اقل من تردد الاحتمالين المسقط للاستدلال
وقد يوجه الاستدلال بتقريب آخر وهو انا نلتزم باختصاص الامر بالوفاء على البالغين المكلفين لكنا نقول ان
العقود عام شامل لكل عهد وعقد وقع فهم مخاطب المكلفون بالوفاء بجميع العقود من نفس العاقد وغيره وليس معنى الوفاء
الا ترتيب الآثار ومثلا في حق البائع اعطاء المبيع وفي حق المشتري تسليم الثمن وفي حق غيرهما جواز الاشتراء
والتصرف في المبيع باذن المشتري والشهادة بالملكية وغير ذلك من آثار العقد ولا ريب ان ما وقع من الصغير عقد
فنحن مأمورون بترتيب الاثر وهو ملازم للصحة وهو المطلوب من عدم سلب عبارة الصبي في الشرع والجواب ان
الوفاء عرفا حقيقة في ترتيب نفس العاقد على عهده حتى انه لو رتب غيره الاثر لا يقال انه وفى بالعهد
فكأنه قيل اوفوا بعهدكم وحقيقة الوفاء لا تحصل الا بترتيب الاثر من عهده لا من غيره ولا وجه لعموم الامر بالوفاء
على غير العاقد والعاقد الا بعموم المجاز بان يكون المراد من الايفاء بالعهد محض ترتيب الاثر حتى يشمل ترتيب الاثر من غيره
ايضا ولا ريب ان المجاز بل عموم المجاز نادر الوجود فلا يحمل الكلام عليه الا بقرينة وهي مفقودة وليست وقد يقال في توجيه الاستدلال
انا نسلم اختصاص الامر بالوفاء بالبالغين ولا نقول بعموم المجاز في مادة الوفاء حتى يكون امرا بترتيب الاثر
على عقد الغير ايضا ونسلم كون وجوب الوفاء حكما تكليفيا لكن نتمسك بعموم العقود الشامل لكل عقد وقع
منهم مأمور بالوفاء في الحال وقت [illegible] فيكون البالغ حين بلوغه مأمورا بالوفاء على عقوده التي اوقعها في صغره
ايضا وهذا القدر هو المطلوب فلا يلغو عقد الصبي واورد عليه شيخنا سلمه الله تعالى اولا بان مقتضى الجمع المحلى باللام
هو شمول لكل عقد حتى عقد الغير ايضا لكن قرينة الامر بالوفاء الغير [illegible] دالة على ترتيب الاثر على عقد الغير او ضبط التخصيص
بعقود نفس المكلف [illegible] فالامر موضوع [illegible] فكأنه قيل ايها المكلفون اوفوا بعقودكم والاضافة تفيد [illegible]
فيختص بعقود البالغين والمراد حين [illegible] ليس عقدا للبالغ والانصاف انه غير وارد اذ الحيثية ليست معتبرة حتى
يصير المعنى اوفوا بعقودكم من حيث ان العقد عقد بالغ ولا ريب ان العقد الواقع في الصغر انما عقد للمخاطب بالوفاء
وذلك مثل ان يقال اخرجوا عن عهدة جناياتكم واتلافاتكم واغسلوا الجنابات كم [illegible] فكما يشمل ما وقع حال الصغر ايضا

وثانيا بان الاحكام الثابتة للموضوعات ولو كانت شخصية تفيد عموم احوال الموضوع مثل ان جاءك زيد فاكرمه فانه يعم
جميع احوالات زيد من الركوب والمشي وغيرهما لكن ذلك اذا كان قابلا لعموم الحالات والا فيختص بغير ما يكون غير قابل مثل
ان يكون اكرام زيد في النوم ممتنعا فهو خارج وفيما نحن فيه اذا امر بالوفاء بالعقود لا بد ان لا يعم ما لا يكون قابلا
للوفاء به ولا ريب ان العقد الواقع في الصبي غير قابل الحكم بوفائه فلا يعم الامر بالوفاء وهو ايضا غير وارد لان العقد
الواقع من الصبي غير قابل للحكم بوفائه حين الصبي والمستدل لم يقل به لذلك وقابل للحكم بوفائه حين البلوغ وبه قال المستدل
فهو شبيه ان يحكم بالمنتبه على ظنه ما التزم حين النوم ولا يرد عليه ان الاشكال في حين النوم غير قابل الالتفات والتشريف
ان العمل بالسبب لا يتفاوت وانما التفاوت المخاطب والمكلف وحين لم يكن قابلا للتكليف ووقع حين صار قابلا
للاثر انه لو قيل في العرف اوفوا بكل عهد عاهدتم لشمل ذلك العهود الواقعة حين لم يكن قابلا للامر بالوفاء [illegible]
الصغر او غير ذلك فتفطن ثانيا [illegible] الاستدلال لا يخفى فرق بين قولهم اوفوا بالعقود وبين قولهم اخرجوا عن عهدة الجنايات
والاتلافات واغسلوا النجاسات واغتسلوا الجنابات الى غير ذلك وقد يوجه الاستدلال بطريق آخر وهو انا
نفرض احد المتعاقدين بالغا والآخر صبيا ولا ريب في شمول عموم اوفوا بالعقود لهذا البالغ فيصح عقده وهو مستلزم
لصحة عقد الصبي ايضا والا فلا يمكن التفكيك في العقد الواحد ايجابا وقبولا في الحكم بصحة احدهما وبطلان الآخر فاذا ثبت
في هذا الصبي ثبت في غيره بالاجماع المركب وفيه اولا ان لقائل ان يعكس ويقول انه لا يشمل الصبي فيبطل عقده
ولا يمكن التفكيك فيبطل [illegible] من جانب البالغ ايضا وثانيا ان العقد امر وحداني وجب الوفاء به على المتعاقدين
بحيث ان ذلك واجب واحد على الشخصين كما في كل عمل وحداني لا يقوم به شخص واحد وامر باثنين او اكثر كالامر
المولى بقلع الحجر الثقيل على عبيده بحيث لا يقوم به واحد فكلما كان كذلك يرتفع وجوبه بتعذر قيام احد [illegible] يقوم
العمل والمفروض ان الصبي غير قابل للتكليف فيرتفع [illegible] واما الاستدلال بآية الا ان تكون تجارة عن تراض فوجه ان
تجارة الصبي تجارة [illegible] عن عموم حرمة اكل المال بالباطل فموضوع بان المستثنى منه هو الحكم
التكليفي المختص بالبالغين فيكون المستثنى كذلك الا ان يقال ان الحرمة شامل لاكل مال الصبي بالباطل فيستثنى

منه الكلمة بتجارة عن تراض منكم لو فرض تحقق هذا لا يكون الا تجارة شرعية والصبي ... واما اكل الصبي مال غيره فلم يكن مشمولا له
الحرمة واما ايضا في كل اكل المال الغير المحقق فيرتفع عنه ايضا في البلوغ اما لكونه عن تجارة وتراض عن المالك
وهو رافع للقلم فيه واما عموم احل الله البيع فقد قال الاستاذ دام ظله انه لا منافاة في الاستدلال به باي معنى اخذت
الحلية بمعنى ترتب الاثر كما ثبت او بمعنى الاباحة المقابلة لحرمة الربا فان علته عموم افراد البيع للبالغ يشمل بيع
الصبي ايضا اذ لا اشكال في كونه بيعا وقد امضاه الشارع ولا معنى لعدم ترتب الاثر بعد الحكم بحليته معاملة فلا نقر اصالة
اختصاص الحلية بالبالغ هذا ولنا فيه تامل على ان لفظة ان العموم في البيع مستفاد من مقدمات الحكمة وهي لا تتم
مع القدر المتيقن في البين وهو بيع البالغ فيشكل شموله لبيع غير البالغ بعد هذه المقدمة على علاته فتم وقد يستدل
بآية وابتلوا اليتامى حيث انه فسر الابتلاء تارة كما ادعاه بان يبيع اليتيم ويشترى فيرى رشده في المعاملة واخرى
بان يبيع ويشترى يستلزم صحته فاذا صح في الابتلاء والامتحان يصح في غيره بالاجماع المركب لكنه بعد ففيه
في تفسيره تعرضه للبيع والشراء حيث انه يختبر بالمقاولة وتعيين الثمن والمثمن ولا دخل له في اجراء العقد وصيغته
فهو كونه مع الحرف بجنب الحمار ... لا دخل له في الاختبار رفع للاختبار لا معنى له فلا يتم الاستدلال
واما التمسك بنفي ... البائع بالخيار ما لم يفترقا فليس بصحيح حيث انه لا اشكال في عدم الخيار لاستقلاله
للصبي جزما في فسخ اصلا ويستدل بالعمومات والاطلاقات الدالة على الصحة في كل باب من ابواب المعاملات واتبع
ويحتج للمنع بعد حكاية الاجماع والشهرات بأخبار منها ما دل على عدم جواز امر الصبي حتى يبلغ اشده ان احتلم
كما في الخبر او خمس عشرة سنة في الغلام كما في الخبر او تسع في الجارية كما في غيره وفي معناها روايات اخر
وقد استدل بها جماعة وادعوا شمولها لعدم جواز الامر على سلب عبارته لانه من امره وشأنه وقد نفى جوازه
ان نفوذه شرعا ولكن يناقش فيه تارة بان نفي الجواز والنفوذ نفي للاستقلال في امره وتصرفاته ولا يدل
على سلب عبارته ولو باجازة الولي وكذا غيره فان الموقوف على الاذن والاجازة ليس بنافذ وهو كالذي
تسليم المنع عن استقلاله وسند لا ... جوازه وعدم سلب عبارته ولا منافاة ... واخرى بان الامر يراد منه
الشغل او ان كناية عن تصرفاته واستقلالاته وشمل نفي عبارته بعد لنفي الحرمة جميع ما يعتبر في العقد

او تعيين الموكل في توكيله لا بعد من امر الصبي وشأنه الا انهم لم يحكموا بسلب عبارة الموكل مع انه محكوم بانه لا يقدر على شيء
ومن الظاهر ان سلب القدرة بالكلية انما هو في نفي التصرفات من سلب جواز امره وكيف كان فلا يدل الخبر على سلب العبارة
ولغوية العقد ومنها قوله رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم الخ وتوجيه الاستدلال ان رفع القلم كناية اما عن المؤاخذة
فان وضع القلم هو كتب ما يصدر من العامل لمحاسبته ومؤاخذته على اعماله ومخالفاته فرفعه هو ان لا يحاسب عليه ولا يؤاخذ بما يصدر منه ولا
عليه فيصح ان يقال انه اذا عامل الصبي فان قلنا بالصحة وترتب الاثر لجاز مؤاخذته في ماله واخذه لو تصرف بلا وجه
لو امتنع وغير ذلك مما يخالف الحكم بالصحة فلا يؤاخذ بالزامه على ما عقد من عهد واقر ووهب وغير ذلك وبعبارة اخرى
انه لا مؤاخذة عليه في الدنيا والاخرة والزامه على ما عقد مؤاخذة عليه فيرتفع واما عن جعل الحكم فرفع القلم عنه رفع قلم كتابة
الشرع والاحكام عليه ولا ريب ان صحة العقود ولزوم العمل ووجوب الاعطاء كلها مما يجري عليه قلم الشرع للبالغ فلم يجر للصبي
واورد عليه اولا بان الظاهر من الخبر رفع المؤاخذة الاخروية اذ الظاهر من هذا التركيب رفع المؤاخذة وهي مختصة بالاخروية
اذ هي التي تكتب بالقلم ويثبت في الديوان اما المؤاخذة الدنيوية فكتبها هو جعل الاحكام من قبيل الحكم بالضمان والزام العطاء ووجوب
الوفاء بالعقود وغير ذلك فاحتمال رفع المؤاخذة الدنيوية لا يناسبه [illegible] احتمال رفع الحكم يناسبه لكنه غير ظاهر وقد انكر الظهور ...
لكنه ... رفع المؤاخذة الاخروية بدعوى ان تقدير المؤاخذة انما هو بدلالة الاقتضاء لتوقف صحة الكلام عليه اذ ليس المراد رفع
القلم حقيقة والتقدير يجعل الى القدر المحتاج اليه فيصح الكلام بتقدير المؤاخذة الاخروية وهو القدر المتيقن ولا دليل على ازيد منه ...
ولم يثبت التفصيل ... رفع ... حتى يقدر ان المراد هو المؤاخذة على العمل بل رفع القلم كناية عن رفع اللازم ووضعها ...
الا ان يكون المراد انه اذا ... المراد رفع المؤاخذة فلا عموم لفظا والعموم من حيث الحكمة لا يتم حيث لا عهد والقدر المتيقن موجود
وكيف كان فالظاهر وروده الايراد ولا يدفعه ما وجه به شيخنا قدس سره من ان استشهاد الامام عليه السلام به لكون عمد الصبي خطأ
لانه ان رفع القلم اما علة للحكم بكون العمد خطأ او معلول له فيكشف ذلك عن عموم رفع القلم من حيث الغرامة الدنيوية ولا
وذلك لان القدر المتيقن منه المؤاخذة المرفوعة هي الاخروية وما استشهد به الامام من الجناية العمدية وان ... ذلك
ولا عموم لفظا ... رفع ... بالاقتضاء رفع القدر ... رفع جميع الغرامات الدنيوية غير ما استشهد به الامام عليه السلام

كذا اورد الاستاد دام ظله لكن يمكن دفعه بفهم العلية فكأنه قيل لا يلزم الصبي الدية لانه رفع عنه القلم فاذا صار رفع القلم علة
لرفع الغرامة الدنيوية في المقام لا بد ان يتعدى الى ان يمنع فهم العلية لاحتمال المعلولية لكون عمد الصبي خطأ في باب الجنايات
كما هو احد احتمالي شيخنا العلامة فكما اورد الاستاد دام ظله ايضا بانه دار الامر هنا بين التخصيص والتخصص وفي مثله لا يترجح اذا قلنا بنفي
المؤاخذة الدنيوية والاخروية على سبيل العموم فلا بد من اخراج بعض ما يلزم الصبي منه عوض التلف ونحوه وبعض ما يلزمه من عباداته وصحة
ووصيته والحجر على ماله ونحو ذلك مما حكم بلزومه عليه في ابواب الفقه فيلزم التخصيص اما لو حمل على رفع المؤاخذة الاخروية
او بانضمام بعض انواع المؤاخذات الدنيوية مما ثبت من مثل نص الشهادة له عليه السلام فلا تخصيص بل تخصص وهو اولى من التخصيص
ولذا اشترطنا في حمل المطلق منها على العموم عدم العهد والعهد موجود مع ان احتماله يكفي في رفع الاستدلال ثم يمكن ان يقال
ان مقتضى عموم رفع القلم والمؤاخذة عن الصبي الحكم بصحة بعض معاملاته اذا كان فيه نفع للصغير مثلا اذا اشترى شيئا فيه منفعة
فلو حكمنا بعدم الصحة يجوز استرداده وهو مؤاخذة عليه وقد رفع عنه القلم وكذا اذا اكرى اجارة فالحكم بعدم الصحة مؤاخذة عليه
هذا ولا يخفى ما فيه من المغالطة ولزوم نفي الشيء من اثباته فتدبر وثانيا بان عموم رفع القلم بان لا يكون في عقد حكم مجعول له اصلا
ينافي ما اشتهر من عدم اختصاص الاحكام الوضعية بالبالغين فلا مانع من كون عقده سببا لوجوب الوفاء على الولي او عليه بعد
كما ان احداث الصبي الحدث يوجب الطهارة عند البلوغ والا فانه يوجب على الولي منعه او ان جنابته عند بلوغه وكذا التحقيق رفع
القلم بالاحكام التكليفية وفيه ان عموم الاحكام الوضعية ليس بمشهور بل عدم صحة معاملاته فان كان والا لا بد من رفع
فيجمع بين المشهورين بان الاحكام الوضعية المترتبة عليه انما هو في غير ما يلزم شيء عليه فعلا لكن الانصاف ان هذا لا يتم
دليلا على سلب عبارته بحيث لا يترتب عليه كما اذا كان وكيلا او اوقع باذن الولي ثم ان ثالثا مسلما اختصاص الاحكام الوضعية
ايضا بالبالغين لكن لا مانع من كون فعل الصبي موضوعا للحكم على البالغ مثلا اذا اوقع هو العقد يلزم على الولي الوفاء
او عليه حين البلوغ فتدبر فانه يشكل الفرق بين هذه الايرادات وبينها فانها … شيخنا العلامة للحكم في المقام من الاخبار
المستفيضة من ان عمد الصبي خطأ … وجوه وان كان الاصحاب ذكروها في باب الجنايات لكن بعضها كصحيحة ابن مسلم مجرد
وردت مطلقا بحيث لا اشارة فيها على الاختصاص بالجنايات وتوجيه الاستدلال ان مقتضى اطلاق الروايات ان كل حكم شرعي
يترتب فيها على الفعل القصدي والعمد لا يترتب في عمد الصبي وخطائه كخطأ غيره فالعقود كلها لان المعتبر فيها القصد وليس

في الصبي

وليس في الصبي الا الخطأ بحكم الروايات ويمكن توجيهه ايضا ورد في باب الجناية ايضا بان العبرة بعموم اللفظ دون خصوص المورد فيكون
جميع ما يترتب على عمد الصبي بمنزلة الخطأ دليلا في المقام لكن يرد عليه اولا انه ما ترى في حديث رفع القلم من ان العهد مطلق وتنزيله على
العموم يتوقف على عدم العهد ولزوم اللغوية لولا العموم والقدر المتيقن المخرج للكلام عن اللغوية موجود فان كون عمده خطأ
في باب الجناية متيقن وبالحمل عليه لا لغو في الكلام مع انه لو عممنا يحتاج الى تخصيصات فانه لا يلتزم احد في صلاة الصبي وصومه
بناء على الشرعية بان عمده في المبطلات العمدية دون السهوية كسهوه مثلا تكلم العمدي في الصلاة كالخطأ والاكل العمدي في الصوم
كالخطأ وغير ذلك من التخصيصات مثلا كل عمد ما يوجب تعزيره كيف يحكم بكونه خطأ … الحمل على باب الجناية والا تخصيص فلا بد
ان نلتزم وثانيا ان القاعدة في المطلقات والمقيدات وان كان حمل كل من المطلق على المقيد اذا لم يكن الموجب واحدا ولم يكن
المطلق والمقيد متخالفين في النفي والاثبات مثلا كون عمد الصبي خطأ في باب الجناية لا ينافي كونه كذلك على الاطلاق فبحسب القاعدة
يلزم الاخذ بكل منهما لكن التحقيق انه اذا ورد مطلق واحد ومقيدات كثيرة لا بد من حمل المطلق على تلك المقيدات ودفع
اليد عن الاطلاق كما انه اذا ورد مطلقات كثيرة في مقام وورد مقيد واحد لا يصار الى تقييد تلك المطلقات الكثيرة بهذا المقيد
الواحد بل يؤخذ بالاطلاق ويتصرف في المقيد وفيما نحن فيه وردت مقيدات كثيرة ببيان ان عمد الصبي خطأ في باب الجناية فيحمل
هذا وغيره مطلقا لا يعمل بالاطلاق بل يحمل على المقيدات هذا لكن في هذا الكلام تفصيلا في محل الجواب ولا بد من حمله …
الواردة ان الحال كما ذكر اولا وثالثا ان مقتضى تنزيل العمد منزلة الخطأ ترتب الاحكام الشرعية المجعولة لعنوان الخطأ مثلا اذا
كان حكم لعنوان العمد كما في القتل مثلا لا يترتب عليه بل يترتب احكام الخطأ وكما في ترك اجزاء الصلاة عمدا مثلا ولا يقتضي ذلك
عدم ترتب الحكم المجعول لعنوان اعتبر العمد في تحقق العنوان كما في المعاملة فان اعتبار العمد والقصد في البيع انما لتحقق الاسم
وليس لنفس العمد هنا اثر شرعي يرتفع بتنزيل العمد منزلة … ولها صلة ان تنزيله منزلة … الشرعية رفعا ووضعا انما تتعلق بالاحكام
المجعولة للموضوع فما كان العمد موضوعا للحكم الشرعي فيرتفع بتنزيل العمد منزلة العدم لا ما كان الموضوع شيئا اخر وانما العمد اعتبر في
تحقق ذلك الموضوع وهذا الايراد متين جدا فظهر الى الان ان اعتبار البلوغ في العاقد في صحة العقد وترتب الاثار عليه

عدم

اللفظ فما لم يقم دليل عليه الا الاجماع المنقول والشهرة ولا حجية فيهما في نفسهما مع لو من نظر هو الى قوة عمل ولا انصاف انه دعوى
الاجماع ايضا ليس من بلا فصل فتاوى الاكثر على في معاملات الصبي بعدم المضي في عقوده ويقوى في النظر ان نظر لنفي
ولو بعضهم الى نفي استقلاله في التصرف بان يكون هو المعين للمبيع والثمن مستقلا مثل معاملات البالغين ولو باذن الولي ايضا
وليس نظر منها ابدا الى الخصوص اعتبار البلوغ فيمن يجري العقد حتى لو عين الولي المبيع والثمن وكان هو مباشر ولم الصبي بمحض اجراء
العقد ادوى كلا فخذ ذلك يكون لفظه لغوا صرفا لا عبرة به كاصوات البهايم مثلا فالتحقيق ان مسئلة نفي معاملة الصبي انما
في مسئلة حجره من التصرفات في امواله واما كون البلوغ في العقد شرطا مثل الكلام في اشتراط العربية والماضوية مثلا فمسئلة اخرى
لم يعلم كون ذلك منظورا لنا في معاملات الصبي ويؤيده ملاحظة استثناء بعض تصرفاته مثل الصدقة والوصية وهبة داره وايصاله الهدية وغير ذلك
مما ليس للفظ مدخل فيه ومن هنا علم ان التفصيل بين المحقرات وغيرها ان كان في سلب عبارته بان يكون مسلوب العبارة في غير المحقرات
دون المحقرات فلا وجه له اذ لو لم تسلب عبارته في تمام الوجه لسلبت في اخر جزما وان كان التفصيل في تصرفاته بان يجوز عليه تصرفه
في التصرف في المحقرات في مسئلة اخرى فليتكلم فيه في محله مع انه لم ينقل خلاف في كون الصبي محجورا عليه اطلاقا ومنه ظهر الكلام
في تفصيل الرياض بين معاملة الصبي اذا كان باذن الولي لمن له اهلية التصرف فانه ان اريد ان يكفي عبارته الا العبارة البالغ
فلا تعقل له معنى الا ان يكون على سبيل التوكيل فيكون تفصيلا بين اجزاء العقد كما ادخل اذن الولي في ابتدائه استقلالا ابتداء الى العقد
ومنافاته ليس مقصوده وان اريد انه تمام التصرف في المعاملة من تعيين المبيع والثمن وتعيين الشرائط والعقد وله عنه والعطاء
يكون بطريق الالية فيصح وبطريق الاستقلال لا يصح فلا معنى له هنا الا اذن الولي لا غيره في تصرفاته الغير في المعاملة
في الحقيقة اذن له وهو بائع في جميع التصرفات وان اريد ليس محجورا عن التصرف بطريق الالية بمعنى ان يحيله الهدية الى في
ايصال مال لشخص اليه مثل ان يحيله الى الرد وديعة عنده او شيء مستعار او مبيع لعبد البيع او موهوبة او هدية او ما كان ذلك
مما ليس المقصود الا حصول ذلك ولو من بهيمة مثلا فلا يخفى انه ليس تفصيلا في مسئلة سلب العبارة ولا في مسئلة الحجر وذلك
لان معنى حجره عن التصرفات كون الصبي محجورا عن تصرفات يحتاج الى النظر والشعور واما ما ذكر ليس يحتاج الى ذلك كما
كيف ولا اجمال النوم كون الصبي محجورا ان مثل احضار الطعام لعبد امر الولي احضاره للضيف مثلا او من مثل اعطاء مال
اذا ارسل به الى المستعير وغيره الى كما لا يحتاج الى النظر اصلا نعم ربما يمكن ان يكون المراد من الالية ان يكون الايجاب مثلا

بسم العزيز
يا حجة الله

حقيقة غير الصبي لكنه يجعل الصبي آلة لتعيين المثمن والثمن بان علم ذلك ووصله الآلة الاخبار على المشتري فتعيينه بتعيين [illegible] الولي
لكن الصبي الة لاعلام بالرضا بهذا القدر من الثمن والمثمن وغير ذلك لكن المشتري يعلم ان التعيين حقيقة من قبل البالغ وهذا الامر شايع
في المعاملات التي يكون فيها العقد فلو قلنا بسلب عبارة الصبي فلا بد من ان يكون من يجري العقد هو البالغ وهو اما نفس من جعل الصبي آلة للتعيين
فلا اشكال او اما ان يجعل الصبي الة للاعلام بتوكيل المشتري في اجراء العقد من طرفه ايضا باعتبار وهذا اشكل لعدم تعيين الوكيل الا قول [illegible]
كل منهما بشرط ان ذلك الشايع لا يتعين غير معلوم الصحة ولانه في المعاملات فيرجع ذلك الى ما ذكره كاشف الغطاء [illegible] واوضحه بعض تلامذته [illegible]
من اغتفار تحقق ذلك بمجرد وصول العوضين مع العلم برضا كل من الطرفين في وصول المال الى غيره بالاباحة والصحيح كما في مثل
شرب السقاء ووضع الغرفة في المال للحمامي والدخول في الحمام ووضع الاجرة في كوز الحمامي وغير ذلك وهذا لا اختصاص له بالصغير فيه [illegible]
اذ فيه شهادة الحال كفى في اباحة التصرفات وفعل الصبي في بابه مقام الحال من القرائن التي في القضية [illegible]
ومن شروط المتعاقدين القصد لدلالة العقد الذي يلفظان به والقصد الى اللفظ بمعنى ان يكون اللافظ تلفظ به عن عمد وقصد
والتفات فلا اشكال في اعتباره في اصل تحقق عنوان البيع وساير العقود بل الايقاعات ايضا ولا بد من ذلك الا مع التمسك في مثل [illegible]
فيخرج مثل لفظ الغالط وتلفظ النائم مثلا واما القصد الى المعنى فلا اشكال في اعتباره ايضا لكن الاشكال في ان المراد من المعنى المقصود
ما هو لا ينبغي الشك في انه ليس المراد من قصد المعنى محض استعمال اللفظ في الموضوع له اذ لا اشكال في ان مثل الهازل لقصد المعنى
بمعنى انه يستعمل اللفظ في المعنى مع ان المقصود اخراج الهازل [illegible] قصد بل الظاهر ان المراد ان يستعمل اللفظ في المعنى ويريد ايجاد
ما دل عليه اللفظ ومثله واقعا فاذا قال بعت واراد حصول التمليك بذلك واقعا لا محض صورة التمليك بلا قصد واراده
اليه فقد قصد المعنى وصح وذلك نظير الامر الحقيقي فانه ظاهر الامر كما انه ان طلب بهذا اللفظ كما في [illegible]
الفعل وبه ارادة حقيقية من المأمور حصول امره وكما في الاخبار الصادقة فانه كان ظاهر الخبر وقوع النسبة في الخارج [illegible]
الوضع والجعل لكنه واقع ايضا بخلاف مثل الامر الصوري فانه وان وقع استعمال اللفظ في المعنى لكن ليس [illegible] او المعنى مقصود
وواقعا بل محض صورة ارادة كما في الاخبار الكاذبة ثم ان ذلك بناء على كون الطلب غير الارادة وكون [illegible]
في الفعل المقصود غير الارادة النفسية واضح اذ معنى مثل لفظ بعت [illegible] ذلك [illegible] انه [illegible] يمكن ان يستعمل
اللفظ وينشئ ذلك المعنى فيحصل استعمال اللفظ في المعنى مع انه ليس بالفعل ولا ارادة ذهنا حقيقية فالهازل كالبايع الحقيقي

في استعمال اللفظ في معناه الموضوع له وكما كان في استعمال اللفظ فيما وضع له والفرق بينه وبين البايع الحقيقي ان الهازل لم يرد ما افاده وضع اللفظ
بحيث ان الباعث والداعي غرضه حصول معنى العقد بخلاف البايع الحقيقي كما ان الفرق بين هذه الصورة والاخرى الحقيقي ذلك وكما ان الفرق بين المخبر
والكاذب والفرق في ذلك فانه في كليهما استعمال اللفظ في المعنى الا ان غرض الكاذب محض اخطار صورة الخبر وصورة الواقع والمخبر غرضه افادة
الواقع وهذا ما استفاده شيخنا العلامة منه قدس سره والفرق بين الهازل والمجاز على هذا واضح اذ الهازل استعمال اللفظ فيما وضع له لكن بلا قصد الحصول
الواقعي بخلاف المجاز فانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له وكما ان الغرض افادة الواقع انشاء او اخبارا كما في الحقيقة المجازية كما لو استعمل صيغة
الامر في الاجارة مثلا وصيغة العقد الذي شرع في الاجارة او في الاجارة مثل استعمال الصيغة مادة البيع في الهبة او الاجارة ونحوها
واما بناء على ما سلكه الاستاد من ان الطلب عين الارادة وان عناوين العقود ليست الا معاني ثانوية للالفاظ الا انشائية
فليس لفظ الامر الا ان معنى الالفاظ من الادلية وانما وضعت تلك الالفاظ لاظهارها وكشف ما هو كامن في النفس
فان استعمل لكشف الارادة النفسية وقد ما هو مستعمل فيما وضع له واريد به المعنى الذي الى ان لم يستعمل له الكذب الاغراض مثل
والسخرية ونحو ذلك فليس مستعملا فيما وضع له فلا دليل على الاغراض كما ان الهزل والكذب ايضا كذلك لان التلفظ بالخبر الكاشف لافادة الواقع
فهو والله فان كان المحض لغرض او بالجهل او غيره فكذب وكذلك مدار الحقيقة والمجاز على الاغراض فحاصله ان الالفاظ ليست
الا للكشف عما في النفس من ارادة المعاملة الخاصة فان استعمل لذلك فهو الذي ... والا فلا ... عن الكشف
وان المجاز فيها فان يستعمل لغير الكشف كما لو استعمل في الاخبار او للكشف عن غير المعاملة التي يجب اللفظ للكشف عنها كما
لو استعمل الهبة في الكشف عن ارادة الهبة او الاجارة او غيرها هذا وفيه كلام يأتي انشاء الله ثم ان كلا من العوضين اما عينين او احدهما
كلي فالتحقيق الذي افاده شيخنا العلامة قدس سره عدم اشتراط تعيين الموجب من يقع له العقد من مالك المبيع وعدم تعيين القابل
مالك الثمن بل يكفي قصد مبادلة هذا بهذا وحقيقته معناه تمليك المبيع لمالك الثمن وتمليك الثمن لمالك المبيع
ولا ينظر الى تعيين شخصهما فيصح لو كان المالكان هما المتعاقدين او وكيلين او فضوليين او ملفقين سواء اكانا
واذا كانا كليين او احدهما كان متعلقا بالذمة فيشترط تعيين من في ذمته الثمن او المثمن توصلا الى التعيين
لان العوض الكلي في الذمة لا يتعين الا بالاضافة الى ذمة خاصة اذ لا معنى لكون الثمن في ذمة شخص غير معين
فحاصل الامر لزوم تعيين العوضين لا غير فان توقف على تعيين المالك فيجب توصلا الى المذكور فيكفي تعيين المالك

معتبرا اصلا ومن هنا ظهر ما فيما افاده شيخنا قدس سره تبعا لبعض المحققين من التفصيل والوجه نعم هنا فرع قد يقع الاشكال فيها ويظهر دفعه
بملاحظة ما سبق فيها ما لو باع عين مال غيره عن نفسه بان يقول بعتك فرس عمرو لنفسي بكذا او بالعكس بان يقول بعتك فرسي لعمرو
او يقول بعتك فرسي بحمار عمرو ومثال ذلك ودفع الاشكال ان المبادلة واقعة في الحقيقة بين مالكي العينين اذا قصد المبادلة
الحقيقية ولغو قصد كونه ما له عن نفسه او مال غيره عن نفسه او مال الصديق غاية الامر كونه فضوليا معلقا على الاجازة ثم انه
قد عرفت لزوم قصد البايع تمليك المبيع لمن هو مالك الثمن عينا او كليا لما ذكرنا من ان معنى مبادلة تعيين تمليك كل منهما
لمالك الاخر ولو اجمالا بان لم يتعين من هو المالك فلا بد من تعيين الموجب ... لمن يملك المبيع ولو اجمالا
وكذلك العكس ... ذكر المتخاطبين كل منهما ... فلا يشترط بل يكفي القصد ولا بد من تطابق بان الموجب اذا ملك شخصا
خاصا لا بد من قبول القابل له نفسه لا الاخر فلو علم قصد الموجب تمليك شخص خاص لا يجوز القبول لغيره نعم لو علم عدم
الغرض في تمليك شخص المخاطب كما في غالب البيوع والاجارات بل غرضه تمليك المخاطب بالمعنى الاعم من كونه بنفسه
لنفسه او وكالة او غيره فله ان قبل المخاطب لغيره فهذا في الحقيقة غير خارج عن التطابق نعم يقع الكلام فيما لو لم يعلم
قصد الخصوصية او الاعم فهل يبنى على قصد الخصوصية فلا يجوز القبول للغير ... ذكره حتى يعلم من الخارج قصده الاعم او يبنى
على الاعم حتى يعلم من الخارج قصد الخصوصية اشكال افاده شيخنا العلامة الاول لكن فيما حال فانه مثل العقد الخصوصية مثل النكاح
والوصية والهبة والوقف الخاص ونحوها فان اريد ان المذكورات قد علم فيها قصد الخصوصية دائما فلا بد فيها من قصد
الخصوصية دائما في نفس الكلام في انه لو اريد منه عمم كما في البيع بان علم ذلك فهل يصح ذلك ويصح قبول القابل لغيره
فيقبل النكاح لغيره او الوقف او الوصية او الهبة او لا يصح ذلك القصد في المذكورات اصلا حتى لو صرح يكون فاسدا
او اريد ان الاصل في المذكورات ذلك حتى يعلم قصد الاعم فاذا علم قصد الاعم يصح ويصح القبول للغير المخاطب فحينئذ لا يكون فرق
بينها وبين البيع والاجارة من حيث انه يتعلق جواز القبول لغيره على العلم بقصد الاعم فالاصل في البيع والاجارة ايضا ذلك
والاصل من ... ظهور الكلام وكيف كان فلا اشكال في انه في مثل النكاح ونحوه يحمل على قصد الخصوصية ما لم يعلم قصد الاعم

والإشكال أيضاً في جواز قصده لتمام وصحة إرادة الأعم من المخاطب كما في البيع والنكاح وعدم الجواز وأمّا في البيع والإجارة وقد نظر بهما
من الإرادة بمن له مادة والحالة وغيرها فلا إشكال في صحة قصد الأعم فيصح قبول الغير وصحة قصد الخصوصية فلا يصح للغير فإن علم
أحدهما يتبع وأمّا الكلام فيما إذا لم يعلم أحدهما فأيهما يحمل عليه هنا شيخنا العلامة يحمل على الخصوصية لظهور الكلام فيه ووقع
الظهور فيها بعد كون المخاطب قصده الأعم فهو وإن لم نقل بكون المخاطب بكلمة مجازاً فتم جيداً ومن شرائط المتعاقدين
الاختيار وليس المراد منه ما هو مقابل الجبر في ما زعمه الأشاعرة والعدلية إذ الكلام في الفعل الاختياري أي الصادر عن
إرادة الذي نسميه اختيارياً والأشاعرة قالوا بالاختيار وكيف كان فهم أيضاً يشترطون الاختيار بالمعنى الذي ذكروه هنا في العقد
وإن كان ذلك الفعل جبراً عندهم بالمعنى الذي أرادوه وعلى أنه لا إشكال في اشتراط الاختيار في مقابل الجبر مثل من كره
بالرتبة في أن ما ... في إجراء العقد هكذا أن يتحقق في الكل في الخارج وإن الكره ... بعضهم وهذا هو المراد منه أيضاً كما يظهر
من بعض وليس المراد بالاختيار في مقابل الاضطرار أيضاً وهو أن يكون الداعي إليها ملته الضرورة والحاجة الشديدة من جوع أو
أو غيره الكل مما لم يكن ... لكن الحاجة وقعت عن اختيار وطيب نفس لدفع الضرورة ولا إشكال في عدم اشتراط
الاختيار في مقابل الاضطرار فالمراد هنا من الاختيار صدور الفعل عن طيب النفس مقابل الإكراه وهو حمل الغير على ما يكره
فلو صدر العقد عن إكراه أعني عدم طيب النفس بل عن حمل الغير وتخويفه فعل تخلصاً عما توعده به يكون العقد لا عن اختيار وقد يطلق
على قسم من الإكراه الجبر كما في بعض الأخبار وهو أن لا يمكن التخلص عما توعده إلا بفعل ما أكره عليه وكيف كان فالمهم الكلام في موضوع
الإكراه وفي حكمه لو وقع العقد كذلك فإن الأقوال المختلفة في كلام الفقهاء فقد يقال بصحة عقد المكره فعلاً كما حكي عن بعض العامة
وقيل بعدم الصحة فعلاً والصحة لو لحقه الإجازة والرضا فهو مفيد للصحة التأهلية ولعل القائل به هو الأكثر وقيل بالبطلان
مطلقاً وعدم كفاية الرضا اللاحق أيضاً أمّا الكلام في عقد المكره من حيث إنه قاصد للمدلول من كلامه الإنشائي أو لا فقد يظهر
من جماعة أن المكره غير قاصد للمعنى بل ليس إلا محض التلفظ بل نسب الإسناد ... ذلك إلى الأكثر وقد يظهر من بعضهم التفصيل
بين الهازل وغيره فالأول قاصد دون غيره كما أوضح ولم يتبين له معنى محصلاً ولعل المراد أنّ الفعل عن كونه مكرهاً وقال
جماعة منهم شيخنا العلامة أنّه قاصد إلى المدلول ... شيخنا قده كلام العلامة والشهيد بما ... وذكر عدم قصده ...

الأنظار

الأنظار وقاله إنّ الهازل الذي هو دونه قاصد إلى المعنى قصداً صورياً فالمراد من عدم قصد المكره عدم القصد إلى وقوع مضمون
العقد في الخارج وعدم طيب النفس به بل لا ينفك المدلول الذي هو المدلول الكلامي الإنشائي عن التلفظ إذا كان
مستعملاً غير مهمل كيف ولا يستقيم فرع من الفروع التي فرعوها على عقد المكره إذا كان خالياً عن المعنى بل محضاً وكيف كان
فمبنى المسألة تحقيق الحال على كون الطلب عين الإرادة في الأوامر وكون المعنى في سائر الإنشاءات عين الحال الكائن
في النفس من الإرادة في العقود وتمني النفس في التمني والرضا الكامن في النفس في غيره الكل في سائر الإنشاءات
وعدمه فافهم إنّ الطلب عين الإرادة وكذا معنى بعت نفس الرضا الكامن في النفس فله شيء غير الإرادة
النفسية وإنما وضع اللفظ لإظهاره الكل الرضا النفسي حتى إذا فرض أنّ المكره ليس في نفسه الرضا والطيب بالملك
فلا محالة يكون اللفظ خالياً عن المعنى لم يقصد إلا مدلوله أصلاً أقول فيه من الإيرادات ما لا يخفى فإنه إنما
يقال إنّ بعت وضع لنفس الإرادة الكامنة وإنما يكشف استعماله عن وجود المعنى الكامن في النفس فلا ريب أنّ العقد
يكون إخباراً عن وجود الرضا في النفس فهو خارج عن الإنشاء والإيقاع فكأنه إذا قال بعت قال إنّ الرضا في نفسي
موجود فيحكي أن ... وإن كذب فإنه في الإنشاء والإيجاد شيء إلا الإيجاد ظهوره ما يخفى على المخاطب ولا ريب أن الإيجاد
هذا أمر موجود في جميع الإخبارات فإن المتكلم يريد بخبره إظهار تحقق النسبة بين الموضوع والمحمول أي معنى اللفظ
المحمول مبتدأ وخبراً فلا فرق بين الإخبار والإنشاء إذ من البديهي أن الواضع ليعني الألفاظ للمعاني
عبثاً بل الفائدة إظهار المعنى ... وهذا الحاصل في الأخبار والإنشاء بمحض التكلم فلا فرق بين
الأخبار والإنشاء على ما ذكروه وأمّا أن يقال إنّ لفظ بعت وضع لنفس إظهار الرضا أي كون الإظهار معنى وضع له
اللفظ فهذا في غاية الضعف إذ لا يتوهم أحد أن يكون مدلول بعت إظهار الرضا بالبيع والنقل والانتقال إذ
الإظهار غاية لاستعمال اللفظ فيما وضع له لا أنّ نفس الإظهار موضوع له ومستعمل فيه اللفظ وأمّا أن يقال اللفظ
مهمل بمعنى أنه ليس بمعنى ... لكن الواضع عيّن هذا اللفظ للإنشاء ... بل الأولى يكون التلفظ به
آلة للنقل والانتقال مثل أن ... آلة للضرب فالتلفظ بهذا اللفظ آلة للنقل والانتقال مثلاً فهو مهمل
على معنى الدلالة إلا أنه آلة النقل فكونه مهملاً فهو كما ترى في غاية البعد عن مطامح الأنظار كيف وقد ... الظاهر ...

تقسيم الكلام المؤلف من كلمتين موضوعتين الى الاخبار والانشاء ومباين وضع الهيئة والمادة وان مثل لفظ بعت دالّ على معنى
بهذا اللفظ لا كاشف عن شيء موجود قبل التكلم بل بمعنى الانشاء هذا وان مثل لفظ بعت من الانشاءات المنقولة الى
الانشاء الا يجاد مادة البيع به اي معناه او هيئة النقل او التمليك او المبادلة لا الى الرضا بالبيع مع انه لا ريب ان الرضا
بالبيع غير البيع كيف والبيع هو التمليك وكيف يقع لان الرضا بالتمليك تمليك كلا انه لا معنى لان يقال ان الرضا بالتمليك
ضرب منه فحصل كشف الرضا بالتمليك لا تمليك ولو قال القائل رضيت بالتمليك وطابت نفسي بالبيع لا يكون بيعا ولا ينتقل
والا فلو كان لفظ كاشف الرضا بالبيع لكفى الخاص بالبيع وهو فاسد جزما ولا ريب انه بعد التراضي على المبادلة والمقاولة
في طي الثمن والمثمن وبعد تعيين جميع ما يقتضيه المعاملة ينتظر حصول معنى هو المقصود اعني التمليك ومعلوم ان ما ينتظر ليس هو اظهار
الرضا بالتمليك والحاصل ان التمليك امر معنوي يوجد في النفس بالتكلم بلفظ بعت وهذا المعنى هو التمليك وهو رفع
اضافة المال الى نفسه واعتبار تلك الاضافة الى من يملكه فهذه الاضافة التي هي من الاعراض النسبية ملحوظة بينه
وبين المال بعد الرضا بالتمليك ايضا ما لم يملك فتمليكه ان يوجد في نفسه ذلك الاعتبار بالنسبة الى المشتري ويرفع تلك
عن نفسه وهذا ما يوجد بمثل لفظ بعت وملكت اذا لم يقصد الا الايجاب بالتلفظ لا الاخبار وهذا هو معنى التمليك والحاصل
غاية الامر انه يشترط في حصول الملك لمن يملكه شروط منها طيب نفسه بوجوده فقد لحصول ذلك في الخارج والا فلا يحصل
التمليك الا ترى ان البيع والتمليك مثل سائر الافعال فلو كان محض المرافقة لما كان للاكراه عليه معنى ومع الاكراه والرضا
او على اظهاره او كره الاكره عليه محل يمكن حصوله مع اكراهه ايضا فالتمليك ليس الا مثل الاكل يحصل تارة بميل
النفس وطيبه كحصوله فيما كل وتارة بالاكل بلا ميل اليه بل مع عدم الرضا والخوف وكيف كان فالاكل فعل غاية الامر تارة
بهذا الداعي وتارة بذلك وكذلك التمليك معنى يحصل بالتلفظ بلفظ بعت اذا استعمل غاية الامر حصوله في الكره
الفعل عن خوف الا ترى ان الشارع رفع اثر الفعل الصادر عن اكراه والفعل هو التمليك لا محض اللفظ بلا معنى اولا
لرفع اثر اللفظ المجرد عن المعنى ولا يتعقل رفعه اذ لا اثر له ذاتا فلا ريب ان ما اوجد ذو اثر بحيث يترتب عليه لولا
الشارع برفعه والحاصل ان البيع والتمليك والتزويج والهبة وغيرها غير الرضا بها فلو كشف الرضا بالتمليك
كان الرضا بالغرض مثلا ليس عرضا بل هذه معان توجد في النفس بايجاد اللفظ واللفظ دال عليها ووضع لها اولا.

يكون

يكون مع الرضا بها ومع الاكراه عنها غاية الامر اشتراط تحقق ما قصد ايجاده بكونه عن الرضا وطيب النفس كسائر الشرائط
ولذا لو لحقه الرضا يصح ولحقه كالفضولي وان جعل الاظهار موضوعا له اللفظ ودعوى ان معنى الرضا بالتمليك ليس
تمليكا بل التمليك هو اظهار الرضا وهو يوجد بالتلفظ بالكلام فهو يكون اخبارا ايضا اولا انه لا يعقل كون غاية
التلفظ معنى وضع اللفظ ولا ريب ان اظهار المعنى لكونه في النفس هو غاية التلفظ ومتأخر في الوجود عن دلالة
اللفظ على معناه ومقدم في التصور وداع للتلفظ فكيف يكون هو المعنى التحت اللفظي وثانيا ان اظهار الرضا كما ان
بالتمليك ليس تمليكا ولذا لو قال الفقرة انا راض بان املكك او يصير مالك لك لا يصير ملكا قطعا مع انه يلزم كفاية
رضيت بالتمليك او التزويج او غير ذلك مما هو اظهار للرضا في جميع العقود مع انه ليس قصده للرضا جزما بل هو
للملكية ولا قبول لاظهار الرضا فالحاصل ان التمليك غير الرضا به ويوجد باللفظ الكاشف عنه بالوضع ثم لو سلمنا انه ليس
هنا الا المرافقة الكائنة في النفس وان معنى اللفظ الاظهار للمرافقة فلا يخفى ان المكره لا يظهر الرضا بهذا اللفظ جزما ولا يمكن
ان يقال ان اللفظ وضع لاظهار المرافقة الموجودة بحيث لو استعمل واريد اظهار الرضا ولا رضا يكون مهملا كلفظ
وضع لاظهار الرضا فقد يستعمل ويراد اظهار الرضا الموجود وقد يظهر الرضا لداع اخر فعلى هذا المذهب ايضا يكون المكره
قاصدا للمعنى غاية الامر عدم قصد تحقق مضمونه في الخارج لعدم طيب النفس فالحاصل ان انكار ارادة المكره للمعنى
عن قلة التدبر وبهذا ظهر ان مثل العلامة والشهيد وغيرهم لم يريدوا كون اللفظ غير مستعمل في معناه في
المكره بل ارادوا ما ذكره شيخنا العلامة قدس سره ثم انه يعتبر في تحقق موضوع الاكراه امور منها ان يحمل الغير من يصدر
منه الفعل عليه بالاكراه فلو لم يحمله احد لكن فعل لاضطرار وضرورة بحيث لولاه لما فعل بل فعل مع عدم طيب النفس فليس باكراه
جزما وكيف في حمل الغير توعيده بما هو ضرر اما لو لم يكن توعيد في البين لكن علم او ظن من جهات خارجية انه لو لم يفعل
لوقع في الضرر من الغير مثلا اذا علم انه لو لم يطلق زوجته لقتله او قتله شخص اخر فهل يصدق الاكراه عليه وعدمه وجهان
اشكال الظاهر انه ليس باكراه وانما هو فعل فعله لدفع الضرورة والضرر عن نفسه وليس كل ما يفعل لدفع الضرر اكراه
بل لما رأى الشخص دفع ضرر متوجه اليه ولو ظنا متوقفا على فعل ما لا يطيب نفسه لولا دفع الضرر يطيب نفسه بملاحظة

دفع الضرر به فليس منها حمل الغير على ما يكرهه ولو حال لا بدّ من صدق الاكراه مطالبة الغير اياه بالفعل مقرونًا بتوعيد على تركه اما
لو لم يطالبه لكن يجتنب عند نفسه عليه الاضرار به لو لم يفعل فلا اكراه فلو اطلع انسان على عزم هذا البناء وفعل لدفع الضرر لم يكن مكرهًا
اما لو الزمه بالفعل من لا يستطيع مخالفته بلا اظهار توعيد بان امره بالفعل والزمه عليه بحيث اتّهم علم او ظن انه لو لم يفعل
لاضر به فالظاهر صدق الاكراه اذ معناه حمل الغير على ما يكرهه وهو موجود فمن اشترط في صدقه التوعيد لعله يجعل التوعيد اعم
مما يكون بالتصريح او بشهادة الحال فالتوعيد هنا بشهادة الحال ومنها ان يكون ما توعد به معلوم الترتب
او مظنون الترتب على ترك الفعل اما لو لم يظن ذلك بل احتمل لكن خاف من ترتبه فهل هو اكراه ايضًا قد يقال
بكفاية الخوف اذ هو المسوغ لترك الواجب وفعل الحرام وخوف الضرر يجب دفعه فهو المناط في العلم والظن بالضرر وهو موجود
في احتمال الضرر في حق كثير وقد يمنع حصول الخوف بلا ظن الضرر ولذا منع من نفى ... عند احتمال الضرر في الوضوء ونحوه
الظن به اذ المجوز هو الخوف وهو لا يحصل بلا ظن غالبًا في الطباع المستقيمة ولا عبرة بالتهمة فلو حصل الخوف للطباع
الضعيفة لا يكون مناطًا للحكم والحاصل ان المدار على ما يوجب الخوف لغالب الطباع خوفًا لم يبعد عن محض الوهم ...
السوداء لا يحتمل لقلة الا يعتنى به الطباع المستقيمة فالظاهر هذا لكن لنا تامل ان الخوف يحصل لبعض النفوس الضعيفة
هل هو منها لاحتمال الوهم من الظن غاية الادراك الواهمة قربت اليه الامر حتى ظن في مقام لا يحصل الظن لغالب الطباع
وان الخوف من الظن وعلى هذا ينبغي ما يحكى عن شيخنا العلامة ... ان الخوف لا ينفك عن الظن او الضعيف
الطباع يحصل له الخوف مع الاحتمال ايضًا كما ادعاه ... وكيف كان فلا ثمرة ظاهرة لان الظاهر منع كون الخوف
الحاصل للطبايع الجبنة سواء حصل فيه احتمال او ظن الذي لا يحصل لها في امثاله ما توعد به بحسب حال المكره ومنها ان
يكون ما توعد به ضررًا متعلقًا بالنفس قتلًا او غيره ويحكى عن بعض العامة تخصيصه بالقتل وليس بشيء او بالعرض بحسب شأنه
تحمله وهذا يختلف باختلاف الاشخاص من الوجاهة والدناءة او بالمال اما ما يكون مضرًا بحاله بل يؤخذ منه الضرر
بالاجحاف بلا اشكال واما ما لا يجحف لكن يعتنى به لكثرته فلا يبعد فالمناط هو الضرر المعتد به عند العقلاء فما لا
ولا يعتنى به لا يتحقق معه الاكراه ولا يخفى ان كون المال معتدًا به يتفاوت بملاحظة الفعل المكره عليه فلو
توعد على ترك بيع فرس معتد به وتوعد على ترك الطلاق لا يعتد به بحسب المقامات ويعتبر توجه ذلك
الضرر اليه واما الى اقاربه او اجانبه من المؤمنين فاما الاقارب فتصح جهة على من تأثر به من مثل الولد والوالدين

والدفع

والدفع وغيرهم حتى يكون اقرب منها الى الاقرباء محقق للاكراه واما الاقرباء البعيدة والاجانب فلا ولو توعد اما لهم
ووجب حفظهما فضل ما اكره فالظاهر تحققه ومنها عدم امكان التفصي عن الفعل بغير ما توعد عليه بالا يكون ضررًا كما قاله
وتفصيل الكلام في ذلك ان في اشتراط عدم المندوحة عن الفعل بغير الضرر المتوعد على تركه اقوالًا والكلام اما في صدق
الاكراه في صورة امكان التفصي وتحقق موضوعه واما في ترتب حكم الاكراه في تلك الصورة بعد فرض تحقق الموضوع اما الكلام في الموضوع
فقد يدعى الاجماع ودلالة الاخبار على عدم اشتراط عدم امكان التفصي بالتورية والظاهر انه لا اشكال فيه لكن لا دخل له
بينهما وبين غيرها في صدق موضوع الاكراه واما الفرق فيقوى في الحكم بدلالة الاجماع والاخبار فلو شرط عدم امكان التفصي
بغيرها في تحقق موضوع الاكراه لا شرط عدم الامكان بها ايضًا نعم وقع الفرق بينها وبين غيرها في كلام شيخنا العلامة ... بالاول ...
واما التفصي بغير التورية فقد يفصل بين ما اذا كان في التفصي ضرر وبين ما اذا لم يكن فيشترط عدم امكان التفصي دون الاول
وقد يشترط عدم امكان التفصي اصلًا بان دار امره بين الفعل وتحمل ما توعد به لا غير وقد لا يشترط اصلًا ... عدم الامكان بالاضرار فيه
وادعى هذا اسناده ... فقال ان امكان التفصي ولو مع عدم الضرر اصلًا في التفصي لا ينافي صدق الاكراه فان الفاعل
فيه وقع عن تحميل الغير بالتوعيد على تركه ذلك بحيث لولا التوعيد لما فعله مثلًا اذا توعد على ترك بيع فرسه مع امكان
الفرار بحيث يخلص عن البيع والضرر المتوعد به بلا ضرر في الفرار ومع ذلك لم يفر واختار البيع تخلصًا عما توعد به فقد اتى
البيع ووقع عن اكراه والانصاف عدم صدق الاكراه اذا امكن التفصي بلا ضرر فيه اذ لو فعل مع امكان التفصي مع قدرته ان لا يفعل ويتفصى
عما توعد على الترك لا يقال انه فعل عن اكراه الا ترى انه لو اوعده على ترك بيع فرسه بالضرب والجرح وهو قادر على قبض ...
فلم يقبض وباع الفرس لا يقال انه اكره على بيع الفرس ولا وقع الفعل عن تحميل الغير واما الكلام في حكم الاكراه فقد يتكلم في جواز
ارتكاب المحرمات فقد اعترف الاساتذة بقصر الجواز على صورة عدم امكان التفصي عن الضرر الا بفعل الحرام حتى بجواز ارتكاب
المحرم فرارًا عن الضرر المتوعد به اذا انحصر وعن احدهما اذا لم ينحصر بعضهم في ذلك تفصيل بين قبول الولاية بعنوان الجائر وغيرها
من المحرمات فذكر في محله والدليل عليه ان المجوز هو الضرر والاضطرار فلو لم ينحصر التخلص عن ارتكاب المحرم بالضرر كما

واما عموم ما يتكلم به اعليه فيعلم ما ذكرنا لا يتحقق الاكراه الا بانحصار التخلص في الضرر ولكنه يشكل على ما ذكره الاستاد ولكنه ادعى
اتفاق الاصحاب على اعتبار الاكراه بحسب المقام في رفع حرمة المحرمات التي ما في ترك المحرم ضرر وهذه الدعوى كما ترى [illegible] عليها وكيف كان فالحكم
ما لا اشكال فيه واما مقدار الضرر المجوز فقد تقرر ان الضرر على نفسه وعرضه او المال المعتد به مما يجوز واما المال اليسير الذي لا يعتنى به في نفسه
الغير المضر بحال المكره فقد تقرر الاشكال فيه وان كان عموم تجويز الضرر للمحرمات يشمله والمتعلق بالاهل والاقارب المعدود ضرره ضررا عليه
مجوز ايضا واما الضرر على غيره من المؤمنين فالكلام فيه طويل مذكور في باب الولاية الجائر واما الاكراه المعنون في المقام ففي
ان تحقق حكمه ايضا متوقف على عدم امكان التخلص بغير ضرر نعم الفرق بينه وبين ارتكاب المحرمات انه لو اكره على ارتكاب محرم
او فعل مباح اخر لا يطيب نفسه به وامكن التخلص بما فيه الضرر لا يجوز الحرام بل وجب ارتكاب المباح تخلصا عن الضرر وارتكاب
المحرم فاذا ارتكب ذلك المباح فان كان مما له حكم وضعي مع قطع النظر عن الاكراه لا يترتب مثل ما لو اكره على شرب الخمر او
طلاق زوجته فطلق فلا يقع واما لو اكره على عقد وامكن التخلص بما فيه ضرر او بما لا ضرر فيه لكن يكرهه فكراهته العقد
فلو لم يتخلص بما يكرهه واوقع العقد المكره عليه يمكن ان العقد وقع عن اكراه ولا يقع وفي الحقيقة هذا اكراه على احد امرين
كل منهما وقع يتحقق الاكراه ومن هنا ارتفع الاشكال في المثال المذكور في كلمات بعض الاعلام من انه لو كان فاعلا [illegible]
[illegible] العبادة او حلالا فيه [illegible] مع بيع شيء [illegible] في هذا الحال [illegible] دفع ضرره [illegible] مكرها
عن ذلك الحكم لكن لو [illegible] لكان [illegible] البائع [illegible] فان الظاهر [illegible] الاكراه وتحقق حكمه اذا اكره على احد فعلين
كل منهما اختار وقع مكرها عليه بخلاف ما لو كان احدهما [illegible] فهو متوقف دفع ضرر مكره على [illegible] معلوم الفعل [illegible]
مكرها في عقده فقد ظهر انه لا فرق بين الاكراه في المقام وفي مقام تسويغ المحرمات فان المناط في الاكراه على المحرم عدم طيب النفس
بفعل المحرم الا من حيث التخلص عن الضرر المتوعد به او غيره مما في التخلص فلا فرق بين الاكراه على محرم واحد او محرمات على التخيير
فاي اختار وقع عن اكراه وكذلك المناط فيما نحن فيه عدم طيب النفس بالفعل [illegible] الا من حيث التخلص عن الضرر ولا فرق
ايضا بين الاكراه على العقد وحده او عليه وعلى مباح اخر على التخيير بحيث لو لم يعقد لفعل المباح الاخر بلا ضرر لكن عن اكراه
فلو عقد لم يؤثر لانه احد الفعلين المكره عليهما فانقطع بذلك ما [illegible] الفعل [illegible] في المقام

واما التفصي بالتورية في التخلص عن الكذب في هذا المقام فيحتاج تحقيق الحال فيه الى بيان معنى التورية وحكمها في نفسها فنقول
تفسير التورية بانها ارادة معنى من اللفظ مطابق للواقع مع انه قصد من القائه تفهيم المخاطب خلافه [illegible]
في ان مفردات الكلام مثل زيد وقائم مثلا باعتبار وضعها لمعنى يحصل من الاطلاع باللفظ تصور المعنى وكيف كان فارادة
وهذا من لوازم الانتقال الى اللفظ بعد الاطلاع بالوضع سواء حصل الانتقال بالسماع او بالتصور او بمثل رؤية منقوش
مثلا وهذا مما لا يختلف فيه انه لو اريد منه المعنى المجازي يحصل هذا التصور ابتداء ثم ينتقل بواسطة القرينة الى المعنى المقصود
فان اريد من التورية ارادة المتكلم ان لا يكشف اللفظ عن معناه ولا يصير آلة له بل يجعله مرآة لمعنى اخر فهذا مما لا يعقل
بل غاية ما يحصل هو بانضمام القرينة مرآة له وان اريد بها ان المتكلم حين تلفظه باللفظ لا يخطر معناه ولا يتصور ما وضع له
بل يتصور غير ذلك المعنى وان كان ينكشف عنه بسماع هذا اللفظ فلا يخفى ان هذا مما لا يتطرق اليه المطابقة للواقع وعدمها
اذ المتصور دائما مطابق اذ ليس الا ما هو فما معنى انه اريد منه المعنى المطابق للواقع وان اريد ان الكذب ما دل عليه ظاهر الكلام
غير مطابق للواقع المصدق به والاذعان عليه [illegible] واعتقد هو المطابق دون ما دل عليه الكلام فهذا المعنى مطابقة
المعنى المقصود بل هو مطابقة الاعتقاد للواقع والحاصل ان معنى الصدق والكذب والتورية فالذي ينبغي ان يقال ان الصدق
هو مطابقة النسبة للواقع والكذب عدمها لكن [illegible] النسبة والكلام اي ما يفيد اللفظ [illegible] للمعنى فان قلنا انهما
للفظ فلا يتبان [illegible] على ان الصدق هو كلام المطابق ما دل عليه من النسبة للواقع والكذب خلافه فبناء على ما ذكر ينبغي
الاقتصار في المناط مطابقة ما دل عليه الكلام او هو كلام المطابق ما اريد منه من النسبة للواقع فعلى الاول لا يدخل التورية
في الكذب وعلى الثاني في الصدق وكيف كان فالمطابق للواقع [illegible] للنسبة لا للتصور ولا للتصديق [illegible]
فلا بد من مطابقة النسبة فاذا قال المتكلم زيد فتصور الشخص ثم قائم وتصور هذه الصفة فيوقع النسبة في نفسه بينهما
ولو لم يعتقدها فهي فعل للنفس والقاء النسبة بين المتصورين وهذا معنى القول بالكلام النفسي وانه حركة نفسانية
بالقاء النسبة بين المتصورين فيتصور مطابقته ولا مطابقته للواقع واما الاشكال على المنع عنه اذ بناء على المنع ليس الا التصور

التصور الطرفين وتصور قيام هذه الصفة في الشخص المفروض واما ايقاع النسبة في النفس الذي هو عبارة عن الحكم والكلام
النفسي فاذا انكر فما هو المطابق للواقع او لا مطابق فهل هو التصورات او نفس الاعتقاد وفي التصورات لا يعقل ولا يتصور
غير النسبة جزما فلا ذات في الكذب نسبة ولا تنتفي فعلى هذا ينبغي ان يقال ان النسبة ليست الا ايقاع الربط بين المفهومين والتلفظ
بنحو خاص مثل اوضاع التنوين عليها شاهد بحيث يراد ان المعنيين المتصورين من التلفظ بهذين اللفظين قام احدهما بالاخر
واتصف الموضوع منهما بالمحمول فالنسبة هي ايقاع الربط بين المفهومين المتصورين فاللفظان اللذان اوقع الربط بينهما بحسب
ما تصور من التلفظ بهما ان كان في الواقع ذلك الموضوع متصفا بالمحمول فصدق والا فكذب وقصد افهام ذلك الربط
المقصود مطلب آخر فعلى هذا لو تلفظ بلفظين قصد منهما ما وضع له لتصور من التلفظ بهذين المعنيين وكان في الواقع
ذلك المتصور المجعول موضوعا متصفا بذلك المجعول محمولا فالكلام صدق والا فكذب وكذلك ان كان المتصور احدهما
غير ما وضع اللفظ له لكن اقيم القرينة فالمطابقة صدق وعدم المطابقة كذب واذا اريد من اللفظين او احدهما خلاف ما هو ظاهر فيه
بان كان المتصور غير ما هو اللفظ ظاهر فيه ولم يلتفت الربط بينهما باعتبار هذا المتصور وما اقيمت قرينة فكان المحمول المتصور ثابتا
للموضوع المتصور في الواقع فهو صدق في الواقع وتورية وكذب بحسب ما اللفظ ظاهر فيه على القول الثاني المشهور [illegible]
فاندفع الاشكال لابتنائه على المنع من الكلام النفسي والنسبة الباطنية فان قولك زيد قائم في مقام قولك المعنى المتصور من ذلك
اللفظ وهي اللفظ متصف بالمعنى المتصور من ذلك فالنسبة ليست الا ايقاع الربط بين الكلام بلحاظ المعنى المتصور من اللفظين
وكيف كان فالظاهر ان التورية صدق اذ قد عرفت ان الصدق المطابقة للربط الملحوظ بين المعنيين المتصورين من التلفظ بهذين اللفظين
للواقع لا لما هو ظاهر فيه والدليل على ذلك ان كلامية الكلام انما هو بقصد المعنى من اللفظ [illegible] لا بمجرد التلفظ
باللفظين ولذا يخرج عن محل الصدق والكذب مثل كلام النائم والساهي والغالط [illegible] المعنى [illegible] فالملحوظ
هو الربط بينهما بحسب ما قصد منهما لا ما هما ظاهران فيه والله لا نقف كلام نائم وساه عن حقيقة بالصدق والكذب
مع ان العرف والعلماء قد شهدوا على ذلك ولذا لو قال احد كلاما ظاهره الكذب واطلعوا على انه اراد المعنى المطابق للواقع

خلاف

لا يصفونه

لا يصفونه بالكذب كما لو قال رايت حمارا وما اقام قرينة وعلم من الخارج انه اراد البليد والجاهل لم ينسبوه الى الكذب والحق ان الاعجب
المعنى المعتبر في النفس ولا يخفى ان التورية لا تنحصر باستعمال اللفظ في غير معناه بل المناط ارادة خلاف ما يفهم المخاطب ولو بحذف بعض
القيود مع اخفائه في النفس الموجب لظهور غير المراد مثل ما صليت في المسجد الى اليوم وهكذا فمن هنا لكنه لم يكن مطابقا للواقع
من الكلام فان اراد انه لم يطابق واقعا فقد عرفت بطلانه وان اراد انه كاذب بحسب الظاهر من حيث كشف كلامه عن [illegible]
باعتقاده مع فهو في نفسه مطابق للواقع فلا نزاع وقد يستدل على عدم كون ارادة المطابق للواقع المخالف لظاهر الكلام [illegible]
بما عن الصادق عليه السلام في قول ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم انه ما فعل كبيرهم وما كذب ابراهيم فانه علق فعل كبيرهم بنطقهم
الحال وكذلك قوله تعالى ايتها العير انكم لسارقون انهم سرقوا يوسف من ابيه وكذلك في قول ابراهيم اني سقيم بانه ما كان سقيما
وما كذب بل اراد انه سقيم في دينه وغير ذلك من الاخبار مما دل على نفي الكذب اذا كان المراد مطابقا للواقع ولو كان ظاهر
خلافه ان قلت ليس شيء من الاخبار نفي الموضوع بل كل ما نفي في كلامهم من الموضوعات يحمل على سلب الاحكام فلعل المراد سلب حكم
الكذب قلت هذا الكلام لو كان في مقام الجعل والنزاع [illegible] في مقام الاخبار والحكاية عن الوقايع اذ لا معنى
لان ينزه [illegible] الكذب ابراهيم [illegible] ان قلت [illegible]
عن الموضوع [illegible] حجية الخبر في الموضوعات اذ لا معنى للتعبد بخبر الواحد الا في الاحكام الشرعية قلت [illegible]
[illegible] متواترة [illegible] عدم حجية الخبر في الموضوعات [illegible] الالفاظ [illegible]
[illegible] وضع اللفظ فهو حجة [illegible] اهل اللغة [illegible]
او [illegible] قول اللغويين وقد بينا ان الكذب اسم لفظ [illegible] عدم الحجية في اثبات الموضوع [illegible]
بعدم كون الكلام [illegible] عدم الحق [illegible] الكذب [illegible] عدم الحرمة [illegible]
و [illegible] الحجية [illegible] وكيف كان فالتورية [illegible] في الشرع [illegible]
وهو الاغراء بالجهل فنقول ذلك [illegible] لكن مطلق الاغراء بالجهل وابراز غير الواقع [illegible]

لو لم يكن معه غرض عقلائي ومصلحة أو كان شيئاً يضرّه والحاصل أنّ اظهار الواقع والإعلام به بما هو ذو مصلحة ولو لم يكن معه عنوان آخر لأنّ
نفس العلم والإعلام بالأشياء ذو مصلحة وحسن بخلاف التغليط وإبراز غير الواقع واقعاً فإنّه بنفسه مع عدم طرو عنوان مرجّح
ومصلحة غالبة قبيح لأنّ نفس التغليط والإغراء بالجهل قبيح لو خلّي وطبعه لكن إذا لحقه وجوه واعتبارات ذات مصلحة يغيّر حسنه
كما لو كان دفع ضرر به كما فيه جلب منفعة لا تضرّ الغير مثلاً إذا أبرز نفسه غنيّاً لئلا يظنّوه فقيراً أو إذا لم يرد الإعانة والإقراض
فيخرج عن حرمة لم يكن يراد منه عنده مثلاً أو أراد أن لا يجيب الداعي فأبرز نفسه نائماً أو كان مريضاً فتجلّد لمصلحة أو كان ضعيفاً فتعرّف
لفائدة جائزة وهكذا نعم لو فعل أمثال ذلك بلا غرض وفائدة بل لمحض الإغراء فهو قبيح أمّا الكذب وهو الإخبار بغير الواقع مع
إرادة ذلك المعنى فهو حرام شرعاً زيادة على الإغراء فإذا عرفت ذلك فاعلم أنّه إذا اضطرّ إلى الكذب فهو جائز قطعاً وأمّا لو لم
يمكن التخلّص منه بفعل مباح مثلاً إذ المجوّز هو الاضطرار إليه وحده فلو أمكن التورية تجب على هذه القاعدة لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها مع
المصلحة مع الاضطرار دار الأمر بينها وبين الكذب المحرّم ومن يجب التخلّص عن الحرام والحاصل أنّه لا يتحقّق الاضطرار إلى الكذب
مع امكان التورية فلا يجوز كما ذهب إليه المشهور من علمائنا قدّس سرّهم نعم استشكل فيه صاحب الجواهر وشيخنا العلامة قدّه بأنّ الأخبار
الصحيحة وغيرها المستفيضة التي يستفاد منها جواز الكذب مع الاضطرار والحاجة إليه كلّها مطلقة في الجواز بحيث يستبعد تقييدها بها
حملها على صورة لم يعرف المتكلّم التورية حتى يتحقّق الاضطرار إلى الكذب بحيث يقطع على الفقيه التزام ذلك التقييد بل هو تقييد
بفرد نادر فيمكن الحكم بجوازه مع امكان التورية أيضاً لإطلاق الأخبار فإن قلت لو كان حرمة الكذب بالشرع ولا غير بحيث لم يكن
قبيحاً عقلاً لكان للأخذ بإطلاق الأخبار وتخصيص عموم حرمة الكذب مجال لكن الكذب قبيح عقلاً أيضاً والعقل حاكم بقبحه ما لم يضطرّ
إليه ومع إمكان التورية لا اضطرار فتجويز الشارع له مع أنّ العقل يقبحه لا يتصوّر إلّا بالإخراج الموضوعي والتخصيص في الصدق
كما لو قام الدليل على أنّه ليس بكذب شرعاً أو إنكار الملازمة والأوّل خلاف الفرض والثاني خلاف في حقّ العقل فما الجواب عن ذلك
قلت قد أفاد شيخنا العلامة قدّه أنّه يمكن القول بالعفو الحتمي عنه شرعاً للأخبار كما عفي عن الكذب في الإصلاح وفي الوعد والتورية عليهم إذا
مع أنّه قبيح عقلاً أيضاً لكن لا يشكل ذلك بأنّه بعيد في الغاية إذ العفو ليس إلّا مع الالتزام بالمبغوضية إلّا أن يلتزم … عن التجاوز
عن الحدود ومفاد الأخبار أنّه في هذا المقام أعلى من القول وإنّه عين محبوب مجرّداً ممنوع عنه فكيف يقال العفو الشرعي

والأولى أن يقال إنّ مناط القبح العقلي في الكذب ليس إلّا حيثية الإلقاء في الجهل الموجود في التورية وقبحه يختلف بالوجوه والاعتبارات وهنا
قد فرض أنّه اضطرار دعي إلى الكذب أو التورية وإنّهما فعل لا قبح عقلياً فيه وأمّا إرادة المعنى من اللفظ الذي ظاهره خلاف الواقع
التي هي الحقيقة للكذب فحرمته ليست إلّا من جهة الشرع فإذا فرض الأخذ بإطلاق الأخبار فارتفعت الحرمة الشرعية بها فلم يبق
الكذب قبيحاً أصلاً فهذا الكلام لا يقول بوجوب التورية على العارف الملتفت بها ذلك لأنّ قبح التورية كالكذب إن انحصر بالاضطرار
وأمّا حرمة إرادة المعنى التي هي من قبل الشرع فليس يرفعه إلّا إطلاق الأخبار وهو لا ينهض لذلك فإنّ ظاهرها إناطة الجواز بالاضطرار
إليه والضرورة أنّه غير متحقّق مع امكان التورية وأمّا استبعاد تقييدها بصورة عدم معرفة التورية وهو نادر فيندفع بأنّه تقييد بعدم المعرفة
وعدم الالتفات وعدم الالتفات حاصل غالباً … ويتّفق … المتكلّم … وليس ذلك إلّا قليلاً كما لا يخفى على المتتبع
وأمّا التورية في إكراه العقود فذهب شيخنا العلامة قدّه إلى المشهور بل عدم الخلاف أنّه لا يعتبر العجز عنها في تحقّق الإكراه في المعاملة مستظهراً
ذلك من إطلاق روايات رفع حكم الإكراه الصادق مع التورية مستبعداً الاقتصار على صورة العجز عن التورية وقد أنكر عليه الأستاذ غاية الإنكار
بحيث ألحق صورة عدم التورية مع القدرة وعدم الالتفات بالملابسات في عدم رفع الإكراه وصحة العقد وتحقيق الحال أنّ من أكره على العقد
مثل طلاق زوجته مثلاً لا يرضى ولا تطيب نفسه بوقوع البينونة في الخارج حقيقة بحيث ينقطع علقة الزوجية فإذا خوّفوه بالقتل
على عدم التطليق مثلاً وإيقاع صيغة الطلاق فتخلّصاً عن القتل يتلفّظ بالصيغة يمكن أن يقترن بثلاث حالات بحسب الإرادة فقد يتلفّظ
ولا يقصد معنى أصلاً كالتلفّظ بالمهملات فلا يريد معنى قوله هي الزوجة طالق من الطالق المقطوع الزوجية أو يريد معنى هي الزوجة
طالق التخلّص من قيد شغل أو من البيت مثلاً تورية أو يريد منه معنى الحكاية تورية أو يريد الإخبار عن طلاق زوجته سابقاً مثلاً فهنا
من الصيغة المعنى المراد منها من الطلاق الحقيقي … وقد يتلفّظ ويريد منه المعنى فيريد منه الطلاق أنّ الزوجة طالق لكن في هذا — لا يريد
الحال وقوع الأثر في الخارج ولا يطيب نفسه ولقصده لا ينقطع الزوجية بل يكون الصيغة بلا أثر كعقد الهازل وهبة الغاصب
وحال الأولى الصورتين مثل قول من يكلّف الوارد على أكل الطعام حياء وعرفاً … مع عدم طيب نفسه وعدم رضاه بوقوعه
في الخارج ومثل بعض أقسام الوجوه وإعطاء الهدايا المتعارف في هذا الزمان حيث يعطيها ولا يقصد أن ينقطع يده منه بل يعطيه
… بحيث … لما أعطى … وهكذا وقد يتلفّظ وينشئ المطلوب مع إرادة أن يقع في الخارج فإنّه … كان

لم يطلب نفسه بوقوع ذلك في الخارج لكن قد يتوهم ان محض القصد موجب لتحقق الرضا فيوطن نفسه ويقهرها عليه تخلصاً عن الضرر او يعلم ان الله تعالى

الا بايقاع الطلاق حقيقة فيصبر نفسه ويوطنها على رفع اليد عن الزوجة حتى يقصد ان يقع المطلوب وينقطع الزوجية تخلصاً عن القتل

حيث ان بقائها انفع عنده احب من [illegible] ومال [illegible] ولده مثلاً اذا تقرر ذلك فلا يخفى عليك ان الذي ادعى عليه شيخنا العلامة الشهرة هو عدم

لزوم عدم قصد المعنى بطريق جعل اللفظ مهملاً او قصد معنى آخر ليكون تورية فلو قصد المعنى انشاء بالطريق الثاني مع كون اللفظ بالطريق الاول

لم يخرج عن كونه اكراهاً ولا يقع البينونة بذلك وهذا الطريق الثاني هو الذي [illegible] وجوده الاشتراط بعض فقال ان المكره اما ان يوري

وقوع المطلوب في الخارج وهو شيء منه او جب الكلام على شيخنا العلامة [illegible] في بعض الفروع الآتية وكيف كان فالحق ما ذكره شيخنا العلامة

من انه لا تفاوت بين ان لا يقصد المعنى اصلاً او يوري او يقصد قصداً صورياً خالياً عن قصد الوقوع وطيب النفس وهذا الثاني هو المورد

المحل للنزاع وهو المراد من المكره عليه المستدل على البطلان بمثل لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفسه وغيره ذلك جار [illegible] باعتبار ترتب الرضا على ما يراد

وقوعه وحاله اشتراط الوقوع بالرضا به فتبين ان التفصي بالتورية وعدم الالتفات عن المعنى ليس شرطاً في تحقق الاكراه تمسكاً بالادلة

الاخبار المستوعبة للخبر الجابر حملها على صورة عدم التمكن من التورية بالعجز او عدم الالتفات ان الطريق الثالث فيصح تصحيح الماتن

فمن فروع الاول لو اكره على شيء فاشتبه الامر على المكره وظن ان المكره عليه شيئاً آخر ففعله فهل يحكم بانه وقع عن اكراه او لا

وجوه جزم الاستاد بالصحة وعدم الوقوع عن اكراه اذ لا ريب انه غير ما اكره عليه وحيث انه مكره عليه لا يوجب ترتيب حكم الاكراه

اذ الحكم معلق على الاكراه الحقيقي لا الاكراه الاعتقادي غاية الامر ان الاشتباه اوقعه فيما لا يجب لا الاكراه وفيه ان الحاصل اذا

ظن الضرر المتوعد على ترك هذا الفعل ففعله فلا ريب ان الفعل وقع مستنداً الى الاكراه وبداعيه فلا يكون هنا الرضا وطيب النفس

المشروط في صحة العقد ومجرد ان الاكراه الواقعي لم يحصل بكل [illegible] الفعل لا الاكراه الاعتقادي [illegible] اعتقاد ان تعلق [illegible] موقوف

على هذا الفعل ففعل وهو لا ينافي الوجود في تحقق الاكراه فظهر انه لا يحقق الاكراه ولذا او عد على ترك فعل ما فاشتبه وحسب

ان المكره عليه شيء آخر فلم يفعله وفعل الاول باعتقاد انه غير المكره عليه لا يحقق الاكراه ويصح عقده كما لا يخفى هذا هو الوجه الثاني

والثالث ما تبعه الاستاد من التفصيل بين العقود المتعلقة بالمال وغيرها فلا يقع في الاول دون الثاني وذلك لان الاول

لا يحل الا بطيب النفس وليس بموجود والثاني في تعلق البطلان بتحقق الاكراه ولم يتحقق ثم رده بان طيب النفس المعتبر مع جعله في صحة

عليه فيصح حط وفيه لا يخفى لوضوح الدلالة بالتفصيل اذ لا فرق في صحة العقود على [illegible] على الرضا وطيب النفس [illegible] او غيره

الجواب

الجواب فيصح فقط حينئذ اذ طيب النفس محض الامن والتلفظ بالصيغة موجود ولا يخفى ان طيب النفس بوقوع الاثر مطلق في الخارج غير موجود

والشرط وجوده في صحة العقود فالحق مع الشق الثاني لما ذكرناه واوضح منه ما لا يقصد على الاضرار وظنه قادراً او موقعاً للضرر

ففعل دفعاً للضرر المظنون فيقع عن اكراه اذ المناط هو ظن الموقع او عدمه في تحقق الاكراه وقد عرفت مما ذكرنا انه [illegible] وسيتلو

لما ذكره الشيخ العلامة في [illegible] وجه لا كما ولا يخفى ثم المعجب انه سلمه ثم حكم فيمن لم يلتفت الى التورية فقصد المعنى مكرهاً عليه لا يخفى

انه من افراد الفرع السابق اذ هو مكره على اللفظ واشتبه فقصد المعنى فلا بد ان يجيء على نحو مسألة انه غير مكره عليه وقضاء فتدبر

الثالث حكى عن التحرير انه لو قال الحاكم على الطلاق فطلق ناوياً فالاقرب وقوع الطلاق انتهى وحمل الاستاد ذلك على انه

اذا امكنه عدم قصد المعنى بان يلتفت الى التورية فلم يفعل بل قصد المعنى فيصح الطلاق ولا يكون مكرهاً عليه فان اراد القصد الى المعنى

الذي فرقنا فالحق غير مراد العلامة [illegible] ولا وجه له اصلاً لعدم طيب النفس ووجود الاكراه مع [illegible] كلام العلامة وعلى [illegible]

التاركين القاصد للمعنى يجيء انه غير كلامه فان اراد القصد بالمعنى الثالث بان قصد وقوع الطلاق وطابت نفسه في [illegible] فهو

كلام العلامة ويحقق ما هو يرتضي عليه شيخنا العلامة قدس سره [illegible] وحكى عنه [illegible] مثل التحرير مع احتمال عدم الوقوع لان الاكراه اسقط

اثر اللفظ ومجرد النية لا يكفي وحكي عن صاحب المدارك في بيانه انه كلام [illegible] ان قوله لا يتحقق [illegible] الاجماع على الطلاق

عند المكره والاكراه يتحقق هنا اذ المفروض انه لولاه لما فعله [illegible] قال [illegible] ان يكون دليلاً للبطلان هو [illegible] اذا

اكره على اللفظ بحيث لم يقصد حصول المعنى في الخارج لكنه تلفظ في التخلص عن الضرر فاذا تلفظ وقصد [illegible] لم يقع العقد اختياراً

لانه يشترط في العقد اللفظ وقصد المعنى اختياراً وهنا لم يقع اللفظ اختياراً بل عن اكراه فلا يصح والدليل على [illegible]

اللفظ قابل للنقل والانتقال ولو وقع عن اكراه وانما المانع عدم طيب النفس بحصول المقصود في الخارج والمفروض انه موجود

اختياراً فيصح ولذا لو وقع اللفظ مع الاكراه وعدم طيب النفس ثم رضي بوقوع المقصود ثم رضي يقع [illegible] كما سيأتي وهذا احسن

على اجماله وتفصيله بعض الاجلة وحكاية الشيخ عن الشهيد [illegible] انه لو علم انه لا يلزمه الا اللفظ وله تجريد عن القصد

فلا شبهة في عدم الاكراه وانما يحتمل الاكراه مع عدم العلم بذلك [illegible] لزوم القصد وان لم يرده المكره [illegible] انتهى وحمله شيخنا العلامة

على ارادة القصد بالمعنى الثاني [illegible] فكانه قال لو لم يلتفت الى التورية وعدم قصد المعنى بل انما اللفظ فلم يفعل لا يكون اكراهاً وان لم ينقد

فهو اكراه ورد عليه بما مر من ان المرجع في ذلك الى وجوب التورية على العارف بها والظاهر انه اراد القصد بالمعنى الثالث في [illegible] انه

لو علم انه تخلص بعدم قصد وقوع الحكم في الخارج ولا عزم قصد الحكم مع ذلك قصد ان يقع الطلاق ويحصل البينونة فلا شبهة في عدم
الاكراه او لم يعلم ذلك بل قصد الوقوع بمقتضى اقتضاء الطبيعة عادة لقصد المعنى عند التلفظ حقيقة او ظن لزوم ذلك فيحصل فهذا
محل الاشكال يحتمل الاكراه وكلامه كما ترى في الكتب الى النص صريحا بلا حظ انه ذكر انه لو لم يعلم الحق فالاكراه محتمل والجميع ذلك
على ما علله عليه شيخنا العلامة وهذا اقرب مما ذكره شيخنا العلامة فقال في توضيح ذلك الفرع ان الاكراه المعتبر وقوع الطلاق
المبيع راضيا به اذ ان لا يكون له غرض في الفعل اصلا وحاصل مراده ان الاكراه لا يكون داعيا الى الفعل لتوطينه على تحمل الضرر المتوعد به لكن
حصل له داع آخر فطلق لهذا الداعي عن طيب نفسه فلا اشكال في عدم كونه مكرها عليه والذي صحيح لكن هذا المبنى لحكم العقد شروط به
الثاني وسطه وبعض الاجلة واما ان يكون الاكراه جزء داع بان فعل له للاكراه وحده بل بانضمام شيء اخر بان يكون الفعل الداعي
الى ما في وقوع الطلاق ولعله نظرا الى عدم استناد الفعل الى الاكراه ولا بد من ان يكون هو لعلة لا غير وفيه نظر والاقرب ان يقال
انه لو كان انضمام شيء اخر بعض انضمام بحيث كان اصل الداعي هو التخلص من الضرر ولوحظ في هذا الحال غيره ايضا فالاكراه محقق وان كان
العكس فلا اكراه وان لم يكن المذكورة بحيث لو انفرد كل واحد منهما يكفي في السببية فالاكراه ايضا لكن مع اشكال وان كان لكليهما المدخلية
بحيث كان كل منهما جزء الداعي بحيث لو انفرد لما كفى فالاقرب تحقق الاكراه ايضا مع اشكال وهذا مثل ما ذكره في تتمة المقام من
الداعية اليها لو انضم الى القربة شيء اخر مثل قصد التبرد في الوضوء هذا لكن الانصاف ان ما ذكره لا مناص عنه فان الاكراه لا بد
الى قصد وقوع الطلاق في الخارج والرضا به بل يدعو الى التكلم بالصيغة بلا طيب نفس فالداعي الى التلفظ مشترك والداعي الى ما عدا
في غير الاكراه وان شئت قلت ان الداعي الى العقد هو الاكراه لكن انضمام الرضا من غيره فيكون كالرضا بالمكره عليه بعد العقد
وقال الاستاد يلاحظ ان كان الاكراه جزء اخيرا فلا يقع الطلاق وان كان غيره فيقع وان تقارنا فلا يقع ايضا وفيه ما لا يخفى
اذ لا يعقل تحقق الداعي بالانضمام الا التقارن ووقوع الاكراه لا حقا او الالتفات الى المعنى لا عقلا لا فرق فيه وانما
يكون الفعل به عن الاكراه لكن من جهة التخلص عن الضرر المتوعد به بالكسر ثانية كمن قال له ولده طلق زوجتك والا قتلتك او قتلت نفسي
فطلق خوفا من قتل الولد نفسه فرضي بالبينونة لذلك لانه لاحظ انه لو ابقاها ولم يطلق حقيقة قتل الولد نفسه فرضي بفراق زوجته
لا بموت الولد فقال فيه اشكال ولا ريب ان الغرض من وقوع الاكراه لكون الضرر متوجها اليه او من هو بمنزلته لكن الاشكال من جهة
ان الرضا لم ينشأ عن اختيار بل عن اكراه اما لو كان الموقع اجنبيا فالطلاق [illegible] ان لا يمس الضرر به لا يكون اكراها لعدم لزوم دفعه ونفعه
لدفعه فلا اكراه وقال الاستاد لا اشكال في ان فرض الولد اكراه ولا يقع الطلاق اقول هو مثل ما سبق واما ان يكون الداعي مع العقد
هو الاكراه لكن هو [illegible] الباعث على الرضا وتوطين النفس مع الفراق هو شفقة دينية على المطلقة او غيره لئلا يقع في محرم

مثلا رأى انه لو لم يطلق لزنت او فعلت غيره من المعاصي او وقع في الحرام من يطلع في زوجته فطلق لئلا يقعوا في الحرام بحيث لولا هذا
لما رضي بالطلاق فقال فيه اشكال ايضا ولعل وجهه ان الفعل لم يقع عن طيب النفس بل قوته والرضا به وهو شرط في صحة العقد
والظاهر صحة العقد في ذلك فان طيب النفس قد حصل بملاحظة هذه الشفقة الدينية وذلك مثل الاضطرار مثلا ما كان راضيا
ببيع داره وما طاب نفسه به لكن لاحظ انه لو لم يبع لاضر به الجوع او فات عنه معالجة مرض فباعها فهذا رضي مضطر ولابد فلا
يكون صحيحا فطيب النفس بالعوض موجود وان كان الفعل لاجل التخلص عن الضرر لكن اقتضاء التخلص موقوف على وقوع الطلاق في الخارج
بحيث لو لم يقصد لما تخلص فوطن نفسه وخاطر على البينونة وطلق قاصدا للمفارقة والاعراض عن الزوجة تخلصا عن الضرر وهذا كثيرا ما
يتفق للعوام حيث انهم لا يتفطنون الى ان التخلص غير متوقف على ايقاع الطلاق حقيقة فيبنون على المفارقة واقعا بل يتفق للخواص
ايضا اذا رأى انه لو لم يطلق بحيث يرضى عنه غيره لما تخلص عن الحبس ولهذا فوطن نفسه على الاعراض والمفارقة فقصد وقوع
هذا الكلي لا يخفى انه لو لم يخف عنده وقوعه في الحرام لما قصد فيرجع الى السابق وقد يتفق في الكتاب اعتقاد ان التلفظ موثر تام في وقوع الطلاق
من جهة الجهل بالحكم الشرعي او من جهة كونه رأى مذهب بعض العامة فرعم ان الطلاق يقع باللفظ فطلق قاصدا للوقوع لانه اذا رأى
ان الطلاق يقع بهذا السبب قهرا فقصد المقصود بمقتضى طبعه لان الاجبار ليس الا اقتضاء عدم الوقوع لو لم يقصد فاذا رأى ان الطلاق
وان المفارقة تحصل بمجرد اللفظ فقصده وبوطن النفس عليه وهذا ايضا كثيرا ما يتفق للعوام والحكم في هاتين الصورتين لا يخلو عن اشكال
ايضا كما ذكره شيخنا العلامة وذكر ان الاقرب تحقق الاكراه ووجه الاشكال ان طيب النفس موجود ووجه الاقربية ان الرضا
كالعقد وقع عن كره ومستند الى التوعيد فلا اثر له لرفع الاكراه حكم الفعل وقال الاستاد لا وجه لهذا الاشكال فان كلا منهما
اكراه فيه هذا الرضا وطيب النفس العرضي وفيه ما لا يخفى لما عرفت من ان الغالب ان لا رضا اصلا بل يحصل ان بلا طيب نفس وتوطين على
وقوع ما قصده واكره عليه وهذا مبني على الاكراه الطريق الى ما ذكرنا وبالجملة كل ما فعله الفاعل او جعله وقصده تخلصا عن
الضرر الذي اوعده به بحيث اعتقاده انه لو لم يفعل لما تخلص فحكمه لو رضي به يقع عن لو تلفظ لا عبا او هزلا للتخلص فلو كان نفس اللفظ
لا يترتب عليه كذلك الاثر بلا قصد الوقوع في الخارج وكذلك قصده الوقوع ايضا اذا دعى اليه التخلص على توقفه لا بداع آخر فلو فرض
الفرع الذي الحق بنحو الهزل فالاقرب الاكراه والظاهر انه فرضه فيما لو كان الاكراه داعيا الى التلفظ وشيء آخر داعيا الى قصد
الوقوع به بحيث لولا الاكراه لما تلفظ لكن تلفظ عن اكراه وقصد الوقوع عن اختيار ثم الاقرب ما ذكره للمتقدم من الاكراه لا يسقط اثر اللفظ

اذا الحقه الرضا عن اختيار وكذلك اذا قارنه الرابع الاكراه على احد الفعلين تخييرا كالاكراه على فعل واحد في عدم ترتب الاثر على كل منهما
اختيارا تخلصا عن الضرر وكذلك الاكراه على الكلي في اتحاد افراده اختيارا فلو اكره على بيع الدار او اجارة الدابة اتى واحدا منهما يقع عن اكراه
وكذلك لو اكره على طلاق احدى الزوجتين فاختار واحدة او على مطلق بيع الدار فاختار البيع في المسجد او الحمام او السوق باي خصوصية
لعدم وقوع الفعل عن عدم الرضا والاكراه والتخلص عن الضرر فما يحكى عن بعضهم الاشكال في تحقق الاكراه بالنسبة الى اختيار وتعين
الخصوصية بطيب النفس بانه يرفع حكم الاكراه عن الجميع لا في غير محله بل يحكى عن القواعد لو وقوع الطلاق اذا اكره على احدى الزوجتين
فاختار واحدة لكن لا يتم له بوجه وكيف كان فلا ريب في ان ما اكره عليه وهو طلب الفعل يقع عن اكراه باي خصوصية وجد لكن يورد
هنا اشكالان احدهما ان مقتضى ذلك انه لو اكره على محرم او مباح تخييرا فلو ارتكب المحرم وقع عن اكراه ولم يعص مع انه خلاف
الفتوى وعلى وانفع بعد اشتراط عدم امكان التفصي بغير الضرر والحرام في جواز ارتكاب الحرام لو اكره عليه فان الجواز فيه يتوقف
على انحصار التخلص في هذا الحرام المكره عليه او بما هو اعظم منه او بما دونه في الحرمة حتى لو امكن التخلص بارتكاب حرام اخف مما اكره عليه
اشكل جوازه ما اكره عليه ثانيهما ان مقتضى ذلك عدم صحة البيع اذا اكره على الصحيح او الفاسد تخييرا فاختار الصحيح مع ان الفتوى
على الوقوع وقال الشيخ العلامة قده في محله انه اذا اكره على القدر المشترك بين شيئين او اشياء فاختار ايجاد القدر المشترك
بخصوصية بداعي النفس فيلاحظ ان كان للقدر المشترك اثر لولا الاكراه يرتفع بالاكراه اما اثر الخصوصية لانها غير مكره عليها
وحاصله ملاحظة حصة الاكراه فلو اكره على مع الخصوصية وكان لكليهما الاثر يرتفع ولو اكره بالجنس والقدر وكان
لا يتحقق الجنس الا بخصوصيات لها الاثار يرتفع بقائها اي خصوصية لان الاكراه بذلك الجنس اكراه على ما لا بد ان لا يكون
اما لو اكره بالجنس الكلي المتحقق في ضمن خصوصية لها اثر وفي ضمن اخرى لا اثر لها فاختار ذات الاثر فلا يرتفع اثر الخصوصية فان
الاكراه على القدر المشترك بين ذي الاثر وغيره ليس اكراها على ذي الاثر ولو لم يكن للقدر المشترك اثر لكن في احد الخصوصيتين
وفي الاخرى لا فلا يرتفع اثر الخصوصية وذلك لان الاكراه يرفع اثر ما وقع عليه ولا ريب ان القدر المشترك بين صحيح البيع
وفاسده لا اثر له وهو المكره عليه وليس اكراها على احدى الخصوصيتين التي هي ذات الاثر وهو في غاية المتانة ولو اورد عليه
بان الدليل اذا دل على انه لا اكراه فهو كما انه يرفع الاثر الثابت لولا الاكراه كذلك يدفع اذ هو اعم من ان يرفع ويدفع فكما
انه ان الاثر يرتفع كذلك اثر ما لم يثبت له في الشريعة اثر يندفع فالقدر المشترك في الاتي وحده في ذي الاثر ثابت وغيره

تحقق يرتفع اثر تلك الخصوصية ان كان ذا اثر ثابت له فيندفع لو لم يكن وحاصله ان الخصوصيتين بسبب الاكراه يجب ان ينفي الاثر ثبوتا
كان له اثر قبل الاكراه ثم ثبت او لا اذ هو قابل لان يكون فيه اثر فيندفع وفيه انه لا ربط لهذا الكلام بالمقام اما اولا فلان
ما قالوا ان نفي ذات شيء في الشريعة يرجع الى نفي الحكم اعم من ان يرفع وان يدفع ارادوا دفع ما كان له مقتضى الثبوت او كان فعلا مقتضيا
للثبوت لا انه يدفع ما كان مقطوع العدم فان البيع الفاسد مقطوع عدم اثره فبالاكراه اي شيء يندفع وهذا الكلام عجيب وثانيا
انه اراد ان البيع الفاسد بخصوصه ليس مكرها عليه وكذلك البيع الصحيح وانما المكره عليه هو القدر المشترك وهو مع انه مقطوع عدم الاثر
فارتفاع اثره لو كان او اندفاعه لا دخل له بارتفاع اثر البيع الصحيح وان اراد ان كلا منهما يتحقق به ذلك القدر المشترك ذو الاثر
فالاكراه عليه يستلزم الاكراه على ذات الاثر في كل واحد منهما يرتفع اثره او يندفع فيقال انه لو اختار الفاسد انما يندفع فهل يندفع
منه اثر الصحة وهذا غريب ثم اختار في الجواب ان الفاسد لا يتعلق الاكراه عليه لانه لا يكره [illegible] الا اثر له في الشريعة الا
فيكون تمام محبة وتخيير الشخص بين ما يكره به وهو البيع الصحيح وبين ما يحبه وهو البيع الفاسد ليس اكراها فلو اختار البيع الصحيح ترتب
عليه الاثر وهو في غاية الجزالة وهل هذا القدر [illegible] للمحرك الموجود في الفرج بالجنس الموجد فعل لا يمكن ان لا يكن احد
الحزن او البيع او الجزاء او الحق او الربوي وغيره مع ان هذا الكلام على فرض التحقق وهل الجواب انه لا يتحقق الا في لو اكره التخيير
على فعل واحد كفاية بان اوعد على تركها الفعل وانما يحصل بفعل احدهما فاتى واحد حصل الخوف لخوف ما توعد به وفعل كان مكرها
كما لو اكره عينا على احد الفعلين لكن اذا كان فعل كل واحد منهما ذا اثر الفعل يترتب عليه الاثر لولا الاكراه يرتفع اثرهما فعل كل لو اكرها
على قبول وصاية او وكالة مثلا اما لو اكره وكان فعل احدهما ذا اثر دون الاخر مثل لو اكره الزوج وغيره على تطليق الزوجة كفاية فاختار
الزوج فكونه مكرها يتوقف على ظن انه عاجز للفعل وانه الغير لو ترك يلحقه به الضرر ومعه هل يحكم بالبطلان لا [illegible] السادس لا ينبغي
الاشكال في ان الاكراه الرافع لاثر العقد هو اكراه من يعتبر رضاه في ترتب الاثر سواء كان هو العاقد او غيره ولا ريب ان من يعتبر رضاه
هو مالك المعقود عليه ويترتب على هذا انه لو اكره على التوكيل في بيع ماله مع رضا العاقد كان اكراه لبطلان عقد الوكالة وصيرورة العقد
فضوليا ولا ينفع رضا العاقد وانه لو اكره المالك غيره على بيع ماله او تطليق زوجته مثلا يقع صحيحا وقد يشترط عدم الاكراه في
ايضا فتارة نظرا الى سلب عبارة المكره وانه غير قاصد للمعنى فلا ينفع رضا المالك في العقد ويتفرع انه لو كان العاقد مكرها وهو المالك
لا ينفع اجازته ورضاه بعد ذلك واخرى نظرا الى رفع الادلة حكم الاكراه وثالثة نظرا الى وجوب تقارن الرضا والعقد هذا

ويدفع الاول ما قررناه تبعاً من ان ... فيما قصده المكره واما الثاني فبأن الاكراه يرفع الحكم الثابت على المكره لولا الاكراه وليس هنا
على العاقد شيء ليرفعه الاكراه وان ثبتت ... المفروض وجود رضا منه ... كشف ... العقد مع ان اشتراط التقارن ممنوع كما يجيء
التاسع لو اكره على بيع واحد غير معين من عبدين مثلاً فباعهما فان كان تدريجياً فالاول مكره عليه دون الثاني لحصول مقتضى الاكراه
بالاول الا ان يقال ان من باع الاول ... تماماً ... فهو مكره عليه دون الثاني وان فعل الاول لغرض آخر ثم فعل الثاني
امتثالاً للمكره فكلاهما صحيحان ولا اكراه اذ مقصود المكره قد حصل بالاول ... اكراه ... واحتمل شيخنا العلامة
الرجوع اليه في التعيين ولعله لاحتمال ان المكره ... امتثالاً للمكره ... فما ... عليه ...
لا يعلم الا من قبله فيرجع اليه وفيه ما لا يخفى فانه ليس بعقد ... للامتثال ... الاسباب ... قبل العقد
وهو قد حصل بالاول ... ولو باعهما دفعة فيحتمل الصحة في كليهما لانه غير ما اكره بل ... مراده
عن طيب نفسه ويحتمل البطلان في الجميع لكون احدهما مكرهاً ... التمييز فيبطل ... حيث ان التعيين ...
شيخنا العلامة ... وقوى الصحة في الجميع وبنى الاستاد ... على ان المكره عليه هل كان واحداً بشرط لا غير فيصح في الجميع
او مع غيره اكره او لا بشرط فيبطل ... غير المكره عليه لا يقدح في كونه مكرهاً اذ لم يشترط عدم الانضمام ففيه انه ينبغي
للواحد لا بشرط اذ معنى الواحد انه لا بشرط ... التفصيل في الجميع ... كلاهما ... التامل ...
نصف احدهما فان فعله لانه فعل اكره عليه ... بالتدريج حتى ... فالاكراه متحقق لانه لو فعله ... لا ...
المكره ... ذكر شيخنا العلامة ... مع عدم الامارات ... فان اراد ان ... ان الفعل
صدر عن اكراه بلا امارات ... نظر ... بالمقام ... في الاكراه ... ذكره الاستاد وان اراد انه
انه كان مكرهاً على بيع التمام ... المكره ... بالتدريج او ... وانه ... طيب نفسه
وبداع آخر ... التامن ... او ... النفقة او ...
على ... بحكم الاكراه ... وان ... انه مكره عليه ...
حكموا باجبار الحاكم ... الاجبار على بيع ... او الاجبار على ... النفقة ... شرط ...
واجبار عليه ... بالاكراه ... في موارد الاجبار ... الحاكم نفسه ... وفيه ... انه ...
بمعنى ان الحاكم يجبره ويكرهه على العقد والا فلا معنى للجبر اذ لم يرد ... الاجبار ... للبيع مثلاً وثانياً لو شرط رضا ...

حال فلا ريب ان مباشرة الحاكم وطيب نفسه لا ينفع اذ المشروط هو رضا المالك ورضا غيره كالعدم فلو عقد المالك بلا رضا كان كعقد ... بلا رضا
فان صح الاول صح الثاني والا فلا فيكون ... فالحق انه لا اشكال في الصحة في موارد جبر الحاكم الا ... ان ... العقد
مكرهاً كان ... بلا قصد ... ولا ... فلا عقد ... عقد الحاكم وهو مبني على توهم ان المكره لا قصد له ... فلا يشترط
رضاه والكلام في ان العقد اذا كان ... بشرط الرضا او لا ... بالعدم ... فيه ... واما اكراه غير
الحاكم ففيه الاشكال ... كونه مكرهاً فلا يصح مع احتمال الصحة التاسع لو ادعى العاقد ... عدم قصد المعنى ...
مكرهاً فلا يسمع وكذا لو ادعى كونه مكرهاً بلا امارات ... فلو ثبت كونه مكرهاً فادعى عدم قصد المعنى ... فان كان
قبل اجازة العقد فلا فائدة فيه اذ لو ثبت قصد المعنى ... لا يجيزه ... بعد الاجازة ... العقد ...
فالظاهر ... البيع اذ الظاهر ان بناء العقلاء على الحكم بان اللفظ قاصد للمعنى ولا يعتنون بدعوى خلافه في غير ذلك المقام ...
فكذا في العقود والاقارير وغيرها ... اذ مع الاكراه ... الرضا ... القصد ... هذا الظهور ... في مقام الاكراه
فحينئذ كان لا يعلم الا من قبله فيسمع ولو ادعى اصل الاكراه مع الامارات ... السماع ... اشكال ... ان الاصل ...
اثباته بطريق العلم ... على الفعل ... بالعلم بانه ... العقد ... اكراه
فليس ... الا الامارات ... فلا ... على انه ... مكرهاً ... المسألة ... الاكراه ...
وقت آخر فهذا هو الكلام في تحقق موضوع الاكراه واما حكمه فالظاهر تحقق الاجماع ... كدلالة اخبار رفع الاكراه
على عدم الصحة الفعلية ... القصد ... الصحة ... الصحة التاهلية ... لو رضي المكره
واجاز بعد العقد كالفضولي ... في بعض ... الفضولي ... وما اشترط فيه ...
مثل ... والوقف والعتق ... العقد ... الرضا ... الفعل ... القربة ...
... العقد ... المشهور ... بل ادعى عليه ... الاتفاق ... العقد بعد
المكره لكن ... المحقق ... والاردبيلي ... البطلان والاصل ... فيهم ...
دليل المشهور ... بيان دليل المشهور للصحة ... الموارد ... فيقول ...
ان المشهور ... الصحة ... العقود ... ابواب العقود ... العقد ...

طيب النفس والرضا فاذا حصل لم يؤثر اثره واورد عليه بوجوه الاول منع كون المكره قاصدا للمعنى بل قاصد الى مجرد اللفظ الذي
هو محض خال عن المعنى فلا عقد ولا سبب يؤثر اثره اذ لعقبه الرضا وفيه ان اراد انه لو ادعى ان الذي يقع من المكره من اللفظ
لا يمكن قصد المعنى منه مع عدم طيب النفس به فهو فاسد جزما بملاحظة المفروض والقادر ومراجعة الوجدان وان اريد انه يمكن ان لا يقع
القصد الى المعنى اما او غالبا فمع اين اخرج هذا وان اريد انه لا يحمل كلام المكره على انه قصد المعنى كما ان الاصل في غيره ذلك
حيث انه لا يقتضي باحتمال تجريد اللفظ عن المعنى وهنا لا يقتضي باحتمال ارادة المتكلم من اللفظ المعنى وهذا ايضا كما ترى وكيف كان فمنع
كون عقد المكره عقدا لا وجه له ولا يعلم الا الوجدان الثاني منع كون عقد المكره لا من جهة عدم قصد المعنى بل من حيث اعتبار طيب
النفس الى الكشف تحقق مفهوم العقد وهو ضعيف من الاول ومنضما عدم كونه عقد الفضولي عقدا حقيقة الثالث ان المعتبر في تأثير
العقد طيب نفس العاقد حين اجراء العقد فلا تأثير في عقد المكره لعاقد عليه ولو كان المالك غيره راضيا به فكذلك اذا
كان هو المالك فان الرضا معتبر في العاقد من حيث هو عاقد وقد عرفت المنع وان ظاهر رفع الحكم بالاكراه رفع الاثر
عن فعل من يعتبر رضاه المالك من حيث انه كذلك وهو انه المعتبر رضا المالك ولو اشترطنا المقارن ايضا ولذا قال شيخنا العلامة
انه يلزم عدم صحة بيع المكره بحق وكون اكراهه على العقد يحق تعبديا لا اثر فيه وهو حسن وان لم يجع فيه الاستاد
بعدم التأثير والصحة الفعلية في المكره بحق وقد تقدم دفعه الرابع ان الاطلاقات والعمومات وان دلت على تأثير العقود
الالتزام بها مع تقييدها بالرضا وطيب النفس بملاحظة ما ورد من مثل لا يحل مال امرئ الا بطيب نفسه بل بدلالة الادلة الاربعة
على الرضا الاعم من سبقه على العقد ولحوقه لكن اية تجارة عن تراض تدل على تقارن الرضا بحيث لم يقترن يكون اكلا للمال
بالباطل والحاصل تقييد اطلاقات تأثير العقود مع الرضا بالرضا المقارن بالعقد حيث دلت الاية بان المؤثر من التجارة ما نشأت
عن تراض المقارنة به هذا واجيب عنه بوجهين احدهما انه ان اريد اعتبار وقوع العقد عن التراضي بمفهوم الحصر فهو فاسد
لان الاستثناء منقطع غير مفرغ فلا مفهوم مع انه لو كان لا يثمر الا عدم حلية اكل المال الا بالتجارة مع التراضي ونحن نقول
به اما تقارن التراضي للعقد فلا وان اريد اعتبار وقوعه بمفهوم الوصف ففيه انا لا نقول به اولا وثانيا بمنع كون القيد واردا مورد
الغالب وليس القيد للاحتراز والانصاف ان منع المفهوم للوصف لا ينفع اذ لا اشكال فيه اذا لم يكن للقيد فائدة
غيره كما هنا واما كون الوصف واردا مورد الغالب فضعيف المستدل اذ يلزمه ان الغالب المقارن بحيث يكون غيره فردا نادرا

فاذا كان الغالب هو المقارن ينصرف اليه العمومات والاطلاقات فلا يشمل الا المقارن بالعقد فيصح ما لم يقترن بالرضا انقطعت العمومات
لا انصراف فيها قلت نعم لو كان من جهة طرو ما دل على العموم لانصراف اما اذا كانت الافادة الحالية عن سور العموم فينصرف حينئذ العموم الى
ما انصرف اليه كذا قال الاستاد وفيه انه يقتضي الانصراف في كل عام لكان فيه الانصراف لو كان مطلقا فلم يبق عام لا انصراف فيه الا ان
لا يكون في مطلقه انصراف مطلقا اذ الكلام في كل لفظ فيه انصراف فيكون كل ان فيه كذلك وكذا ان الكلام منصرفا فانها كانت
ذلك ان الانصراف من خواص تعليق الحكم على الماهية مطلقا وحاصله انه من خواص عموم باب المطلق وهاهنا تبتني تعلق الحكم
على كل ما تصدق عليه الماهية وتوقع كل ما كان يجيء من قبل الاطلاق ويقع بعموم الاستغراق على ما ينصرف اليه الماهية كما لا يخفى ثم قال
الا ان يقال ان المراد من ورود الوصف مورد الغالب وانه لا مفهوم فيه هو غلبة الوجود وغلبة الوجه للانصراف هو غلبة الاستعمال
وهما غير متلازمتين لكن فيه نظرا ان الغالب مع تفاوت الغلبة في الوجود والغلبة في الاستعمال وتباينهما يلزم لزوم تقارن التجارة والرضا
ولكن التجارة ليست مقيدة بل هي عبارة عن جعل المال مقابل المال وهو مقارن مع التراضي لا قبل التراضي ليس التجارة الا لفظ وعقد
الاجارة للعقد ليس الا معرفة بالرضا تجارة فلم يؤكل المال الا بالتجارة والتجارة بلا تراض وفيه ان التجارة ليست الا انشاء التمليك والنقل
والاجازة ليست غير التراضي وليس لنا هنا عقد وتجارة وانما اذ ليس الا العقد والرضا الا الحق ولا ريب ان الرضا
تجارة وان كان حصل فيه غلطا فالتجارة من العقد لم يقترن بالرضا واما ما ترى في العرف من عدم استعمال التجارة
وما لا يجري في العقد غير محل الكلام فيقع على الغالب والحاصل كما ترى انه لا يقال باع واجر ووهب اذا لم يحصل الا
فالاولى هو ما ذكره شيخنا العلامة ان الاية في مقام بيان النهي عن اكل الاموال لا غير التجارة والتراضي لا يكون
فان التجارة بلا تراض يلحق بالباطل كما ان التراضي ما لم يدخل في عنوان التجارة من التجارات ولو حصل اولا لا يكفي كما في الهبة
والحاصل ان الاية في مقام الحصر كل الاسباب بالتراضي وان التراضي هو الشرط في حليته واما لزوم اقترانه في الحلية فلا دلالة عليه
الخامس ان حديث الرفع يخصص العمومات والاطلاقات فان رفع ما اكرهوا عليه رفع اثاره الشرعية لولا الاكراه والعمومات
على سببية العقود وتأثيرها وحديث الرفع يرفعها اذا وقعت عن اكراه فلم يبق اثر للعقد المكره عليه حتى يؤثر بالاجازة
المتأخرة والحاصل ان حديث الرفع وما اشبهه يخصص العمومات والاطلاقات بالعقود المقارنة بالرضا فلا دليل على نفوذه

المكره ذا اثر فكانه قيل أوفوا بالعقود الا اذا وقعت عن اكراه واحل الله البيع الذي لا اكراه فيه الى غير ذلك فوجود العقد المكره عليه
كعدمه رأسا وبهذا التقريب يندفع ما يقال ان الاثر الثابت للعقد مع قطع النظر عن الاكراه هي السببية التامة ونحن نقول بارتفاعها
بالاكراه واما السببية الغير التامة اعني كونه جزء سبب فيجتمع مع الاكراه فلا يرتفع بوجه الرفع ان جزئية السبب انما يحتاج الى مثبت
وليس الا العموم او الاطلاق فنقول ان المشمول صورة الاكراه لم يبق دليل عليه واجيب عنه اولا بانا لا نسلم من حديث الرفع ازيد
من الدلالة على رفع المؤاخذة على ما اكره عليه وارتفاعها بارتفاع اللزوم والسببية التامة فالعمومات دلت على تأثيره في اللزوم
في جميع العقود وحديث الرفع رفع ما فيه المؤاخذة وهو اللزوم والاثر الذي لا مؤاخذة فيه لا يرتفع وهذا نظير حكومة
نفي الضرر فانهم يستندون الى ارتفاع اللزوم واثبات الخيار دون رفع اصل اثر العقد الذي فيه ضرر فكانه قيل يجب الوفاء
بكل عقد الا ما اكره فانه لا يجب فيه الوفاء وهو لا ينافي الجواز والخيار وحاصله ان عدم الاكراه حين العقد شرط اللزوم والوفاء
لا شرط اصل تأثير العقد كاشتراط عدم الضرر في اللزوم ويؤيده ان الحديث سيق للامتنان وانما الامتنان في رفع اللزوم دون
جعل اصل العقد كالعدم وثانيا سلمنا دلالة حديث الرفع على رفع جميع الاثار فالسببية ترتفع مع الاكراه وتثبت مع عدمه
ولكن لا يفهم منه ذلك اذ لابد منه ان السبب التام هو العقد المرضي واما الغير المرضي به ساقط رأسا فالمؤثر هو المرضي
لكن لا يشترط تقارن الرضا فالعقد المكره عليه الملحوق بالرضا لم يرتفع حكمه وحاصله الا انه لا يفهم من الحديث ازيد مما دل عليه حديث
لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه وآية تقييد تأثير التجارة بالتراضي فكانه قيل ان العقود المرضية بها سبب دون غيرها وانما
العقل ينتزع من ذلك كون العقد جزء مؤثر او مؤثرا مشروطا بالرضا سابقا او لاحقا ولذا استدل القوم بحديث الرفع
على اشتراط الرضا والاختيار كالاستدلال بآية تجارة عن تراض وحديث لا يحل الخ ولم يفهموا منه ازيد من اشتراط الرضا في
تأثير العقود نعم حديث الرفع اعم موردا من الاية اذ من اثبت له اشتراط الاختيار في الايقاعات ايضا كالنكاح والطلاق
وغيرها بالجملة المكره عليه لم يصرح لاحقا كغير المكره عليه اصلا وان شئت فقل ان العمومات اثبتت التأثير لكل ما فيه الرضا
وحديث الرفع رفع الاثر عن كل ما يقع بلا طيب نفس اصلا وبقي على الاكراه ثم ان ثبت ان الرضا شرط تأثيره بلا اشتراط التقارن

كما قررنا

كما قررنا في جميع العقود والايقاعات فيكون الصحة التأهلية في العقود بمقتضى القاعدة واما خروج الايقاعات فبالاجماع على اشتراط
مقارنة الاختيار وطيب النفس فيها وقد يجاب بانه ما يرتفع بحديث الرفع هو ما لولا الاكراه لكان ثابتا وهو السببية التامة
الفعلية ونحن نقول بارتفاعها بالاكراه وانما نقول ان السببية الناقصة التي هي موجودة مع الاكراه وتتم مع الرضا اللاحق
وهذه السببية الناقصة لم تكن ثابتة مع قطع النظر عن الاكراه حتى ترتفع وانما تثبت بالاكراه بمعنى ان تقييد الاطلاقات الدالة
على سببية العقود بعدم الاكراه يقتضي ان يكون العقد مع عدم الاكراه مؤثرا تاما ولازم ذلك كون العقد جزء مؤثر
نظير ما لو قيدت الاطلاقات الدالة على لزوم البيع مثلا بوجود القبض في الصرف والسلم مثلا فانه يفهم منه ان العقد جزء مؤثر
والقبض في المجلس هو الجزء الاخر للسبب التام ولكن يرد ان الاطلاقات اثبتت السببية للعقود فاذا قيدت بعدم الاكراه
فيكون اصل السببية ثابتا للمقيد بعدم الاكراه فمع الاكراه ليس ما يدل على السببية اصلا فبقي حاصل المراد ان العقود الغير المكره عليها
يجب الوفاء بها ويؤثر في النقل والانتقال ولا يفهم من ذلك الا ما يفهم من الاطلاقات الدالة على سببية العقود ونقضها
النقل وحديث الرفع كغيره دل على اشتراطها بالرضا فيها يحصل تأثير العقد اثره لا ان اصل السببية ثابت الا في
عن الاكراه حتى يكون مع الاكراه فاسدا بمقتضى اصل الفساد فيكون هذا مثل اشتراط القبض في المجلس في تأثير الصرف والسلم
اعتبار الموالاة في العقد والثاني منع … القول بالصحة التأهلية فهو اول صحة عقد الفضولي فان عدم طيب النفس
حين العقد من المالك هو المانع فيها وهناك ومع ذلك تؤثر اجازته المتأخرة لا ان الاجازة تؤثر في النقل حقيقة على القول
بالنقل بل تصحح تأثير العقد السابق وهذا … فيه موجب بالاولوية فان المالك هو المنشئ والعاقد هنا الا هناك فيكون تأثير
الرضا اللاحق فيه … اوما يمكن دفع الاستدلال بوجهين احدهما منع صدق العقد على عقد المكره من حيث عدم قصد المعنى
بخلاف الفضولي فان العاقد غير مكره وقد عرفت فساده وثانيهما دعوى رفع اكراه العاقد من حيث انه عاقد الاثر عما لعقده

حتى ان العاقد اذا كان هو الغير ومكرها عليه من المالك الآمر بعقده لا يؤثر وهو ايضا في نفسه كالسابق كما مر في السابق
ثم انه اورد على المشهور النقض بالهازل حيث انه قاصد الى المعنى مع انه لا ينفع الرضا المتأخر فيه بل قد يقال ان في عدم
الفرق بينه وبين المكره في عدم قصد العاقد وقوع مضمون العقد في الخارج وعدم طيب النفس مع قصد مدلول اللفظ هو الذي
دعى المحقق الثاني والاردبيلي ومن تبعهما الى الاشكال في المكره وقد صعب الفرق على بعض حتى عبر فيه بالقصد ايضا
ايضا كما حكي وكيف كان فلا بد من بيان الفرق فقد قال الاستاد هنا بخلاف ما افاده العلامة المتقدم فقال انه لا بد في صدق
الكلام قصد المعنى وهو خطاب بقصور مفردات الكلام في الاصل لا يعني تلفظ مع قصد تفهيم ايجابا والاسباب ان المكره قاصد
للتفهيم بخلاف الهازل فانه يقصد عقدا وفيه التخجيج فان قصد التفهيم ليس شرطا في صدق الكلام والا لما كان كلام من يتكلم
وحده او يتغنى بالاشعار ويتكلم بالمطالب كلاما مع ان من المعلوم ان الهازل والمضحك والذي يتغافل مثل من يقول
ان هذا لكذا او هل لك فانا بقصد التفهيم بل قصد الاضحاك مستلزم لقصد التفهيم كالتخجيج مع انه يلزم ان لا يكون
الموري متكلما او يكون كاذبا لقصده تفهيم غير المعنى الذي قصده فالحق في الفرق ان الهازل غير قاصد لوقوع مدلول الكلام وانشائه
في الحقيقة فلم يقصد الا شيئا صوريا بل يتكلم لمحض الاضحاك واللهو وليس قصده ان يجعل المال ملكا للغير واما المكره فقد انشأ وقصد
ولم يقصد شيئا ما وجه المختار لغير المكره الا ان رضا وطيب النفس بفعله فعله مثل المختار في جميع الجهات الا انه لم يخرج ذلك الفعل رضا
قلبه وطيب نفسه بل حمل عليه كرها ولذا لو لم يكن دليل على نفيه عدم رضاه لم يكن فرق بينه وبين المختار في انه بايع ولكن فضية وذلك مثل
ما لو حضر طعام لثلثة فاكل احدهم بميل شهوته وطيب نفسه وشرب ... واكره حتى اكل والثالث لم يأكل بل فعل فعل الآكل واظهر
حاله مثل ان اخذ طعاما راسه ... انه يأكل فالهازل والاضحاك فهو كالامر الصوري الغير المقصود منه وقوع الامر بمعنى
الاثر فلهذا الوجه ... في كل فعل لم يترتب عليه الآثار الواقع عند العقلاء الخ هذا وينبغي التنبيه هنا على امور الاول انه لو بنينا على
كفاية الاجازة المتأخرة فهل هي كاشفة او ناقلة مبني على تحقيق الحال في الفضولي الامر الثاني اذا اوقع العقد المكره عليه فهل
للطرف الآخر الغير المكره الخيار بعد عقد المكره وقبل اجازته يذكر هذا البحث في عقد الفضولي ان شاء الله المكره

المختار في الاجازة المتأخرة او له الاجازة بالفور بعد زوال الاكراه اشكال يأتي في الفضولي ان شاء الله الرابع ان
حكم الاكراه من نفي الصحة الفعلية وثبوت التأهلية في العقود هل يجري في غيرها اعني الاسباب اولا فقد قرر
ان عدم الصحة بلحوق الاجازة في الايقاعات اجماعي فكان الاكراه مانع فيها الا ان الاختيار والرضا شرط
فيها وجائز العقد اثره كما في العقود واما الاسباب في باب الضمان اذا وقعت عن اكراه كما لو اكره على
اتلاف مال الغير مثلا فهل يرفع الاكراه حكم الضمان كما نسب الى المشهور كما حكي من الشهيد الثاني وجماعة فقد يمكن
الاستدلال لعدم الضمان بطرق ثلثة فالاول ان المسألة مبنية على تقديم السبب على المباشر فيقال ان السبب وهو المكره
بالكسر اقوى من المباشر وهو المكره بالفتح ضعيف فالضمان ابتداء على السبب ويشكل الحكم بضعف المباشر هنا فالانصاف
انه لو بنينا المسألة على هذا المبنى يقوى الحكم بجواز الرجوع على المباشر وان كان استقراره على السبب فللمالك ان يرجع
على المباشر وهو يرجع الى السبب الثاني ابتناء المسألة على قاعدة الاضرار وقد نفى التسبيل على المسلمين والاضرار
بهم فلا يقال ان المحسن لا يرجع فيه لا يعني الاضرار الى الغير ولا ريب ان المكره الى الاتلاف مثلا لم يفعل
فيرجع كذا قال الاستاد وفيه ان ارتفاع المنع شرعا لا يجعل الفعل حسنا بل المراد من الفعل الحسن ما لو وقع ذلك الفعل
باختيار ولا يقال في حقه انه ما احسن وما اتقن فكل فعل لو فعل في حال القصد والاختيار والا لم يكن حسنا فليس كذلك
ولو وقع عن اضطرار او اكراه او خطأ او نسيان او في النوم والحاصل ان الحكم بالاحسان منوط بحفظه حال الفعل في نفسه
حال الفاعل انه كان ممنوعا او ماذونا ولذا لا يحكم بارتفاع الضمان بالاتلاف خطأ او في حال النوم مثلا الثالث ان
يدعى ان حديث الرفع يحكم بارتفاع الضمان بسبب الاكراه بناء على دلالة الحديث على رفع جميع الآثار الوضعية فيرتفع
بالاكراه سببية الاتلاف للضمان واما دعوى ظهور التركيب في رفع المؤاخذة فمدفوعة بما دل عليه صحيحة البزنطي من استشهاد
الامام عليه السلام برفع سببية الحلف المكره عليه للطلاق والعتاق وصدقة ما يملك والتحقيق ان التمسك ولا يجري ...

المؤاخذة ايضاً لا ينافي نسبته الى تمام رفع الاثر الوضعي وذلك لان المؤاخذة اعم من الدنيوية والاخروية وفيما رفع
ما يكون مقدمة لها فثبتت الاتلاف للخطأ [illegible] لا تنافي المؤاخذة والحكم بوجوب العوض هذا ولكن الاشكال انما
في خصوص المقام بان سياق الخبر يقتضي اتحاد حكم المذكورات في الخبر من الخطأ والنسيان وغيرهما مع ان المشهور عدم ارتفاع
الضمان في صورة النسيان والخطأ والجهل والاضطرار فكيف التوجيه وقد يمنع لزوم اتحاد [illegible] غاية الاشكال التفكيك
المؤاخذة في البعض وجميع الآثار في بعض آخر بحكم قرينة [illegible] الدليل الخارجي [illegible] ولا منع للاستدلال
بالخبر مع ان الخبر [illegible] للانشاء فالحكم بعدم [illegible] المكره ينافي الانشاء للمالك اذ لا منع للانشاء مع بعض [illegible]
مع البعض الآخر [illegible] ان يقال يحصل للانشاء بالحكم [illegible] المكره بالكسر اما الاكراه على غيره من الاسباب من مثل القبض ومثل
التفرق في المجلس في خيار البيع او الفسخ والاكراه على الفسخ الفعلي مثل الرجوع في الطلاق بالوطء والقبلة والاكراه على [illegible]
والاكراه في الحيازات مثل الاصطياد والاحتطاب ونحوها فقد يقال [illegible] مثلا [illegible] عدم الصحة [illegible]
وثبوت الصحة [illegible] وبحق انه كلما كان فيه [illegible] والمؤاخذة على المكره [illegible] بالاكراه [illegible]
وغيرهما بالاكراه باطل بالكلية ولا ينفع لحوق الاجازة كالايقاعات وما كان من قبيل الحيازات وغيرها فالحق [illegible]
ورفع [illegible] فقصد المكره
فالحديث لا يرفع صحته كالتحجير ومن شروط المتعاقدين اذن السيد لو كان العاقد عبداً اعني كون العبد مأذوناً
السيد اذا الكلام في صحة العاقد الذي هو العبد قد يقال او يتوهم عقد [illegible] لمثل هذا وذكر [illegible] مثل اذن السيد [illegible]
قبل هذا [illegible] ومن شروط المتعاقدين اذن المرتهن اذا كان العاقد راهناً ومنها اذن [illegible] لو كان العاقد محجوراً
وهكذا [illegible] بان [illegible] الى الشروط المعقود عليه فيذكر هناك [illegible] مأذونية العبد كالتحجير [illegible]
فيقع الكلام في مقامات [illegible] عقده اما ان يكون لنفسه [illegible] انه يملك او في ذمته [illegible] وكل
نكاح وطلاق [illegible] وغيرهما او يكون لغيره وكالة او فضولياً اما اذا كان لنفسه فيتكلم تارة في انه هل له استقلال
في الفعل ويختار كالاحرار بلا حاجة الى [illegible] ولا [illegible] واخرى في انه اذا لم يستقل [illegible]

العبارة

العبارة كالصبي والمجنون اولا وثانياً انه على تقدير العدم هل يصح بتعقب الاذن او يكفي تعقب الاجازة من المولى
اما الاول اعني عدم استقلال العبد في امور فلا اشكال فيه بالادلة الاربعة فمن الكتاب قوله تعالى ضرب الله مثلاً عبداً
مملوكاً لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير وتقريب الاستدلال انه تعالى نفى القدرة عن المملوك
ومن المعلوم انه ليس المراد انه لا يقدر على الحركات والسكنات الخارجية اذ كثيراً ما يكون المالك اقدر من المولى بل
المراد سلب القدرة عنه بالنسبة الى الآثار الشرعية المترتبة على الافعال من العقود وغيرها فهو ليس بقادر على مثل
النقل والانتقال والنكاح وغيرها فالمعنى سلب الآثار الشرعية عن مقدوراته اما ان نفي القدرة حقيقة على التعيين [illegible]
الاسباب بحيث يترتب الاثر فسلب القدرة كناية عن عدم استقلاله ويكفي في سلب القدرة انه لا يستقل ويحتاج
الى الاذن من المولى وبالجملة معنى عدم قدرته مدخلية الغير في ترتب الاثر على الاسباب التي يوجدها فلا يتوهم ان
سلب القدرة يقتضي عدم الصحة مع الاذن ايضاً هذا لكن لا يخفى ان الآية بنفسها غير دالة على المطلوب اذ لم يسلب القدرة
عن جنس المملوك على نحو الاطلاق والعموم بل ضرب مثلاً عبداً مملوكاً عاجزاً لا ينفع فيما يقصده من الخدمات ولا يأتي
بخير ولا يدفع شراً فقوله هو العبد ليس الا كلاً على مولاه من حيث انه ينفق عليه ولا يحصل ما يقصده وانما ضرب العبد
مثلاً لانه المنفق عليه ويحصل [illegible] معه صفة المملوكية اشارة الى غاية الذلة فمثل الاول كمثل من رزقه الله
الغطاء في طاعة السيد في معصية مثل هذا العبد المملوك العاجز الخالي عن كل خير او قليل الخير بحيث كالعدم [illegible]
نعم يمكن الاحتجاج بضميمة الخبر الدال على عدم جواز امره المستشهد بالآية وقد يقال ان التعليق لسلب القدرة على وصف
المملوكية يدل على انه صفة يقتضي بحكم الشرع سلب القدرة عنه فكيف كان في قوله تعالى مثلاً عبداً مملوكاً ليس بقدر [illegible] المملوك
على شيء من الآثار الشرعية وكيف كان فيتم الاستدلال بانضمام الباقر والصادق عليهما السلام في قولهما المملوك لا يجوز نكاحه
ولا طلاقه الا باذن سيده قلت فان كان السيد زوجه بيده الطلاق قال بيد السيد ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء

ففي اطلاق نفي الاخبار هنا وغيره والاجماع محقق والعقل يد العبد ثبوت الرقبة انه ليس يجوز للسيد والعبد فيه استقلال
وانه لا يعتبر ان يكون حركات العبد منوطاً برضا سيده والا فليس هو لسيده ولا هو لعبده ولا يخفى انه لا يثبت نفي الاثر
على تقدير العصيان وكيف كان فلا اشكال في اصل المطلب واما الثاني اعني انه ليس مسلوب العبارة كالصبي والمجنون فيدل
عليه العمومات الدالة على وجوب الوفاء بالعقود وحلية البيع وغيرها الكل ولا ريب ان عقد العبد عقد وما دل على سلب القدرة
لا يثبت الا نفي الاستقلال لتخصيص العمومات بلزوم اذن السيد وليس ما يدل على الغاء عبارة العبد بل الاجماع محقق
على مضي تصرفات العبد باذن السيد والاخبار في حكم عقد العبد المأذون كثيرة بل لا اشكال عند احد في صحيح ابواب الفقه في
ان العبودية ليس مانعا عن الصحة كالصبي والجنون فاجازة العبد لا يقاع العقد لا اشكال فيها واما الثالث اعني عدم اشتراط
سبق الاذن في الصحة بل الشرط اعم منه ومن اللاحق فانه وان اختار شيخنا العلامة فيما عدم الصحة بالاجازة اللاحقة نظراً
الى ان المانع ليس تعلق حق المولى بانتقال العوضين بان يكون لرضاه مدخلية في ذلك اذ لا تعلق للمالك بالعوضين فرضاً
باصل الانتقال كغيره وانما المانع تعلق حق له بالالتزام القادر باشتراط عدم صدوره بالاستقلال لا يتوقف منه واذا صدر كذلك
فالاجازة اللاحقة لا يغيره عما وقع عليه الا ان الفضولي كذلك لحوق الاجازة للعمومات ولم يثبت انه يعتبر مدخلية رضا المولى في هذا
العقد الواقع سبقاً ولحقاً فيرجع الى ان العقود التي لا يعتبر بالنسبة الا رضا المالك سابقاً او لاحقاً والتي للعبد شرطها
رضا المالك وكذا المالك كذلك ولهذا زرارة في الصحيحة بكون الاذن الحق من الاجازة اللاحقة اذ الامر كذلك في النكاح
غاية الامر خروج الملحق بالاجماع ويدل على ذلك ما ورد في صحة نكاح العبد الواقع بغير اذن مولاه اذا اجاز معللاً بانه لم يعص الله
من صحة كونه هو العاقد او غيره بل العموم منهم الاستقلال وقد علل الصحة في الخبر بانه لم يعص الله وانما عصى سيده فاذا
اجاز جاز فيظهر منه ان كل عقد لم يمنع عن صحته الا عدم رضا المالك فاذا حصل فيه صح وترتب الاثر فهو صريح في كفاية الاجازة
اللاحقة واما عقده لغيره بالوكالة او فضولاً فقيل انه لا يشترط في صحته سبق الاذن ولا لحوق الاجازة نعم يشترط في عدم كونه
معصية للسيد وذلك بعد ان الخبر ان عصيان السيد والاثم بايقاع العقد بلا اذن المولى او مع النهي عنه

التصرف

التصرف فان الذي هو ملك للمولى والنهي عنه لا يقتضي الفساد فضلاً عن النهي الناشئ عن معصية السيد كما يومي اليه بعض الاخبار الدالة
على ان معصية السيد لا يقدح في صحة العقد لكنه قد ذكر في صحيح الرواية ما هو الدال على انه اذا كان فعل العبد الا ثم لم يكن فيه
معصية لله تعالى بل كان معصية للسيد لا غير فهو لا يوجب ان لا يصح اصلا بل يوجب ان يتوقف على ارتفاع معصية السيد فاذا اجاز
وارتفع العصيان جاز وهو صريح في تعلق الجواز على الاجازة فيما لم يجز كان معصية فان الامام ع في مقام بيان انه ليس معصية السيد
كمعصية الله تعالى لا يكون الرضا بما هو من المعصية بل يكفي في استدامة ارتفاع حكم معصية السابق فهو ع في مقام بيان
امكان الصحة بلحوق الاجازة بخلاف ما فيه معصية لله فدلت على اشتراط الرضا من السيد في تأثير ما فعله كان لنفسه او لغيره كما لا يخفى
فالانصاف ان الروايات الدالة في المقامات الاربع السابقة تقتضي عدم استقلال العبد وعدم سلب عبارته وكفاية الاجازة
اللاحقة واشتراط الاذن في صحة فعله وعقوده لنفسه او لغيره ثم ان ظاهر القبال السابق ان معصية العبد من حيث تصرفه في لسانه
الذي هو ملك للغير في صورة انشاء العقد تصرفات الخفية اشكال وان كان قوى شيخنا العلامة العدم وهو سيأتي فعل الحر كالتصرف
في سائر الاملاك والاموال وكالاشتغال بغير المولى والاستقلال يحاط فرع لو امر العبد آمر ان يشتري نفسه من مولاه فاشترى
العبد للمولى الاولى ان يشتري نفسه من مولاه بان يكون المولى للعبد عاقدين فالمشهور هنا الصحة وتلزم ووجه
وجه الاشكال الذي لزوم بيع العبد وخروجه عن ملكه ورضاه بمباشرته لايقاع العقد انما اذ قبل القول بالرضا
فالمفروض ان موجبه اذ هو البائع بعينه ورضاه فانه ان رضا بكون العبد طرفاً للعقد فقد يقال ان تعريضه للبيع يدل على رضاه
بذلك الذي لا خصوصية لكون العبد هو القابل بل دال الاجنبي فهو دليل على رضاه بقبول كل من اراد لو كان هو العبد
لكن فيه انه ان علم بتوكيل الغير عبده فمحض كونه راضياً بالقبول لا يستلزم رضاه بكون العبد هو المتولي للقبول وكيلاً
وبالجملة الذي لا ينفك عنه التعريض للبيع هو الرضا بنقل ملكه وقبوله لا الرضا بكون العبد فضولاً العبد ايضاً
عاقداً او وكيلاً عن الغير فانه لا انفكاك صريحاً ولا هذا فان محض التعريض للبيع ليس هذا الرضا

العبد للغير فانّ هذا مطلب زائد على مقصوده فانّه قد لا يرضى بعبارة العبد وانشاء العقد وقبوله له كما لو ادعى كون
التعريض للبيع يشهد برضاه على قبول العبد نوعاً فهو ممنوع نعم قد يتحقق مع المقصود الحكم كلياً فيكون التعريض في نوع
حال النوع ممنوع كذا افاد الاستاد لكن يمكن ان يدعى ان تعريض المولى عبده للبيع عليه بحيث يكون هو القابل مع علم
بتوكيل الغير اياه او مع عدم علم حال يشهد برضا بقبول العبد وكالة ان علم بالتوكيل وفضولة ان لم يعلم فتدبر
وثانيها استفادة شهادة الحال بالرضا لكن سيجيء الاشكال في اجازة الفضولي في كفاية العلم بالرضا من غير كاشف قولي
او فعلي فالمأذون للعبد او لم يجزه صراحة لا يكفي رضا النفس بمباشرته للعقد بالوكالة وغيرها الا ان يقال بكفاية
محض الرضا مطلقا او في خصوص العبد بملاحظة انّ المانع من نفاذ عقوده عصيانه بها المفقود مع رضا المولى كما سيأتي
او يقال انّ التعريض للبيع بالعبد كاشف فعلي عن الرضا وقد يقال انّ مخاطبة العبد بالعقد دالّ على الرضا بقبوله فرضه
فانّ من لوازم المخاطبة بعقد مع القصد للبيع هو الرضا بقبول المخاطب فان علم بتوكيل الغير اياه يكون رضا بالوكالة
وان لم يعلم فهو رضا بالقيام بالعقد فضولة ويبقى رضا مالك النفس فمن لوازم الخطاب هو الرضا بالجواب كما لا يخفى
وهذا لا اختصاص فيه بل يرجع الى ما ذكرنا من دلالة التعريض للبيع بشخص خاص على الرضا باشرائه وقد يقال بالفرق بين
نظراً الى اتحاد عبارة السيد والعبد وفيه منع الاتحاد ومنع اقتضاء الاتحاد البطلان لكفاية التغاير الاعتباري وموضوع
الثانية اذا امره آمر كالشخص فوكل العبد غيره في الشراء فشراه فمن اتجه الامر لا يخفى وضوح البطلان اذا لم يأذن
الامر في التوكيل فيه فضولياً اما لو اذن فالتوكيل ملوكاً للموكل في الحقيقة لثاني جواز العبد اما كان العبد نجز له
الكتاب والة بلوغ التوكيل فلا اشكال في الصحة اما لو توقف وكالة الوكيل الثاني على صحة وكالة العبد فلا كما هو المفروض
عدم علم المولى بكونه وكيلا في التوكيل او علمه وعدم رضاه وليس في التعريض ومخاطبته ليكشف رضاه بوكالة العبد فلا محالة يكون
العقد واقعاً بوكالة صحيحة فاذا الطلب وكالة الوكيل العاقد فلا محالة يكون فضولياً على مقتضى القواعد لكن الاستاد
مع ذلك صحح العقد وعدم الحاجة الى الاجازة من حيث ان بطلان الوكالة التي هي افضل لا يستلزم بطلان الاذن والمفروض

كون صاحب النهي

كون صاحب النهي راضياً بايقاع الوكيل الثاني للعقد ولو بطلت وكالته وكيف كان فقبول الثاني وكالة العبد باذن الغير
فيصح هذا ولكن فيه تأمل الثالثة اذا اشترى العبد المأمور من الغير شراء او نفسه من وكيل المولى فحقيقه لتقادم كما
ذهب اليه جماعة البطلان وذلك لعدم سبق الاذن من المولى ولا اقتران العقد بما بعده يكشف الاذن من التعريض للبيع
والمخاطبة فيكون كما لو اشترى من غير وكيل المولى حتى احتاج الى الاجازة وقد يقال بالصحة هنا بناء على ما سيجيء من قول البعض
بصحة عقود الغير بطرف وانما فرض ومن شرط المتعاقدين كونهما مالكين للعقد بمعنى الاستقلال له
في العقد فيشمل من لم يكن مالكاً للمعقود عليه لكن له حق التصرف بالمعاملة مثل نكاح الولي وبيع المرتهن وولي الصغير والنسخ
والوكيل وغيرهم وقد يراد منه كونهما مالكين ملك المعقود عليه فيخرج الجميع او كونهما ماذونين من المالك او الشارع
والمقصود من اشتراط الملك وما في حكمه بالصحة كونه شرطاً في الصحة بمعنى ترتب الاثر لا اللزوم فلا ضير في تفريع البطلان في عقد
الفضولي على هذا الشرط فيكون معناه عدم الصحة الفعلية واللزوم كما انه لا ضير في تفريع توقفه على الاجازة على ذلك او ابهم
عبارة اخرى عن البطلان بالمعنى المذكور وبذلك ينبغي ايراد جامع المقاصد على عبارة القواعد في تفريع التوقف على
الاجازة على الشرط المذكور لكن المنقول عن عبارة القواعد تقييد توقف عقد الفضولي على الاجازة بقوله على راي وفيه كون
المناقشة في محلها فان عدم الصحة بمعنى اللزوم مسلم عند الكل لا على راي نعم البطلان راسا على راي ويمكن التوجيه بوجه
وانما المطلب في التكلم في عقد الفضولي والكلام فيه في مقامات اذ تارة يتكلم في الصحة وكفاية الاجازة في الجملة في مقابل
السلب الكلي بمعنى ان العقد اذا وقع من غير المالك ومن بحكمه فهل يفيد لحوق الاجازة في فرد وصورة منه اصلاً او لا يفيده اصلا
وتارة على فرض الصحة يتكلم في قدر ما تنبت فيه ذلك من حيث موضوع الفضولي وحكمه واخرى في احكام الاجازة والرد
في احكام الرد فنقول بعون الله تعالى اما المقام الاول فقد اختلفوا في عقد الفضولي على اقوال والاختلاف قد عرفت بين

لحالته والحاجة فالخصية على الصحة والشهرة على البطلان وبني الاصحاب فالمشهور ظاهر امر الصحة وقال في مسالك العقد وتجرى
على البطلان وذهب بعضهم الى الموقوف والفضولي قد يطلق على العاقد وقد يطلق على العقد وهو منسوب الى الفضول
بمعنى الزيادة فان العاقد غير المالك فضل فنسب اليه العقد فيقال العقد الفضولي كما ان العقد زائد فنسب الى العاقد اليه
فيقال عقد الفضولي وكيف كان فلا ريب ان الاصل الفساد في المعاملات فالمجوز يحتاج الى الدليل والشاك في نفيه [illegible]
يوافقه الاصل وان كانوا ادعوا الادلة كما ستعرض الشرح فالمشهور على الصحة ووجوه الادلة عمومات تجارة عن
تراض واوفوا بالعقود واحل الله البيع وغير ذلك اذ لا ريب في صدق التجارة والعقد والبيع على عقد الفضولي
وقد امر بالوفاء بكل عقد واحل كل بيع واحل اكل المال بالتجارة وكل ذلك قيد بالتراضي فالاجازة اذا الحقت فلا
انتظار وليس مما يعلم ان يقارن طيب النفس ولا رضا بل غاية الامر اشتراط تحققه بالعرف والاكل والتزم وبالجملة السبب
التام هو العقد وطيب نفس المالك مضمونه فاذا احصل حصل النقل والانتقال ولم يثبت اشتراط ازيد منه وجوه منها
المقارنة وغير ذلك ولا خصوصية فيمن يصدر منه العقد ويورد على الاستدلال بالعمومات وجوه نذكر بعضها اولها دعوى
انصراف العمومات بادلتها كالاطلاقات الى عقود المالك او من بحكمه وصدور العقد من الاجنبي بالنسبة الى المالك اذ [illegible]
اصلا فلا تشمله العمومات فليس مما يدل على الصحة فيها والاصل هو الفساد والجواب منع الدعوى فان العقود الفضولية كثيرة جدا
من الاصدقاء والاقرباء والاباء والاولاد فان الولد غالبا يعامل بلا اذن وتوكيل اعتمادا على ان الاب اذا اطلع عليه
فضوليا مع ملاحظة المصلحة للمالك ويزداد فيه ان الوكلاء غالبا يتعدون فيما اذن لهم من الثمن والمثمن والشروط
وغير ذلك بحيث لا يشمل ما فعله التوكيل فيكون فضوليا بل نغلب ذلك بانضمام ما يصدر من الغاصبين والمتغلبين اذ [illegible]
بان عقد الغاصب من الفضولي كما سيأتي وبالجملة هذه الدعوى فاسدة جدا ثانيها دعوى عدم صدق العقد على ما يصدر
من غير المالك وهو كما ترى الا ان يدعى انصراف المتيقن الفضولي تسلط الشرع والا فلا اشكال في صدق العقد لا يتوقف على انه تجارة
او بيع او هبة او غير ذلك وهو ايضا فاسد مع انه يكفي صدق العقد المامور بالوفاء به ولو لم يصدق التجارة عن تراض [illegible]

ثالثها ان خطاب اوفوا بالعقود مثلا ولا تأكلوا اموالكم الا ان تكون تجارة او احل الله البيع او غير ذلك ظاهر في ايجاب الوفاء
بالعقود من عليه الوفاء اذ لا معنى لايجاب الوفاء على احد على عقود غيره ولا التحليل بيع [illegible] ولا فائدة تجارة محصل الخطاب لا غير
والحاصل ان معنى اوفوا بالعقود في الحقيقة اوفوا بعقودكم وكذا احل الله بيعكم وتجارتكم ولا يخفى انه لا معنى لوجوب الوفاء
على العاقد الفضولي في مال غيره ولا تكليف على المالك اذ ليس العقد عقده مع ان لا خطاب في وجوب الوفاء بما عقده [illegible] غيره او لا بالنسبة
بعقد الوكيل والولي والحاكم وغيرهم حتى يعقده ويجب الوفاء على غيره والجواب بالحل وهو ان الوفاء واجب بعقد نسبته
الى المالك المخاطب بمعنى من الانتساب لا انتساب صدوره ولا يخفى ان العقد الفضولي ينسب الى المالك بالاجازة المتأخرة كما تنسب
عقد الوكيل اليه بالاذن السابق وبهذا يتضح وجه النقض وبالجملة فالعقد المتعلق بمال الغير مع رضائه هو عقده ويجب الوفاء
ولذا اتفقنا بوجوب الوفاء بعد الاجازة وحاصل هذا الاستدلال ان المناط وقوع انشاء النقل والانتقال مع رضا المالك بالاجازة فحصوله
في المنشئ بعد احراز صحة انشائه من حيث كونه اهلا للمعاملة وغير مسلوب العبارة بحيث لا يكون مانع من النفوذ الا كون
عقده وقع على مال الغير وكون خطاب الوفاء على المالك لا يوجب اختصاصه بما عقده اذ لا ضير في الحكم بالوفاء بعقده وقع على
ماله بعد ما رضي واجاز فلا خصوصية من المالك الا رضاه بمضمون العقد ثم ان بعضهم ذكر في الاستدلال بالصحة انه عقد صدر من اهله
في محله فان رجع الى الاستدلال السابق بان يراد ان عقد الفضولي لا ريب في صدق العقد عليه والمفروض كون العاقد اهلا
للتصرفات بمعنى عدم المانع من جهته كالصبي والمجنون وغير ذلك والمفروض ان ما وقع عليه العقد ايضا جامع للشرائط من الملكية
والتعيين وغيرهما والمفروض رضا المالك فلا محالة تشمله عمومات التجارة والبيع والعقد وان كان استدلالا اخر بمعنى ان الفضولي
اهل لايقاع العقد على ملك الغير اذ لا يشترط صدور العقد من المالك فلا اشكال انه مصادرة كما ذكره في غاية المراد او [illegible] الكلام
في اشتراط صدور العقد من المالك والخصم ينكر كون الفضولي اهلا للعقد على ملك الغير فعقد الغير على ملك الغير عنده كعقد الصبي

ولا يندفع الا بان يقال ان العمومات لما شملت كل عقد فاشترطت الاهلية لكل عاقد يتوقف عليه او وقوع العقد غاية الامر خروج
مثل عقد الصبي والمجنون وليس ما نحن فيه عقد الفضولي اذ الحقته الاجازة فاثبات الاهلية بنفس العمومات الثاني قضية
عروة البارقي التي اشتهر الاستدلال بها لصحة عقد الفضولي مع هذا الاشتهار يكفي في الانجبار لسنده في اخبار الاحكام من ان النبي (ص)
دفع اليه دينارا فقال له اشتر لنا به شاة للاضحية فاشترى به شاتين ثم باع احداهما في الطريق بدينار فاتى النبي (ص)
بالشاة والدينار فقال له النبي (ص) بارك الله لك في صفقة يمينك فقال ان شراء الشاتين وقع فضولا وبيع الواحدة
كذلك وقد قرره النبي (ص) واجاز لكن قد ينكر كون الشراء فضولا نظرا الى ان وجه كونه فضولا ليس الا التعدي عما امر به
انه كان وكيلا في شراء شاة دون شاتين فشراؤهما فضولي لكنه مدفوع بان كل تقييد في الوكيل ليس يخرجه عن الوكالة فان
الوكيل في اشتراء الشاة بالنقص من الثمن الذي عين وله الشراء بالثمن المدفوع ازيد مما كان وكان في شرائه بهذا الثمن
وذلك وان لم يكن مدلولا مطابقيا للتوكيل الا ان الاذن يشمله بالدلالة الالتزامية اعني الفحوى فان من يوكل
ويأذن في شراء شاة بدينار فقد اذن في شرائها بنصف دينار بطريق اولى حيث ان المقصود غالبا في مثل التحديد
ان لا يزيد الثمن عما عين فليس تحديده في طرف النقيصة وكان في الثمن تحديده في طرف النقيصة دون الزيادة فكانه
قال لا تشتر بازيد من هذا الثمن ولا تشتر بانقص من هذا الثمن نعم قد يتعلق الغرض باعطاء ذلك المقدار من الثمن
بهذا المبيع ولو امكن بالنقص منه لغرض الاصلح او غيره لكنه خلاف الغالب المتعارف والمحتاج الى التصريح به او قد يدفع
ان مثل هذه الدلالة وان اعتبرت في الاحكام التكليفية مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف الا انها لا تعتبر في الاحكام الوضعية
حيث ان اعتبار الفحوى انما هو اذا علم كون الحكم منوطا بمناط حاصل في غير المذكور بطريق اولى مثل العلم بان النهي عن اف
ليس الا بمناط اقسام الاذى الجاري في غيره بطريق اولى واما في مثل الصحة والاذن فيشكل احراز ذلك
الغرض فيمكن تعلق غرض ما بشراء واحد فكيف شاتين او الاولى ان يقال ان التحديد في طرف المثمن من حيث زيادة المقدار انما
لا يجوز بالنسبة اليه فان الغالب تعلق الغرض بمقدار من المبيع نعم الثمن الذي عين لا يكون الغرض غالبا عدم التعدي

في طرف

في طرف النقيصة والحاصل ان الموكل في بيع شيء او شرائه بثمن يعلم الانقص من الثمن المسمى للمشتري والازيد منه للبائع ولا يتم
الزيادة في طرف المبيع فالوكيل لشراء شاة بدينار وكيل في شرائها بنصف دينار وليس وكيلا في شراء شاتين بدينار والوكيل
في بيع الشاة بنصف دينار وكيل في بيعها بدينار وليس الوكيل في بيع شاتين بدينارين وذلك لكون المبيع غالبا مقصودا بمقداره
المعين حيث ان المشتري لا يكون محتاجا الى مقدار لا يريد الازيد ولا يكفيه الانقص والبائع يريد بيع مقدار لا ازيد
ولا انقص بخلاف الثمن فان المراد من تحديده غالبا ان لا يزيد منه للمشتري وان نقص ولا ينقص من البائع وان زاد
وهذا الكلام واضح وكيف كان فالقضية من الفضولي من هذه الجهة ويوجه عدم كون الشراء فضوليا بوجه اخر ايضا
ان المعلوم من غرض النبي (ص) من كونه وكيلا في الشراء يعني ان عروة كان وكيلا في تحصيل غرض النبي (ص) وهو متعلق
بتحصيل الشاة للاضحية فهو كان وكيلا في تحصيل الاضحية بالدينار باي وجه اتفق ويجاب عنه ايضا بان محض العلم بالغرض وان
كان يكتفى به في الاحكام التكليفية حتى ان العلم بالغرض يوجب تعميم ما تعلق به الامر بعموم ما يحصل الغرض كما في التوصليات
حيث انه يعلم ان غرض المولى حصول المأمور به لا غير فيكتفى به ولو حصل بغير مباشرة او من غير المكلف ويوجب التخصيص بخصوص ما يحصل
به الغرض كما في التعبديات حيث ان متعلق الامر نفس الفعل لكن العلم بكون الغرض التقرب والتعبد اوجب التقييد بالقصد فيه القربة
لكن لا يكفي في الاحكام الوضعية تحقق المعاملات والعناوين التي لها الاحكام فمحض العلم بغرض الموكل او العلم برضاه بما فعل
لا يوجب تحقق التوكيل الى ذلك حتى يكون له كاشف من الفعل او القول ولا ريب انه ليس في اللفظ ما يكشف عن التوكيل في ذلك
ولا يكفي العلم من قرائن الحال وغيرها الا ان يقال انه يعلم من حال الموكل انه يحب الفعل الفلاني ويطلبه دون غيره كما يكشف من قوله
لكن لو علم من حال الشخص انه راض ببيع فرسه مثلا لا يكون ذلك توكيلا بل لا يكفي الا ولو مع قطعيته ايضا مثلا لو وكل
المحتاج الى الطعام الاذن شخصا في بيع فرسه ولو بادنى قيمة ولحمار مرغوب فيه ولم يوكل في بيعه لعدم
في شراء ... فهو حد الوكيل في بيع الفرس ... في شراء الحمار بازيد من قيمته وهو يعلم بكمال رضاه بذلك فلو باع
فلا ريب انه ليس وكيلا جزما بل بيعه فضولي كما لا يخفى وبهذا التقريب الاوجه الجواب في دفع الايراد ... كما ...

ومنها ما اورده الاستاد من ان تعلق الوكالة بشراء شاة بلفظ النكرة اعم من ان يكون المطلوب الواحدة بشرط لا
فيكون شراء الشاتين فضوليا او لا بشرط فلا يكون فضوليا بل الظاهر من الاطلاق هو اللابشرط ومن المقرر في محله
ان ايجاد المطلوب يحصل في ضمن افراد الامتثال احدها كما يحصل بايجاده بفرد واحد كالامر بعتق رقبة فلو عتق رقبتين فيحصل الامتثال
بهما فكذلك فيما نحن فيه يقال بالفرق من حيث عدم تعين ما قصده بالامتثال فشراء شاتين صفقة واحدة عمل بالوكالة كشراء
شاة واحدة وليس لاحد ان يقول ان الوكالة تعلقت باحديهما فالاخرى وقعت فضولية الا ان يقال ان شراء عروة
حكاية حال لم يعلم شراؤه شاتين صفقة واحدة بل لعله اشتراهما بعقدين فيكون احديهما فضوليا لكن لا يخفى ان كونه
حكاية الحال في الاجمال من حيث الاحتمال لوقوع عقد او عقدين يسقط الاستدلال فلا يتم الحكم بكونه فضوليا في
المستدل للاثبات وفيه ما لا يخفى اذ لا معنى لكون النكرة لا بشرط ومطلقا من حيث العدد وهل معنى النكرة الا الطبيعة
بشرط الوحدة نعم لو كان المطلوب هو الطبيعة لا بشرط لكان لما ذكره وجه والحاصل ان النكرة في الاثبات صريحة في الوحدة
الا ترى لو امر بضيافة رجل او قتل مشرك لا يكون الامتثال الا بالواحد ثم ما ذكره اخيرا من الاجمال من حيث كون
العقد واحدا او عقدين ففيه ما لا يخفى اذ ظاهر الحكاية شراء اثنتين معا وظواهر الالفاظ حجة في حكايات الاحوال
فالانصاف ظهور الخبر في كون الشراء صفقة وانه فضولي لا تشمله الوكالة ومنها ما اورده الاستاد ايضا من ان كونه
فضوليا مبني على وقوع العقد بعين الدينار الذي اعطاه النبي ص ولم يعلم ذلك بل الظاهر من حيث غلبة الوقوع كون الشراء
مطلق دينار وهذا لا يكون الا في الذمة فان قصد الشراء بذمة الغير يكون له بالوكالة او الفضولي والا فلنفسه
ولو كان وكيلا وهو الظاهر من حيث التعارف هو الاطلاق ينصرف الى ذمته اما قد فيكون شراء الشاتين لعروة نفسه
ولعل عمله ذلك للتبرع في العوض بقصد الاستقراض او بقصد ان يجعل الشاتين له معا لما وكيف كان فليس بفضولي
وفيه ان الغالب وان كان هو الشراء بالكلي لكن ظاهر حال من يتوكل عن الغير القاصد للعمل له انه يقصد للموكل
خصوصا اذا اجاء بالبيع واظهر انه اشتراه للموكل كما هو الحال في القضية فالحاصل ان عروة بعد ما امره النبي ص بشراء

شاة بالدينار

شاة بالدينار باع شاة في كل ما فعل في هذه المعاملة وكل ما اشترى او باع او قبض او اقبض كان بقصد انه لا لنفسه وشهد لذلك
انه رجع الى النبي ص وبين ما فعل واظهر انه عامل تلك المعاملة له فاقره النبي ص فكل فعل صدر عنه بنية الدينار كان بقصد انه
للنبي ص فان شمل التوكيل شيئا مما فعل كان بالوكالة والا كان فضوليا فالانصاف ان توكيل النبي ص اياه كان على شراء شاة بالطريق
المتعارف من المعاملة بدينار له واعطاء الدينار او اجراء المعاملة على نفس الدينار لا على ما يكون على وجه باي طريق كان وكيله
انما الاشكال من حيث التعدي من الشاة الى شاتين الا ترى انك لو وكلت في شراء متاع بدينار ما فقد التوكيل بوقوع العقد
على عين الدينار او الكلي واعطاء الدينار وان كان الثاني هو الغالب بل فقد التوكيل في تلك المعاملة باي نحو كان دون ما
لو صرف الدينار كما يحكى عن بعضهم بان عروة لما اشترى لنفسه بالكلي واعطى دينار النبي ص استقراضا فضوليا او اعتمادا برضاه
نعم يمكن منع كونه فضوليا لاحتمال عموم وكالته لشراء شاتين ايضا اذ لعله ص عمم التوكيل ويدفعه انه خلاف ظاهر الامر
بشراء شاة واما كونه بيع احدى الشاتين فضوليا فيرد عليه ايضا بوجوه الاول ان الظاهر وقوع تلك المعاملة معاطاة مع رضا
النبي ص بها وعلم عروة بالحال والمعاطاة يكفي فيها وصول العوضين الى المالكين مع التراضي باي وجه وصل من اقباض المالك
او غيره ولو كان صبيا او حيوانا فحينئذ فالمعاملة كانت بين النبي ص ومشتري الشاة وانما كان عروة كالالة في ايصال العوضين وهذا يجري
في شراء الشاتين ايضا وفيه اولا ان ظاهر البيع والشراء الواقعين في حكاية الحال هو العقد وثانيا تسليم كونه معاطاة
لكن المعاطاة ايضا قد يكون فضوليا فان المعاطاة والبيع لا يتفاوتان الا في ان الثاني ايجاب وقبول باللفظ والاول بالفعل
ومن المعلوم ان عروة فعل المعاطاة كيف وهو وكيل في المعاملة وليس لاحد ان يقول بانه كان الة للاصل فهذا اضعف الاحتمالات
الثاني ما يحكى عن الاردبيلي من ان عروة لعله كان وكيلا مطلقا وكانه يريد احتمال كونه وكيلا للنبي ص في مثل هذه
والمعاملات مطلقا في الامور فكان وكيلا في كل ما فعل للنبي ص وفيه ان الاصل عدم كونه وكيلا لا يقال ان
اصل عدم حصول الوكالة المطلقة لا يثبت وقوع تلك المعاملة فضولية الا بالاصل المثبت وهو غير معتبر لانا نقول الوكالة ففيه
مع ان اثبات احد الجزئين بعد ثبوت جزء آخر بالوجدان بالاصل في نفي الحادث قد قرر في محله انه معتبر لا بطريق الاصل المثبت
كاصالة عدم حصول الاستثناء لاثبات كون ما قد فيه الرمى من الدم حيضا ثم الثالث ان كونه فضوليا موقوف على كون المعاملة

المقرون برضا المالك من الفضولي وهو ممنوع والظاهر ان ما نحن فيه من هذا القبيل فان الظاهر من تلك القضية وتقرير النبي ص
ان عروة علم برضا النبي ص وانه ص كان راضيا فلا يكون من الفضولي وان كان منه ايضا فلا اشكال في توقفه على الاجازة لكن
وملخص الكلام ان عنوان الفضولي بهذا اللفظ لم يتعلق عليه حكم في الادلة بل هو عنوان انتزاعي اصطلح الفقهاء على عقد من لم يكن مأذونا
من المالك او منه المقرون برضا المالك بعقده فلا علينا البحث عن دخول الفضولي على هذا العقد بل المتبع هو الدليل واللازم هو القول
بمقتضاه الا ان يقال ان الاجماع وقع على هذا العنوان بعدم صحة عقده فلا بد بحيث يترتب عليه اللزوم فكل عقد ثبت
انه فضولي يدخل في معقد الاجماع في ذلك الحكم وكيف كان فمع قطع النظر عن الاجماع فهل مقتضى العمومات صحة العقد المقرون برضا
المالك اولا فالذي يظهر من ايراد هذه الرجيع وعلى ما حكي بالاستدلال بقضية عروة بانه ليس من الفضولي لعلم عروة برضا النبي ص وكان يقوى
في نفسي بهذه العلامة هو الصحة وخروجه عن حكم الفضولي ودخوله في حكم العقد المأذون فيه وذلك لعمومات التجارة والبيع ووجوب الوفاء
بالعقود وعمومات كل باب والاطلاقات ولا ريب في صدق العقد والبيع ولم يثبت من الادلة ازيد من اشتراط طيب نفس المالك بعنوانه العقد
وهو حاصل او المفروض وبالجملة فالصحة بمعنى تمامية السبب لم يشترط بازيد من جريان العقد من غير مسلوب العبارة ورضا المالك فكلما حصل
تم السبب مقارنا او لحقته الاجازة فاذا علم الرضا حين العقد ليس ما يوجب التوقف عن الحكم بالصحة واللزوم ويؤيده قولهم في باب عدم
الفضولي بان الشرائط كلها حاصلة الا رضا المالك فليس معناه الا ان الرضا لو كان حاصلا فقد تمت الشروط وقولهم ان الاجازة
لا يكفي السكوت فيها لانه اعم فمعناه انه لو كان لاذن به لكفى حصوله لحصول العلم بالرضا فيكون كذلك كلما يعلم منه الرضا وقولهم ان سكوت
الباكرة رضاها بالعقد من اجل الاستحياء بالتصريح به وانها لو لم ترض لما سكتت ولا ريب انها تستحيي من التصريح بلا فان الاستحياء
لهن من نعم لا من لا وقولهم ان السكوت في مقام البيان بيان وما ورد من صحة نكاح العبد مع العلم برضا المولى وتقسيمهم الاذن
في التصرفات بالاذن الصريح والفحوى وشاهد الحال فان بيع ماله باذن شاهد الحال مثل بيعه بالاذن الصريح والفحوى كما في سائر التصرفات
وان الظاهر ان اللفظ اعتبر للكشف عن طيب النفس ورضا القلب فلو انكشف من الخارج كشفا علميا فلا حاجة الى اللفظ
بل يكون لغوا وان قولهم في المعاطاة بالملك او الاباحة ليس الا لحصول الاذن والرضا بالفعل الكاشف عنه وان تمام المراد لزوم العقد
والمفروض وجوده هنا فيلزم وان الاذن الاحق مناط العقد مع الرضا في اللزوم كما لو عقد المالك فهو حال الاذن اذ لم يشترط وقوع
العقد من المالك والا لبطل عقد الوكيل ومأذونه بالاذن السابق وان السيرة جارية بين الناس خصوصا الاقرباء والاصدقاء بترتيب آثار

الاذن

الاذن السابق الصريح على ما علموا من رضا صاحبه في المعاملات بل اغلب تصرفات الوكلاء انما يقع بعد كل البيع الى الاستناد بعلمهم بالرضا فالحاصل ان
مقتضى التأمل في الادلة والعمومات عدم خروج هذا النوع من المعاملة عما دل على الصحة واللزوم بل لا يعد من الفضولي فالاقوى في ب
الاذن هو الصحة الا ان يدعى ثبوت الاجماع على كون هذا من الفضولي وان الفضولي بجميع افراده يحتاج الى الاجازة المتأخرة وكلامهم
في محل المنع وان اجاب القائلون عن العمومات بما قرر في ان موردها العقد المستند الى المالك فانه هو المخاطب بالوفاء بالعقد المستند اليه
فما لم يكن اذن منه سابق لم يستند اليه كما انه يحصل الاستناد بالاجازة بناء على صحة الفضولي وحيث انه ما لم يكن هناك كاشف فعلي
المالك لا يستند اليه العقد فلا يخاطب بالوفاء وفيه ان رضاه هو المناط في الاستناد لا اللفظ فالاذن السابق والاجازة اللاحقة
انما يوجبان الاستناد لو جعلنا مناطه ما هو الرضا مع ان الكاشف من شهادة الحال او السكوت وغيره ايضا حاصل من قبله واجاب عن الثاني
بعدم اعتبار السكوت الا في البكر تعبدا اذا علم منها الرضا ولعله لكون اللفظ منها عسرا او شقيا وكيف كان فهو مقام اللفظ فلا يتعدى
الى غيرها وان نكاح العبد انما يعلم الصحة فيه مع علم المولى مع رضاه وليس كاذن المالك وبالجملة ان المعتبر في الاجازة والاذن هو القول
ولذا لم يكتفوا بالفعل فكان الاجازة مثل العقود في المعاملات لا يكتفى فيها بالانشاء الفعلي فلا بد من اللفظ الكاشف عن الرضا قولا التزاما
ان عدم اعتبار الفعل والسكوت في كشف الرضا هو انه غير كاشف نوعا لعدم العلم بوجه الوقوع بخلاف اللفظ فان له دلالة على الكشف فلو كان الفعل
نوعا كاللفظ في الكشف عما في الضمير لاكتفي به ونحن نتكلم في اعتبار العلم بما في الضمير من باب الاتفاق من الفعل او الخارج فلا ينفي
من الاعتبار كما هو التحقيق ولم يدل دليل من الشارع على اعتبار ذلك في المعاملات ثم انه لو قلنا بكفاية العلم بالرضا المقرون للايقاع فيه
بين ما لو علم بها قد حينه او انكشف بعده انه كان حين العقد او لم ينكشف بل ان المالك كان راضيا حينه فعليه ما بينه وبين الله ترتيب الاثار
نعم هل يعتبر التفات بالعقد حينه حتى يكون الرضا في نفسه موجودا حين العقد او يكتفي بانه لو التفت لكان راضيا قطعا وجهان لا يخلو
حين العقد من اشكال ثم هل كانت القضية المذكورة كما يظهر ان عروة علم برضاه ص وكان ص راضيا بالفعل في ملكه ظاهر تقرير النبي ص
ذلك لكنه مشكل بانه لم يعلم انه زيد من حصول رضاه ص حين بيع عروة ومقتضى القضية انما انه كان ملتفتا في حال عقده وقبضه وقبضا الثمن
انما عدم معصية عروة في قبضه واقباضه مع انه فضولي يكفي فيه علم برضاه ولو كان فضوليا فلا يثبت بذلك ان القضية كانت من قبيل
ما ذكرنا ويستدل ايضا على الصحة في الفضولي بما للشهيدة لصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام

في وليدة باعها ابن سيدها وابوه غائب فاستولدها الذي اشتراها فولدت منه فجاء سيدها فخاصم سيدها الآخر فقال وليدتي باعها
ابني بغير اذني فقال عليه السلام الحكم ان يأخذ وليدته وابنها فناشده الذي اشتراها فقال له خذ ابنه الذي باعك الوليدة
حتى ينفذ لك البيع فلما رآه ابوه قال له ارسل ابني قال لا والله لا ارسل ابنك حتى ترسل ابني فلما رأى ذلك سيد الوليدة اجاز بيع ابنه
تقريب الاستدلال واضح حيث ان العقد وقع فضوليا وقال الامام عليه السلام حتى ينفذ لك البيع فدل على ان بيده الانفاذ والرد وكلامه
قوله ثم اجاز البيع والاشكال فيه بان الحكم باخذ الوليدة وابنها على الاطلاق [illegible] الفضولي من حيث ترك الاستفصال عن سبب الرد
والاجازة فيكون المعنى ان بيعه بغير اذن المالك لا ينتقل عن الملك بل [illegible] المالك ويأخذها ايضا لعله لكون المشتري عالما بعدم
اذن اب البائع فعلى هذا يكون الولد من الزنا يتبع الملك ولا يلحق بالاب وبالجملة لو كانت الحكاية في نفس القضية بان ترافعا
الى الامام عليه السلام في حكم بيع الابن بلا اذن فقال ان حكم هو فيه ان الوليدة وابنها للمالك يأخذها فيدل على كون البيع فاسدا [illegible]
من الزنا ولا ينفع الاجازة من حيث ترك الاستفصال الا ان يقال ان الحكم بالاخذ لعله لكون المخاصمة دليلا على الرد ولا الحكم [illegible]
بالاخذ وبالجملة فالرواية الى قوله ان يأخذ وليدته وابنها يمكن دعوى دلالته على بطلان الفضولي ولا اقل من منع دلالته
على الصحة لانه ان لم يكن المخاصمة ظاهرة في الرد ومع ذلك حكم الامام عليه السلام في البيع المفروض باخذ الوليدة وابنها بلا استفصال
بين صورتي الاجازة والرد فيكون دليلا على بطلان الفضولي ولو كانت المخاصمة ظاهرة في الرد والامام بنى حكمه على ذلك [illegible]
ولم يكن المقام مقام بيان غيره فلا محالة تكون صورة الاجازة مسكوتا عنها واذا كانت الفقرة من باب [illegible]
الفقرة الاخيرة الدالة على كفاية الاجازة في القضية تدل على كفاية الاجازة بعد الرد وهو خلاف الاجماع فلا يكون
الرواية معمولا بها في موردها فلا محالة تكون مطروحة هذا ولكن الانصاف الذي يقتضيه التأمل في الرواية عدم كون مخاصمة السيد
الاول في اصل ايقاع العقد بمعنى الانكار على المشتري بمجرد [illegible] على اخذ الوليدة وبيعها ولدها فان [illegible] كونه في مقام التردد في انه
هل يجيز بلا [illegible] اولا يجيز [illegible] ان المشتري [illegible] او كان جاهلا بين [illegible] حكم البيع بلا اذنه [illegible] فكانت مخاصمته
في انه هل له الابطال وحل العقد او مضى ونفذ وليس له ذلك فاستفتى الامام عليه السلام فافتى بان الحكم ان له الاخذ ورد الوليدة
وابنها الا انه لم يكن ملكا بل للاخذ فسخه او لان لا يفرق بين الام والولد واذا اعلم المشتري الحكم وان للسيد الاول الرد فانشده الامام عليه السلام

فالعلاج وانه هل يمكن ان لا يقع الرد وذلك لمخافة ضياع [illegible] السيد الرد فعلم الامام في العلاج ما قال وهي ان الرد ليس بمعنى
ويمكن ان يجيز البيع ابن البائع فارشده الى العلاج ذلك بحكم [illegible] وهو اخذ المشتري ابن البائع [illegible] وارشاده الذي [illegible]
ولسبب ذلك الاجازة لحق البيع والحاصل ان حكم الامام عليه السلام باخذ الوليدة وابنها بيان لان بيع الفضولي لو كان [illegible]
الرد وانفذ البيع وانهم فهم انه لو اخذ الوليدة [illegible] لمطالبة ولدها [illegible] فيرجع الى الثمن [illegible] الحكم [illegible]
والرضا [illegible] ولما فهم من ذلك المشتري ان لا يمكن [illegible] البيع مخافة [illegible] في البيع فبين الامام عليه السلام انه كما له الرد كذلك له الاجازة
وعلم طريق الوصول الى الاجازة ببيان حكم شرعي آخر وهو جواز للمشتري مؤاخذة البائع بالثمن ولو كان ابنا للمالك فاخذه وتسبب ذلك
رضا المالك بالاجازة فلم يرد السيد الاول ثم لو سلمنا ظهور المخاصمة في الرد كظهور [illegible] الحكم باخذ الوليدة فنقول لا ريب في ظهور الفقرة
الاخيرة لكفاية الاجازة [illegible] ان الاجازة [illegible] يتعارض [illegible] فان الرد [illegible] عدم كفاية الاجازة [illegible]
جزما [illegible] ووقوع الرد [illegible] الاجازة [illegible] فهو من باب تعارض مدلول الدليلين في اثبات [illegible]
فلا ريب ان الفقرة اظهر فتكون قرينة على خلاف الظاهر في الفقرة الاولى بحمل المخاصمة على [illegible] التردد وحمل الحكم باخذ الجارية
على [illegible] صورة الرد [illegible] فيكون المعنى ان له ان يأخذ الجارية لو لم يجز ثم لو سلمنا التكافؤ في الدلالة [illegible] ظهور الخبر في
الرد وظهوره في كفاية الاجازة حتى بعد الرد ايضا فلا يخفى ان الخبر يكون مجملا وذلك لان العام اذا لم يكن معمولا به
في مورده فلا يجوز التمسك به مثلا اذا وقع السؤال عن حكم شيء خاص فاجاب بالعموم مثل ان يسأل عن نجاسة بول الخفاش فاجاب
بنجاسة بول كل [illegible] ثم وقع الاجماع على عدم نجاسة بول الفارة فلا اشكال انه بعد خروج المورد لا يمكن الاستدلال بالعام
في غير المقام ومن ذلك تعرف ما في كلام شيخنا العلامة في المقام وقد يستدل ايضا برواية وردت في الوديعة ومضمونها
قال الراوي كان لي وديعة عند شخص فطالبته فجحدها وحلف لي فذهب ثم جاء بعد سنين وقال اني [illegible] وقد تجرت
بمالك وربحت دراهم وفيرة فخذ المال مع المنافع فاخذت اصل المال [illegible] اما المنافع حتى سأل الصادق عليه السلام فسألته فقال
لا بأس به رزقك الله فخذ النصف واعط النصف الآخر [illegible] بعد الرافع والله [illegible] المنافع.

بينهما العلم كيف وهو حجة فلابد ان يكون حلفه عند الحاكم الزاماً في فيشكل اخذه الا من شرح [illegible] ويدفعه انه لا ضير فيه اذا ادّاه
ورده باعتراف او اتّما الممنوع اخذه بالتحاكم او تقاصّ او غيرهما بعد الحلف وكيف كان فلا ريب في كون الودعي الجاحد عاصياً
فضولياً وقول الامام [illegible] رزقك الله وحكمه باخذ الربح لا يكون الا لصحة تجارته مع اجازة المالك والاشكال
بان الظاهر كون الوديعة من الاثمان والمتعارف في التجارة بالنقدين هو وقوع العقد على الذمة وعليه يصعد [illegible]
لكلي فيكون العقد للفضولي والربح له مدفوع بان حكم الامام ع باخذ الربح يكشف عن ان الوديعة كانت من غير جنس
النقدين ولو كان منهما ايضاً كان العقد واقعاً على العين ثم وجه حكمه ع باخذ النصف لعله كان بعد بيان ان الربح للمالك لكن ينبغي
ان تعطيه النصف تفضلاً فانه عمل فيه وله حق الزحمة مع انه مناسب لا غيرهما لان النصف له بالاستحقاق وكيف كان
فحكمه بحلية اخذ الربح كاف في المقام ويستدل ايضاً بما ورد في الاجير الخاص من انه لو عمل اجير نفسه او عمل بالجعالة او غيره
مثلاً فاجرته للمستأجر الاول ولا ريب ان الاجارة الثانية من الفضولي حيث ان العقد يقع على المنفعة المملوكة للغير
اجاز كالمالك فيكون الاجرة المسمى نعم لو [illegible] مبني على صحة عقد الفضولي نعم لو [illegible] في منفعة الاجير بلا عقد فللمستأجر الاول
اجرة المثل وليس مورد الرواية ذلك بل يثبت له الاجرة المسمى ويستدل ايضاً بجواز [illegible] صحة عقد النكاح من الفضولي
من النصوص الاجماعات المستفيضة من الحر والعبد فلزوم تمليك بضع الغير بالاجارة يدل على لزوم تمليك ماله بها بالاولوية لشدة
الاهتمام من الشرع في امر الفروج بالنسبة الى الاموال واستدل به الشهيد وغيره كصاحب الرياض [illegible] ويمنع الاولوية بما يحكى
الوارد في الرد على العامة حيث في قولهم في عقد الوكيل المعزول الغير المطلع على عزله بين بيعه ونكاحه فحكموا بالصحة في الاول
دون الثاني معللاً بان المال منه عوض ولا عوض للبضع حيث قال الامام عليه السلام رداً لهم وبياناً لاشتباههم في وجه الفرق
سبحان الله ما اجور هذا الحكم وافسده فان النكاح احرى واجدر ان يحتاط فيه لانه الفرج ومنه يكون الولد وحاصله كون النكاح
احرى بالصحة من البيع في مقام الاحتياط فكلما حكم بالصحة فيه لا يلزم الحكم بها في البيع بخلاف العكس فيفهم منه ان [illegible] في
انه اذا ثبت الصحة في البيع من جهة من الجهات في مورد فالحكم بالصحة في النكاح احرى منه في ذلك المورد ولا عكس

وبالجملة

وبالجملة فنفهم من الخبر ان شدة الاهتمام في امر الفروج وكثرة الاحتياط به يقتضي الحكم بصحة النكاح في موارد صحة البيع بالاولوية
لا ان الفضولي فيه احرى من الفضولي في البيع حتى يكون الصحة في البيع احرى من الصحة فيه فلو ثبت الحكم بالصحة في النكاح الفضولي
كون البيع به احرى فكون الاحتياط والاهتمام في امر الفروج اشد مسلّم انما الاشتباه فيما يقتضيه الاحتياط وانه هل الحكم بالصحة فيه
احرى او الحكم بالفساد والخبر دال على ان الحكم بالصحة فيه اولى في غير هذا ولكن يرده ان الامام في مقام الرد على العامة
بعد فرض المسئلة مشتبه الحكم من حيث ان الوكالة هل تبطل بالعزل الواقعي ولو لم يطلع به الوكيل او يشترط بالاطلاع الوكيل
فيكون البيع والنكاح الواقع منه مشتبه الصحة والفساد ولما كان مذهبهم الفاسد عدم الرجوع الى الامام في رفع الشبهة بل الاتكال
الى اجتهادهم واستحسانهم فاقتضى استحسانهم في الاحتياط تصحيح البيع وابطال النكاح زعماً منهم في البيع انه ان كان صحيحاً فهو
وان كان فاسداً فلم يلزم الا اكل كل من المالكين مال الآخر وليس فيه مفسدة عظيمة لاخذه العوض اما النكاح فلو حكم بالصحة فيه
مع فساده في الواقع يلزم التصرف في البضع الغير المملوك ومفسدة الزنا فالاحتياط في ابطاله والامام عليه السلام رد عليهم بانه
لو كان الامر كما زعموا اشتبهوا وبنوا على الاحتياط فالاحتياط في المقام انما هو في الحكم بصحة النكاح اذ لو حكم بالابطال وكان في الواقع
صحيحاً فيلزم التفريق بين الزوجين ونكاح المزوجة بالغير والوقوع في الزنا بذات البعل بخلاف ما لو حكم بالصحة فانه لو كان
في الواقع فاسداً ايضاً لم يلزم الا الزنا بغير ذات البعل ومفسدته اقل من الزنا بذات البعل واما في البيع فالحكم بالابطال
كالحكم بالصحة اذ لو حكم بالبطلان [illegible] واسترداد كل من المالكين عوضيهما فلو كان في الواقع صحيحاً لم يلزم الا التصرف بلا عوض [illegible]
فلم نظفر من الخبر الا تشديد الاحتياط والاهتمام في امر النكاح وبيان طريق الاحتياط في المقام وانه ليس كما زعموا فيظهر
منه التحريص الى التأمل في امر النكاح والاخذ بما هو مقتضى الاحتياط فلو فرضنا ان الحكم بالبطلان كان اشد احتياطاً لكان يلزم [illegible]
لا ان الحكم بالصحة فيه في كل مقام احرى منه في غيره مثلاً اذا اشتبه ان المرأة المعقودة هل هي اخت من الرضاع او لا
فلو لم يجر اصالة عدم تحقق الرضاع فهل الاحتياط يقتضي الحكم بالصحة اولا وكذلك لو دار الامر بين الاكتفاء بالعقد المشتبه او [illegible]

عقد جديد فلا ريب ان الاحتياط في الثاني نعم قد يمكن ان يقال ان المحوط في الفضولي من حيث الصحة والبطلان لما كان جواز
تمليك مال الغير او بضعه وكفاية الاجازة وعدمها فاذا جاز تمليك البضع لغير الذي هو اولى بالاحتياط عن التوقي ومع
ذلك كانت الاجازة كافية فالمال بالطريق الاولى الا ترى انه حكم بكفاية التراضي بالمعاطاة في الاموال ولا نحكم بها في النكاح
ولا اقل من الاحتياط وكذا الايقاع بالفارسية في غير النكاح لا يجتنب عنه كما في النكاح وكذلك الاحتياط في تقديم الايجاب
وتعدية الفعل بنفسه او بالحروف وغير ذلك والحاصل ان الاحتياط بعدم الكفاية بالفضولي ثم الاجازة في النكاح اولى من
البيع هذا لكن مقتضى ما ذكره في الكتاب المذكور انه اذا ابتني التخفيف على العقد فلقبار [illegible] فيه اولى وهذا جار
في جميع العقود فمراعاته في النكاح آكد وحينئذ لكن اذا لم يراع ووقع العقد فدار الامر بين الحكم بالبطلان فتتزوج بالغير
او الحكم بالصحة فلا محالة يكون الاحتياط في الثاني ويمكن توجيه الاستدلال بتنقيح المناط وهو انا نعلم ان الصحة في النكاح
ليس الا لان العقد لا يشترط صدوره من المالك بل من كل من يأتي منه ذلك وانما المعتبر من المالك هو الرضا سابقا او لاحقا
وهذا موجود في البيع ايضا ودعوى اختصاص ذلك بالنكاح دون سائر العقود مكابرة ثم ان الاستاد اورد على الاستدلال
والجواب ورده اما على المرتد فبان صريح الخبر ان صحة عقد البيع في الوكيل المعزول يستلزم صحة نكاحه بطريق اولى لا العكس
جهة الاحتياط في النكاح هو كون الاحتياط في الحكم بالصحة آكد فيظهر من الخبر ان صحة النكاح لا يستلزم صحة البيع بالاولوية
وفيه ما مر من التقرير بناء على مقصود الامام واما على الجواب بان جعل الامام في ذلك المقام لخاص الصحة في النكاح او البيع
لا يستلزم كونه كذلك على الاطلاق فيمكن ان يكون في الفضولي على العكس فيرد ان المقصود من الجواب انا فهمنا من الخبر ان الاحتياط
في النكاح والاهتمام اقتضى كون الصحة فيه اولى من الصحة في البيع واما على الاستدلال فبان الكلام في شرط العقد والعاقد
فاذا ثبت عدم كون شيء شرطا في النكاح لصحة العقد لا يقتضي ذلك عدمه في البيع ايضا وبعبارة اخرى ان الاهتمام والتشديد
بامر الفروج ازيد من الاموال يقتضي عدم الاشتراط فيها بجميع ما هو شرط في الاموال لئلا يصعب الامر فيما يهتم به كما لا يخفى
فلو لم يجعل اقتران الرضا شرطا في النكاح لا يقتضي عدم الجعل في البيع ايضا اذ النكاح احرى بان لا يجعل لئلا يضيع الاتصال

كثيرا

كثيرا فان كل ما فيه العقود والشرائط كثيرة يعسر تحققه ويغلب انفساخه هذا امكن الانفكاك ان هذا لغو الاستحسان لان وجه ثبوتها مع الامن
مستند الحكم بايدي الشارع اعتباره والغاؤه فلا اولوية في البين في الطرفين فان جعل الاسباب واعتبار الشروط والموانع بيد الشارع
المطلع على خفايا الاسرار فكيف يقال ان اعتبار الشيء سببا لامر اولى منه بعدم اعتباره لامر فيكون شبيها بالاجتهاد في مقابل النص او قياسا
بلا علة جامعة وعلة ثم ان في الرواية اشكالات منها انه لم يكن لهادم فعل اولهما ان لهاتة لم يكن جعل فرقهم بين بيع الوكيل المعزول

بالمقصود

ونكاحه على كون الاحتياط في البيع مقتضيا للحكم بالصحة دون النكاح فاستجهره الامام ايام بقوله فان النكاح اولى واجدر ان يحتاط فيه
لانه الفرج ومنه يكون الولد بل كان مبنى فرقهم بانه لو حكم في البيع بالصحة في حال اشتباه الحكم لا ضرر فيه اذ لو كان صحيحا فهو والا فلو
فرق كل منهما مال الاخر فليس بلا عوض بخلاف النكاح فانه لو حكم فيه بالصحة وكان باطلا فليس بلا عوض بل كان تصرفا للبضع الغير
المملوك بلا عوض ثم فيها ان الاحتياط في الفروج وان كان آكد واحسن منه الاحتياط في الاموال لكن ذلك اذا اشتبه الموضوع كما في
المرأة المشتبهة بين من يحرم نكاحها وبين من يجوز نكاحها مثل احتمال الرضاع او المصاهرة او احتمال كونها ذات بعل وغير ذلك فلو كان الاصل
يقتضي الجواز ايضا فالاحتياط بالترك في غاية الحسن او اذا اشتبه الحكم مثل ان يكون الخلاف في كون عشر رضعات موجبة لنشر الحرمة او كون
عموم الخبر يقتضي الحرمة او الاختلاف في كيفية الطلاق الموجب للحرمة المؤبدة او بعض مسائل اللعان فانه وان اقتضى الدليل او الاصل
الحلية لكن الاحتياط في غاية الرجحان للخروج من شبهة الحرمة وتحصيلا للقطع بطيب الولد قطعا واما في الاسباب فلا معنى للاحتياط
اذا احتمل اشتراط صحة عقد النكاح بشيء او احتمل كون السبب الموجب للصحة في البيع سببا لصحة النكاح مثلا فبالاحتياط لا معنى
للحكم بالسببية او عدمها مثلا اذا علمنا الصحة في بيع الفضولي وشككنا في النكاح فهل نحكم بعدم الصحة والسببية لان الفروج مورد الاحتياط
ومراعاة حفظها اتم في نظر الشارع فاستدلال الامام بالصحة في نكاح الوكيل المعزول لكون النكاح اجدر بالاحتياط لا وجه له الا انه
ان الحكم بالصحة كما انه موافق للاحتياط من جهة كذلك الحكم بالفساد ايضا فالمقام من باب دوران الامر بين المحذورين وعدم موضع
للاحتياط هذا ويندفع الاول بان تعليلهم الصحة في البيع بان فيه العوض والفساد في النكاح بانه لا عوض فيه تعليل بان وجود العوض
في البيع جعل الاحتياط في الصحة اذ لو لم يكن عوض كان الاحتياط لانه على احتمال الفساد كان اكلا للمال بلا عوض ولما كان هناك عوض فلا يحتاط
في الصحة اذ لو كان صحيحا فهو والا كان فاسدا فلكل منهما العوض [illegible] في النكاح فالاحتياط يقتضي الحكم بالفساد فان خوف الفساد
الواقع وعبرة تصرف البضع بلا عوض اقتضى الحكم بالتفريق والامام [illegible] ببيان ان الاحتياط في النكاح في الصحة لا الفساد

فاذا كان كلٌّ من حكم الطرفين بالالزام على الخصم اما لو سلّم اقتضاء الاحتياط الصحة في البيع ولم نمنع ذلك لعدم الفرق بينهما وبين الحكم بالفساد
فالكلام الى بان يحتاط فيه ويحكم بالصحة فانّ الاحتياط فيه في الصحة وهو اولى من الحاق الاحتياط ببعض المقدمات مطوي في الكلام كما ينبغي
فكأنه قال الذي ابنيتم على مراعاة الواقع وملاحظة الاحتياط فيه من باب النكاح ابعد به واحتياط في الصحة دون الابطال فهو ثم انّ الاستدلال
انّ وجه الجواب بذلك انّ غرض الامام تمام ما كان اعلان الحكم الواقع في ضمن الزام الخصم وكان الخصم مستنداً الى وجه لما مر لكن فابدى
في قباله وجهاً بالجزم بانه لم يتم في نفسه ولم يكن مربوطاً بمقالة الخصم فكأنه قال انّ في صورة الاشتباه كان الاولى سلوك هذا الوجه
وما استند اليه لم يتم فيكون المقصود انّ النكاح حري بالاحتياط [illegible] التفصيل بالاحتياط في صورة الاشتباه والاحتياط في الحكم بالصحة
ويندفع الثاني بانّ الامام لم يكن في مقام اثبات كون الشيء سبباً باقتضاء الاحتياط حتى يقال انّ الاحتياط لا يثبت السببية [illegible]
الخصم فرض الاشتباه في السببية الواقعية وان ما وقع من الوكيل المعزول هل اوجب النكاح فهو او لا وبنى على الاحتياط بحسب الكلام [illegible]
[illegible] في حكمه بالفساد حيث قال انّ الاحتياط في ابقاء الصحة وترتيب آثارها ولا شك انه اذا وقع الخلاف في الاسباب
وشروطها كما اذا شك في اشتراط العربية والماضوية والترتيب وغير ذلك فقبل الوقوع يكون الاحتياط في مراعاة جميع ما يحتمل اعتباره
وبعد الوقوع خالياً عن الشرط المشكوك يكون الاحتياط في الحكم بالصحة الا بالنسبة الى ايقاع عقد جديد جامع وهذا واضح وينبغي
بما ذكره شيخنا العلامة [illegible] انّ الامر [illegible] المعقود في الحكم بالفساد [illegible] فقد قرر [illegible] ثم انه يذكر اخبار اخر
تأييداً للقول بصحة الفضولي فيها ما ورد في مخالفة المضارب عما شرط له مثل ان امره صاحب المال بشراء متاع بالمضاربة فاشترى غيره
فقال الامام عليه السلام هو ضامن والربح بينهما على ما شرطه فان كون الربح بينهما موقوف على صحة معاملته وهي فضولي والا لكان ضامناً
وبها احتمال ان المتعدي عما شرط خارج عن الامانة وباطل المضاربة ولذا لو تلف كان ضامناً ومع ذلك فلو ربح يكون بينهما فليس الا الصحة [illegible]
سواء قلنا بعدم اشتراط الاجازة فيها للنص فيلغي الاجازة بطريق اولى او اشترطنا بالاولى اشتراط طيب نفس المالك في المعاملة
على ماله فالنص وهو مورد الحال من اجازة المالك مع الربح وكيف كان فيدل على المقصود هذا الا ان في الحكم اشكالاً من حيث ان فساد
المضاربة كما هو مقتضى الحكم بالضمان ان الربح كله لصاحب المال ومع ذلك فيكشف الحكم بالقسمة على ما شرط فقد يوجه بانه حكم خلاف
القواعد الا انه حكم تعبدي ورد النص في المقام ولا بد من الاخذ به فلا يمكن ان يقال ان صحة الفضولي فيها التعدي نقض على مورده
وهذا التوجيه حسن اذ كل نص خالف للقواعد بحقيقته ليس يمنع الاخذ به بل لا بد من التوجيه والارجاع الى القواعد والا تعين [illegible]

وقد يوجه

وقد يوجه بانه لما كان باب تعدد المطلوب فانه كان مأذوناً في المعاملة بكون الشرط مطلوباً آخر زائداً على اصل المضاربة وبالتخلف فيه [illegible]
جاء الخيار لكن الاذن في اصل المعاملة باق وهو لا دخل له بمسألة الفضولي وفيه ان تعدد المطلوب في الوكالة والاذن مما لا يعقل
كيف فانه لو اذن في مطلق المعاملة فيما فيه الغرض على الشرط والا فهو شرط ضمني يتخلف عنه يكون الفضولي واما الحمل على الاذن على المعاملة
بنحو خاص يتبع وجهه لو فات فات الاذن فالمعاملة فضولية فلا وجه لنفيه ان يقال ان العامل كان عاملاً [illegible]
النقض على عوض الاجرة وفيه ايضاً ان العامل [illegible] اذ لا اقدام له وقصد العوض لا يفيد مع التعدي مع انه لو سلم فليس له الا اجرة
مثل العامل قد يكون الى ان يزيد او ينقص من الالتزام بكونه اجرة فجزية من الربح فبعد الرجوع الى ما [illegible] مقتضى القواعد التي يعتمد
عليها فالاولى ان يحمل على انه بعد التعدي بطلت المضاربة الاولية ولكن العامل عمل بعنوان المضاربة [illegible] فتكون مضاربة ثانية فضولية
والمالك اذا اجاز فله ما شرط وما قصد فينطبق على القواعد ويدل على المقصود ومنها الاخبار الدالة على انه اذا اتجر في مال
اليتيم كان الربح له ولا يسيب لانه فضولي فان حمل على صورة اجازة الولي فهو افراد المسألة وان لم يشترطها ففي صورة الاجازة بطريق
اولى فتدبر ولا [illegible] ان المضارب [illegible] من المقدمين ان المعاملة تقع في الذمة ويعطى النقد [illegible] فلا بد من الحمل على وقوع
المعاملة بالعين من النقدين او كون المتجر فيه من غير جنس النقدين الا ان يقال ان الغالب في النقدين ايضاً هو الوقوع بالعين [illegible]
بالعين وكيف كان فينطبق على المقصود ومنها رواية ابن اشيم الواردة في العبد المأذون الذي دفع اليه المبلغ [illegible] نسمة ويعتقها ويحج عن
الدافع فاشترى العبد اباه [illegible] ثم تنازع موالي المأذون ومولى الاب وورثة الدافع وادعى كل منهم انه اشتراه بماله فقال ابو جعفر عليه السلام
يرد المملوك رقاً لمولاه [illegible] اي الفريقين اقام البينة بعد ذلك على انه اشتراه بماله كان رقاً له [illegible]
المقام بناء على [illegible] من ان مأذونية العبد كانت من مولاه للمعاملة له ولغيره فكان وكيلاً عنه وعن الدافع فلو اقام [illegible] البينة
انه اشتراه بماله [illegible] الذي اشتراه الوكيل لا دخل له بالفضولي [illegible] في المقام [illegible] ان العبد كان مأذوناً [illegible]
للدافع لانه كان مأذوناً في المعاملة للمولى وغيره على الاطلاق فيكون الاشتراء من مال المولى لو ابتنى من الفضولي ومطالبة [illegible]
دالة على اجازته [illegible] حكم بكونه له لو اقام البينة وليس ذلك بعيداً عن ظاهر الخبر وفي الخبر اشكال من حيث ان المقام الذي [illegible]
مطالبة البينة [illegible] النزاع فانّ العبد هو العاقد وذلك [illegible] قبله [illegible] فكيف للمطالبة
بالبينة من المولى او الدافع بل لا بد من الاستعلام من العبد وهو الوكيل العاقد [illegible] ان رد العبد رقاً لمولاه مخالف

للقاعدة اذ هو المنكر ومدعي العبد ودافع المال مدعيان اقول يشكل الحكم بكونه منكراً اذ هو لم ينكر وقوع العقد على عينه بل انما يدعي بطلان العقد
الواقع عليه بدعوى كون العوض من ماله الموجب للبطلان لبطلان التعويض عن الشخص بالعوض بل التعويض عن نفسه بعقل الغير الا ان يمكن دفع
هذا وسابقه اما بصحة بان يقال ان العقد كان واقعاً على عين المال وفي مثل ذلك لا يستعمل تقديم ما قدمه ولا يقبل اصالة
وذلك لانه اذا قال بعت هذا بهذا على نحو الاطلاق فلا ريب ان البيع لصاحب العوض وكيلاً كان او فضولياً بل لو قال بعتك هذا بهذا
وقصد الوقوع لغير صاحب العوض لما يكون قصده لغواً كما سبق في محله حتى نقول ان مالك العبد يقبل ان المعاوضة على ماله فيدعي
ان ذلك العوض الحوالي له وكذا الدافع واما دفع الاشكال الذي ذكرنا فبان مالك العبد يقول انه لم يخرج عن ملكه فيكون منكراً
لما ادعياه فينطبق الخبر على القواعد وينبغي جميع الاشكالات وقد ذكر غير الاشكال من المحققين ان الخبر مخالف للقواعد الا انه
[illegible] ذكر [illegible] حكاية ان كلاً منهم ادعى انه اشتراه بماله ثم يشكل في الخبر من وجوه احدها القدح في اسناده من جهة ان
ابن اشيم اما مجهول او ضعيف قيل في الاول بالجهالة وفي الثاني بالغلو [illegible] الذي هو كون الحسن بن محبوب في السند وهو من
اصحاب الاجماع فانه روى في الكافي عن صالح بن رزين الى ابن اشيم وصالح بن رزين وابن اشيم وان لم يكونا صحيحين الا ان كون ابن محبوب راوياً يكفي
في وثاقة الخبر او لكن يشكل في ذلك بان معنى اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن ابن محبوب ليس ما ذكره من توثيق كل من روى عنه ابن محبوب
اولاً والاكثر على ان معنى اجماع العصابة على التصحيح المذكور هو ان كل خبر يصح ان ابن محبوب مثلاً رواه بمعنى انه وصل الينا بطريق صحيح الى
ابن محبوب فلا يبحث عمن قبله الى الامام ثم وهذا الاحتمال وجيه اما الاول فان ابن محبوب مثلاً نعلم انه لا يروي الا عن ثقة الى الامام ثم هذا ورواية الامام
شهادة على توثيق من بعده بينه وبين الامام ثم وهذا افسد شيء لان الاجماع على توثيق من بعد اصحاب الاجماع ينافي تصريحهم بضعف بعض من بعد
مثلاً ذكر الكشي تصريح بان ابن محبوب من اصحاب الاجماع مع تضعيف صالح بن رزين او ابن اشيم ان ابن محبوب مثلاً نعلم انه لا يروي الا عن ثقة فهو اقرب الى الوثوق
ولو عن الضعيف لقرائن مفيدة للوثوق فكل رواية رواها ابن محبوب مثلاً فبعضها ثبت صحتها الى الخبر لا يحتاج في العمل الى ملاحظة حال
الرجال الذين بين ابن محبوب وبين الامام ثم والظاهر ان معنى المعنى من هذه العبارة وقد يناقش فيه بانها لا تفيد ازيد من توثيق ابن محبوب ومعنى الكلام
ان العصابة اجمعوا على تصحيح ابن محبوب وتوثيقه فيما ثبت انه عنه والذي ثبت عنه هو قوله قال ابن رزين فحينئذ [illegible]
هذا على [illegible] ابن رزين او من هو فوقه ثم الغرض من هذا الكلام عدم الوثوق في اصحاب الرجال في توثيق ابن محبوب ونحوه القائلين بعينه
وقد يتوهم [illegible] على توثيق [illegible] ان ابن محبوب متعلقة لا بغير مثل ابن رزين وهو توهم فاسد اذ لا دلالة للعبارة على ذلك [illegible]

اصلا

اصلا وكيف كان فلو كان معنى العبارة الاجماع على توثيق من بعد اصحاب الاجماع بمعنى كون الرواية عن الامام معتبرة فيكفي في مقام العمل ولو كان من فيه
ضعيفاً والثاني ان التضعيف لبعض الوسايط ولكن الكلام في حجية نقل الكشي الاجماع ثم في حجية نقل الاجماع فانه ليس من الاجماع الاصطلاحي
المستكشف منه قول الامام بل هو اجماع منهم على ارادة بعضهم ذلك الخبر بانهما ان الحكم في هذا الخبر مخالف للقواعد المتقنة فيطرح وذلك لان حكم الامام ثم
برد العبد الى مولاه مبني على كون مولى الاب منكراً مع انه ليس منكراً للعقد بل هو معترف به وانما يدعي الفساد وقوله مخالف لاصل الصحة فيكون
هو المدعي وذلك لان مدعي الفساد في كل عقد معترف بالعقد فهو مأخوذ باقراره ومدعي الفساد فلا يقبل فيطرح الخبر من هذه الجهة ولكن يمكن الجواب
توجيهه بان مولى الاب يدعي كون العوض من ماله فيكون منكراً لاصل العقد وحاصله انكار البيع فيكون قوله على وفق القاعدة ويمكن [illegible] توجيه الخبر
بان دعوى الصحة من مالك العبد الماذون معارضة بدعوى [illegible] ان الدافع قد قطعاً في [illegible] ملكه مولى الاب فهو موافق للاصل ويكون منكراً
وكون دعوى المولى الآخر بعدم قطع ما في يد الماذون معتضدة بالصحة فان تعارض كل منهما غير ممكن وتقدم احدهما تعين ترجيح بلا مرجح غير ممكن
لا فائدة فيه ويرد على توجيه العلامة ره بان اجماع دعوى [illegible] في مقابلة النص فان الخبر [illegible] باعتراف مولى الاب بالعقد وانما يدعي وقوعه على ماله
ولا تنافي انه منكر وذلك لان المعترف بالعقد فهو مدع ممتنع فهو معنى الانكار فلو قال بعت مالي بما هو انكار انه هذا البيع مال الغير
كما لو قال بعته بخمر بخلاف ما لو قال بعت بالخمر [illegible] ان المعترف بالبيع لا يقبل انكاره ولا يسمع الا ان اقر [illegible]
يكون من في الثمن انا لا يسمع ولا حكم بالتوريث [illegible] الملك ونحو ذلك [illegible] فالاعتراف انكار البيع [illegible]
الواقع ولكن توجيه الشهيد ره ضعيف لان مدعي الفساد لا يقبل وانما يقبل مدعي الصحة فهو كالاخلاف [illegible] وذلك لا يوجب القطع ثم انما
ان جعل مالك العبد [illegible] مدعياً ينافي القواعد وذلك لان يد العبد [illegible] المتصرف للمبيع ويد العبد يد المولى فيكون الاب في تصرفه وفيه انه ليس ما لم يعرف
بل ليس الا في يد عبد عقده على ابيه [illegible] العقد ليس مع ابيه [illegible] مع انه لا يقبل القول [illegible] وانما يعتبر ذلك [illegible] انتقال البيع
ان العبد انما كان وكيلاً عن الدافع في العتق والحج [illegible] الجنبية [illegible] الدافع [illegible]
فكيف اقر العتق [illegible] وكيف نقض الامام ثم اياه مع انه يلزم الحكم بعدم صحة العتق والحج [illegible] الدافع وهذا اضعف [illegible]
ان الامر كان [illegible] العبد [illegible] الحج لان العبد [illegible] يتوقف على [illegible]
كونها [illegible]
لا ربط للفضولي كما [illegible] ومنها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله [illegible] رجل اشترى ثوباً ولم يشترط على صاحبه شيئاً فكرهه ثم رده على صاحبه فابى ان يقبله

الا ابو حنيفة قال انه لا يصلح لان يأخذه ابو حنيفة فان جعل ما اخذه فباعه باكثر من ثمنه رد على صاحبه الفضل ما زاد وجه التأييد ان الامام قال انه
اذا افترقا فيبقى الثوب على ملك المشتري فاذا باعه البائع ثانيا بازيد فيكون لو هذا عين مسئلة الفضولي البائع لنفسه ولا بد من اثبات [illegible]
احد بينهما ان شراء الثوب كان بالعقد وهو خلاف [illegible] في حيث [illegible] في امثال [illegible] لكن [illegible] ان [illegible] السؤال [illegible]
المفترق الى البيع بالعقد [illegible] لا [illegible] ابو حنيفة فان ثبت فيها والا فليحمل الرواية على ان [illegible] ابو حنيفة [illegible]
قوله لا يصلح ومنها [illegible] عبد [illegible] عن [illegible] رشيد [illegible] فدفع اليه الورق فغضب [illegible] الثاني [illegible]
فاشترى [illegible] فقيل اخذها [illegible] ما كره [illegible] الله باس [illegible]
الخيار [illegible] ما اخذه [illegible] فضولي [illegible] الله [illegible]
بعدم [illegible] على [illegible] كل من [illegible] الثلث الذي [illegible] الوقت [illegible]
وشرط اخذها [illegible] ومنها ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اجاز بيع عقيل دورهم بمكة حيث انه [illegible] دخل مكة في فتحها وكان عقيل
قد باع [illegible] فقال [illegible] لم يترك عقيل لنا دارا [illegible] عقيل ولم يحكم ببطلان الشراء ولا ينافي كونه فضوليا انه
لو كان كذلك لزم كون [illegible] لا لعقيل لانه [illegible] عقيل [illegible] وبعد اجازة بيعه [illegible] ومنها اباحته [illegible]
الساكن [illegible] المال الذي لم [illegible] ان اباحته [illegible] التجارة وليس [illegible] انه [illegible] التجارة [illegible] الى [illegible]
انه اذا [illegible] المشتري [illegible] فاجازه [illegible] ذلك [illegible] وبعد ذلك [illegible] مال التجارة [illegible] ان الاجازة في الفضولي
تفيد الملك للمالك لا للفضولي والامام [illegible] للفضولي [illegible] من باب الفضولي [illegible] على ان [illegible] الشيعة [illegible]
فيه [illegible] علمه [illegible] للامام [illegible] اجازة الامام [illegible] فكان [illegible] المشتري [illegible] الاجازة [illegible] للامام [illegible] وانما [illegible] البائع
الذي لم [illegible] الذي [illegible] الامام [illegible] بعد الاجازة فيكون من باب الفضولي ومنها ما دل على عدم [illegible]
واما [illegible] لعموم من [illegible] بان [illegible] العقد فان عدم [illegible] المالك [illegible]
الزوال [illegible] العقد [illegible] ومنها صحة شراء الخراج [illegible] سلطان الجور [illegible] الاذن [illegible]
للشيعة فانه من قبيل الاجازة [illegible] الملك [illegible] العقد وليس [illegible] من قبل [illegible] سلطان الجور ولا من قبل [illegible] الولاية للامام
فيبيع [illegible] من قبيل بيع [illegible] لكن اجازة الامام [illegible] للمشتري [illegible] فيكون اجازة [illegible] الفضولي [illegible]

واحتج

واحتج لبطلان الفضولي [illegible] في كتاب قوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض [illegible] المفهوم [illegible]
التحديد على حرمة اكل [illegible] تجارة مقرونة بالتراضي [illegible] العقد الفضولي في المستثنى منه حيث انه ليس من التجارة المقرونة بالتراضي [illegible]
الرضا [illegible] وعليه [illegible] لا [illegible] على الحصر [illegible] انقطاع الاستثناء اذ ليس التجارة عن تراض من افراد الباطل [illegible]
فيكون [illegible] كالكلام [illegible] اكل المال [illegible] بالباطل [illegible] الله [illegible] التجارة عن تراض لكن لا [illegible] الحلال فيه لكن الاستثناء [illegible]
افادة الاستثناء المنقطع [illegible] الحصر [illegible] ان وضع [illegible] الاستثنائية الاثبات ما نفي عن المستثنى منه للمستثنى [illegible]
من غير فرق بين المتصل والمنقطع والا فاي فائدة في الاستثناء المنقطع [illegible] الاستثناء من النفي اثبات [illegible]
نفي على المشهور لكن [illegible] الحصر بل افادة الحصر انما تجي من قبل نفي حكم [illegible] عام واثباته [illegible]
مثل ما جاءني القوم الا زيدا [illegible] نفي المجيء عن غيره [illegible] القوم واثباته له وهذا انما [illegible] في المتصل لكن لا [illegible]
عن غير القوم [illegible] واما في المنقطع [illegible] نفيه عن المستثنى منه مثل ما جاءني القوم الا حمارا [illegible]
ثبوته للحمار [illegible] نفيه عن [illegible] فلا ينافي ثبوته [illegible] واما فائدة الاستثناء المنقطع فقد يكون [illegible]
في افادة العموم للمستثنى منه بحيث [illegible] على عدم خروج فرد [illegible] واما [illegible] من غير [illegible] الجنس [illegible]
[illegible] للمستثنى لافادة العموم [illegible] ونظير ذلك في اللغة [illegible] العموم اثبات الحكم العام [illegible] فارج [illegible]
[illegible] اللغة [illegible] ما جاءني القوم حتى [illegible] مثلا وبالجملة فلا يدل الاستثناء المنقطع الا على نفي الحكم
عن المستثنى منه واثباته للمستثنى ولا يدل على النفي عن غير [illegible] المستثنى [illegible] لكن [illegible] في الاية ان الاستثناء متصل
وان قوله تعالى بالباطل [illegible] حرمة الاكل في المستثنى منه فكانه قيل لا تأكلوا اموالكم بينكم بغير التجارة عن تراض [illegible]
بالباطل فيكون اكل المال [illegible] في قسمين اكل بغير التجارة عن تراض [illegible] الباطل [illegible] الفضولي
من [illegible] الحصر [illegible] اشتراط [illegible] الرضا والا [illegible] اكل المال بغير التجارة
[illegible] الرضا [illegible] اشتراط [illegible] في الرضا [illegible] التحديد [illegible]
[illegible] عن تراض [illegible] بالاقتران [illegible] المفهوم [illegible]

بما اذا لم يكن للقيد فائدة اخرى ككونه واردا مورد الغالب يعني ان التقييد بالتراضي لان الغالب في التجارات هو الاقتران بالرضا
والا فلا يشترط الاقتران يعني انه ذكر قيد التراضي لا فائدة اذ لا يشترط في الصحة التراضي بالتجارة وانما اقترانه ورد مورد الغالب
لان التراضي غير معتبر اصلا وانما الكافي هو التجارة وذكر التراضي انما لعدم انفكاك التجارة عنه غالبا كما في قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم فان كونهن في الحجور غير معتبر اصلا وانما ذكر لعدم الانفكاك غالبا بهذا ولكن لا يخفى بعد دعوى ان ذكر التراضي
لفائدة التقييد وانما الدلالة على التقارن وردت مورد الغالب والعمدة دعوى كون ذكر التراضي ورد مورد الغالب والتقييد
اصلا فان التامل يشهد بدلالة الآية على اشتراط التجارة بالتراضي في حل كل المال وان كان ولا بد فليمنع دلالتها على الاقتران
ولذا ذكر شيخنا العلامة ان احتمال كون عن تراض خبرا بعد خبر لكون على قراءة نصب تجارة لا قيدا لها مع انه خلاف
بان الغالب في توصيف النكرة هو التقييد وادعاء الاستناد على منع مفهوم الوصف بان دعوى كون الغالب في التجارات
هو اقترانها بالرضا الا انه يستدل بالاطلاقات على الفضولي فانه يوجب انصرافها الى الغالب من التجارات والبيوع فلا يبقى
شاملا للعقود الفضولية وقد مر منا تفصيل الكلام في ورود المكره وان الغلبة الموجبة لسقوط مفهوم القيد لا توجب
انصراف المطلقات اليه كيف وقد ذكروا ذلك في مقام تعميم الحكم لغير المقيد نهايتها لو كان مصرفا لما فيه القيد لالتزم بمفهوم
للقيد الوارد مورد الغالب كما لا يخفى وعلى احتمال الخبر بعد الخبر بانه لو كان خبر القرآن من السبعة فاذا تعارض معناه القراءتين
فلا بد من الجمع فاذا اخذ بقراءة النصب اشتراط التراضي في التجارة وعلى نحو الاطلاق ومع قراءة الرفع عدم لزوم التقارن فليحمل
المطلق على المقيد فيثبت لزوم التقارن ايضا والذي يدفع جميع الاشكالات ما ذكره شيخنا العلامة من ان الخطاب للملاك
الاموال والتجارة في الفضولي انما تصير تجارة للمالك بعد الاجازة فتجارته عن تراض يعني سلمنا دلالة الآية على حصر حل اكل
الاموال بالتجارة المقترنة بالرضا فنقول لا ريب ان الفضولي اجنبي عن الكلية عن المالك وانما خطاب لزوم التراضي بالتجارة
في الآية كان متوجها الى المالك ونقل المالك موجود في اجازة الفضولي فان عقد الفضولي ليس تجارة للمالك ابتداء وانما يصير تجارة
من اجتماعه بالمبادلة باقية غير مستندة الى المالك حتى يجيزه وبالاجازة مقترنا بها يحصل استناد التجارة الى المالك ومن بعد تقررت
بالتراضي فمع كل المال حل له بالتجارة المقترنة بالتراضي فلا اشكال نعم تجارة الفضولي بمال الغير غير مقترن بالرضا ولا يحل اكل المال

ومن السنة اخبار منها النبوي المستفيض وهو قوله صلى الله عليه وآله لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك بعد سؤاله عن ان يبيع الشيء
فيمضي ويشتريه ويسلمه وجه الاستدلال ان عدم كون المبيع عنده كناية عن عدم سلطنته له على تمليكه لعدم كونه ملكا له
وهو منطبق على بيع الفضولي فانه تمليك مالا سلطنة له على تمليكه وهو منهي عنه والمقصود بالنهي عدم ترتب الاثر على ذلك
البيع فيدل على بطلان عقد الفضولي والجواب عنه ان في الخبر احتمالات ثلثة احدها ان يبيع كليا بالوصف وليس عنده
فيستقر في ذمته ثم يشتري ويسلمه فيكون البائع قد باع لنفسه في ذمته ثانيها ان يبيع لنفسه ايضا ما ليس عنده من المبيع
الشخصي مثل ان يبيع فرس زيد ثم يشتريه فيكون السؤال عن تأثير الملك السابق في الانتقال الى المشتري
بمجرد الشراء ثالثها ان يوقع العقد لمالك العين فهل يؤثر اذا الملك العقد في وقوع البيع للمالك اذا رضي وهو مسئلة الفضولي
ومن الواضح ان الخبر لا دخل له بالثالث ولا دلالة فيه سؤالا وجوابا على مسئلة الفضولي اما الاول فكان الاول سؤالا عنه
الخبر ظاهر في الاول الذي هو غالب الوقوع في الخارج بحيث ان الثاني نادر لا ينصرف اليه الحكم اصلا وعلى هذا فيحمل على
النهي عن بيع الكلي اذا لم يكن عنده وحيث ان الصحة اجماعية فلا بد من صرف النهي عن ظاهره الى الارشاد بانك اذا اعتقدت
ولم يكن عندك لعلك لا تقدر على تحصيله او يحمل على الكراهة ويؤيده ما ورد من سؤال الراوي عن الامام عليه السلام عن بيع ما ليس عنده
فقال عليه السلام لا بأس فقال الراوي ان فقهاءنا يعيبون علي ذلك ويقولون بعدم جواز بيع ما ليس عنده فقال عليه السلام
ما يقولون في السلم فقال الراوي انهم يتمسكون بهذه الرواية اقول لا يخفى ان ما في الجواب لا يسلم ولو سلمنا
ايضا فلا بد من بيان حكم هذا الفرد المسلم فيه البطلان فلو بني فيستقيم بهذه العبارة او مثلها مع ان السؤال الصريح في السؤال
عن هذا بل الجواب لا يخلو عن ظهور في ذلك اذ كان قد فرض شيئا معينا ليس عنده بل عند غيره فوقع بيعه سلمنا ان في
الاحتمالين لكن قيام الاجماع على الصحة في الاول يوجب الحمل على الثاني لانه اقرب من الحمل على الاول لوجه التقي
عن ظاهره بالحمل على الكراهة مع ان الكراهة لم تعرف في البيع على الذمة كما في السلم وكيف كان فيحمل على ما ذكرنا ونحن نقول

بمقتضاه وفي ذلك البيع لا يقال انه قد علم نفي بيع الغير ملك غيره لنفسه فيلزم الحكم بالفساد في بيع الفضولي اذا باع لنفسه
مثل الغاصب فلا ينفع اجازة المالك لانا نقول المقصود نفيه هو عدم ترتب الاثر الذي قصده لها قد مر وقوع البيع له
اما وقوعه للمالك المعين اذا اجاز فتابع للدليل وليس المقصود لغوية العقد بالكلية حتى لا ينفع له اجازة ومنها النبوي المشهور
لا بيع الا فيما يملك بعد قوله لا طلاق الا فيما يملك ولا عتق الا فيما يملك والتقريب ان التركيب يدل على نفي ماهية البيع
في غير ما يملكه البائع فلو صح عرفاً فلا بد من الحمل الى اقرب المجازات وهو نفي الصحة فلا يصح بيع ما لا يملكه البائع [illegible]
الاجازة والجواب على نحو ما سبق من ان بيع الشخص لنفسه عيناً شخصية لغيره لا يصح ولا يقع له ولا ينافيه وقوعه للمالك
اذا اجاز ويذكر للعبارة محامل منها ان المقصود نفي صحة بيع ما لا يدخل في الملك مثل المباحات الاصلية او المباحات قبل الحيازة
ومثل الخمر والخنزير مثلاً ومنها الحمل على بطلان بيع الغاصب مع علم المشتري بانه لا يملكه وحاله لا يترتب الاثر المقصود اذا لم يكن
المبيع مملوكاً للبائع ولا يجوز التصرف للمشتري اذا علم ذلك وغير ذلك ومن الاخبار ما ورد في توقيع العسكري ع الى الصفار لا يجوز بيع
ما ليس يملك والتقريب ان نفي الجواز نفي لمضي عقد العاقد فيما لا يملكه والجواب ما مر من نفي ترتب الاثر المقصود وهو وقوع البيع لنفسه
ولا ينافي الوقوع للمالك اذا اجاز مع ان نفي الجواز والنفوذ اعم من التوقف اذ نحن ايضاً نقول بعدم نفوذ بيع الفضولي بل نحتاج الى الاجازة
ويقال ايضاً ان الظاهر بقرينة السياق ان المراد تحريم ترتب آثار البيع على ملك الغير بالقبض والاقباض والتصرف [illegible]
لوازم صحة العقد للعاقد لا مطلقاً كما ذكر ومنها ما عن الحميري ان مولانا عجل الله فرجه كتب في جواب بعض مسائله ان الضيعة لا يجوز
ابتياعها الا من مالكها او بامره او رضى منه وعدم الجواز يعني عدم النفوذ وترتب الاثر في الجملة ولا ينافي ما نحن فيه [illegible]
من عدم الوقوع للبائع اذ المنفي هو صحة الشراء والمشتري هو الاصيل فكيف يقال انه لا يقع له ويقال في الجواب ان المقصود
المنع عما هو الغالب من تصرف المشتري بعد العقد فيكون [illegible] لا يجوز له مستقلاً والتصرف فيما يشتري [illegible]
لانه لا يقع العقد بلا تصرف [illegible] المالك او يقال ان المعنى ان الابتياع لا يكفي نافذاً بحيث يترتب عليه الاثر المقصود من حصول
الملك وعدم [illegible] بل النفوذ والمضي [illegible] مشروط بالابتياع من المالك او [illegible] بامره او بحصول رضى منه [illegible]
[illegible] مستقلاً في مقابل [illegible]
ومنه يظهر الجواب عن الاستدلال بصحيح محمد بن مسلم في ارض [illegible] اشتراها رجل [illegible] قال الامام ع في ذيله لا تشترها الا برضا اهلها

ومنها ما في صحيح محمد بن القاسم بن الفضيل في رجل اشترى من امرأة من آل فلان بعض قطائعهم فكتب البائع بقبضت المال ولم
تقبضه فيعطيها المال ام يمنعها قال قل له ليمنعها اشد المنع ولا دلالة فيه على الفساد في الفضولي بل انما الامر بمنع قبض المال الفضولي
[illegible] الا ان الحاكي [illegible] وقوع العقد فضولاً ولم يقل الامام ثم انه [illegible]
[illegible] لكن لا يعطيها [illegible] الخبر الا على عدم جواز قبض المال الفضولي وهو اعم
من صحة العقد للمالك وفساده كما لا يخفى وكيف كان فلا دلالة في الاخبار المذكورة على خلاف [illegible] بحيث لا ينفعه
الاجازة ومن الاجماع ما حكي عن الشيخ في الخلاف معترفاً بان قوماً قالوا [illegible] اصحابنا [illegible] وحكي عن ابن زهرة
ايضاً وعن الحلي في [illegible] الغاصب يعني المغصوب والجواب عدم تحقق الاجماع بل الظن على خلافه بعد [illegible]
ذهاب اكثر القدماء وجل المتأخرين الى الصحة حتى المحكي عن الشيخ في النهاية ومن العقل انه تصرف في مال الغير ولا يجوز
الا باذن المالك والاجازة اللاحقة لا ترفع القبح السابق وفيه اولاً ان مجرد العقد متوقفاً على الاجازة [illegible]
للمالك ليس تصرفاً في ملك الغير وثانياً لو كان تصرفاً ايضاً فليس [illegible] قبل الاجازة مثل الاستضاءة بنور الغير وثالثاً
انه يقتضي [illegible] لعدم وجود [illegible] حال العقد لو قلنا بكونه فضولياً ورابعاً ان قبح التصرف [illegible] اعم من فساد العقد [illegible]
الاثر [illegible] في الحرمة [illegible] المنع عن التصرف بلا اذن فالبطلان بعد [illegible]
صحة التصرف بالاجازة اخيراً فيه ثم انك عرفت ان [illegible] الاخبار المذكورة وعرفت ايضاً عدم [illegible]
ايضاً فالنسبة بين ادلة القائلين بالصحة وبين تلك الاخبار ان ادلة القائلين بالصحة اعم مطلقاً وذلك [illegible]
دل على ان لا بيع الا في ملك وهو يقتضي عدم الصحة للبيع الجاري على غير ملك العاقد فيقتضي ان لا يقع لنفس العاقد ولا للمالك [illegible]
وادلة القائلين [illegible] دل على الوقوع للمالك لو اجاز واما [illegible] على البطلان مطلقاً [illegible]
دل على الصحة في صورة الاجازة للمالك وذلك لان قوله لا بيع الا فيما يملك يشمل ملك الغير وما لا يصير ملكاً لاحد مثل [illegible]
[illegible] قبل الحيازة وادلة [illegible] تقتضي الصحة في اخص من ذلك [illegible] في جميع [illegible]
كان فادلة القائلين بالصحة اخص مطلقاً فتقدم على ادلة المانعين مطلقاً وذلك يقتضي تخصيص البطلان بغير صورة الوقوع للمالك [illegible]

وقد يستدل بأن القدرة على التسليم شرط في البيع وهو مفقود في الفضولي وذلك لأنه يحرم عليه التسليم والتصرف بدون إذن المالك فيكون
ممتنعا شرعا والامتناع الشرعي كالعقلي وأجيب أولا بأنه أخص من المدعى إذ قد يكون مأذونا أو عالما برضا المالك (بالقدرة على التسليم)
ورضاه مقترنا بالعقد فيقدر على التسليم بناء على كون ذلك مخرجا عن الفضولي فإذا صح في ذلك صح في غيره بالإجماع المركب
لكن يمكن للخصم أن يقلب ويقول بأنا أثبتنا البطلان في صورة عدم القدرة على التسليم فنحكم به في الجميع بالإجماع المركب والمخلص من
ذلك التدافع أن يلتزم في تنافي الدليلين في إثبات الصحة في بعض ما لا فصل فيه بما [illegible] الأصل في البعض الآخر [illegible]
مدرك الطرفين مما يدرك منها الحكم بالصحة في الفضولي المقدور تسليمه من العمومات والحكم بالبطلان في الطرف الآخر من اشتراط القدرة
وهو عام من وجه كما لا يخفى وثانيا بأنا لا نسلم اشتراط القدرة للعاقد على التسليم بل الشرط هو قدرة المالك المجيز أو قدرة
المشتري على التسلم وهو موجود فيما نحن فيه وسيجيء الكلام في بيان ذلك الشرط وثمرات الاشتراط في العاقد أو المالك كما
لو باع الغاصب مع عدم القدرة في المالك على التسليم وقد يقال أيضا بالبطلان لأن الفضولي غير قاصد لحقيقة العقد وهو ضعيف كما
في المكره والهازل [illegible] إذ هذا القصد كاف في صحة العقد إذ ليس كالنائم [illegible] بل هو قاصد لمعنى اللفظ كما تقرر
ثم إنك عرفت مما ذكرنا أن الأقوى صحة بيع الفضولي في الجملة في مقابل السلب الكلي فإن الكلام كان في بعض أقسام الفضولي
العقد من غير المالك والقدر الذي لا إشكال فيه هو أن يبيع ملك الغير لمالكه بلا سبق منع من المالك مع علم المشتري [illegible] كونه بايعا
فضوليا والآن نتكلم في الإيجاب الكلي في كل قسم وقع الإشكال فيه بالخصوص وهو أقسام الأول ما إذا جهل
المشتري كون البائع فضوليا واعتقد أنه مالك يبيع لنفسه فهو يملك الثمن للعاقد ويشكل فيه [illegible] من وجه
أما عدم التطابق بين الإيجاب والقبول فإن البائع يقصد تمليك الثمن للمالك والمشتري تمليكه للعاقد فلم يتطابقا مع أن التطابق
من شروط صحة العقد وأما أن المقصود للمشتري هو تمليك الثمن للعاقد والذي يجيزه المالك هو غير هذا العقد الواقع لأنه هو
تملك المشتري في مقابل تمليكه الثمن للمالك وهو غير واقع فالمجاز غير واقع والواقع غير مجاز وأما دعوى أن الأدلة لا تشمل
مثل هذا الفضولي والجواب أما عن عدم التطابق فبأن المسلم منه هو التطابق في ركني العقد أعني العوضين أما مثل قصد المالك وغيره فلا يخل

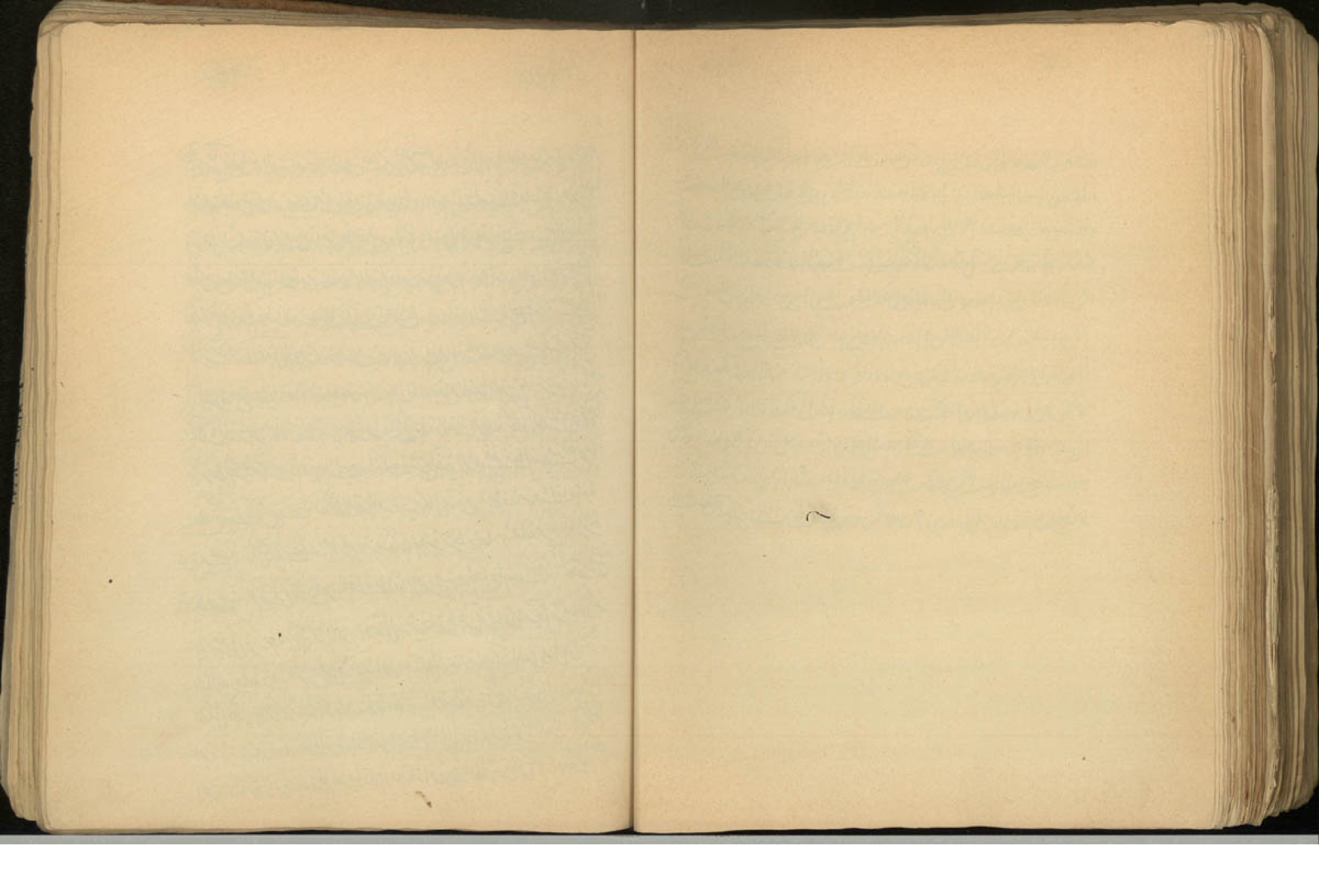
في ملكه

في ملكه العوض وحصل له [illegible] ولذا [illegible] فقصد غير المالك كقصد لغوا لا يؤثر شيئا بل حقيقة البيع هو مبادلة مال بمال [illegible]
ذلك للمالك فهو أفيد دخل العوض في ملك من يخرج العوض عن ملكه وقد سبق شرح ذلك فراجع وأما تخالف العقد الواقع
والمجاز فيتضح جوابه مما في الأول على هذا السند وأما دعوى عدم شمول الأدلة للمقام ففي غاية الضعف وتكفيك العمومات
الثاني ما إذا سبق منع المالك والمشهور أيضا الصحة وحكي عن فخر الدين [illegible] نسبة اشتراط عدم سبق نهي المالك [illegible] من تحقق الفضولي
وربما يستظهر من كلام العلامة [illegible] من تعليله البطلان في تزويج العبد بدون إذن مولاه بأنه إن نكح بعد نهي مولاه [illegible]
ذلك بالنكاح ومن المحقق الثاني حيث إنه علل في بيع الغاصب بوجود القرينة الدالة على عدم الرضا على ما هو المعتبر في
المنع من باب الطريق [illegible] وكيف كان فما ذكر وجها للمنع وجهان أحدهما أن الدليل على صحة الفضولي هو خبر عروة المختص بغير المقام
وثانيهما أن عدم الرضا المستمر من حين النهي إلى ما بعد العقد ولو آنا ما هو رد للعقد الواقع إذ الرد هو عدم الرضا المنكشف ولا حاجة
بالكاشف فالرد متصل بالعقد ولا ينفع بعده الإجازة فإنها لغو بعد الرد اتفاقا والأول في غاية الضعف للعمومات من
العمومات والخصوصات ولو بعد تسليم أن قضية عروة مختصة [illegible] وأما الثاني ففيه أولا أنه أخص من المدعى إذ يمكن تصوير
الفرض في خصوص ما إذا التفت المالك حين العقد وكان غير راض [illegible] إلى ما بعد العقد وعلم ذلك من غير كاشف وثانيا أنا لا نسلم
كون مجرد عدم الرضا [illegible] من دون الكاشف [illegible] اللفظ بالخصوص أو بغيره [illegible] لكن لا نسلم عدم كفايته في الإجازة
بعد كل رد فإن مقتضى العمومات والقواعد كفاية الإجازة ولو بعد الرد [illegible] لكن خرج صورة الإجازة بعد الرد الصريح
بالإجماع والقدر المتيقن منه لا يشمل مثل هذا الرد الذي هو محل الكلام [illegible] الكفاية في الإجازة بعده وأما ما يذكر [illegible] من حكم
الفقهاء في من أنكر توكيل العاقد أنه إذا حلف لا ينفع بعده الإجازة نظرا إلى كون الحلف قرينة على عدم الرضا ففيه أنا لا نسلم عدم [illegible]
الإجازة أولا وثانيا لكن نقول [illegible] على إنكار التوكيل والحلف [illegible] رد للعقد الواقع على ملكه فلا ينفع الإجازة بعده
الثالث بيع الفضولي لنفسه سواء كان غاصبا أو لا معتقدا لكون المبيع ملكا له أو لا والمشهور الصحة أيضا وهو الأقوى وحكي
الإشكال فيه عن العلامة [illegible] واستفادة البطلان عن المحقق الثاني في [illegible] وكيف كان فوجه الإشكال من وجوه أولها أن العاقد الفضولي إذا قصد لنفسه
فلا محالة يقصد خروج المبيع عن ملكه ودخول الثمن في ملكه عوضا عن المبيع وهذا أمر مستحيل إذ ليس المبيع ملكا له ولا يخرج عن ملكه

وخروج ملك الغير عن ملكه امر مستحيل كدخول الثمن في ملكه عوضا عن ملك الغير وهذا الذي قصده ليس معقولا ومعه كيف يمكن الحكم بجوازه بل لا معاوضة
اصلا فما هو المجاز ثانيها ان الذي اوقعه منافي لحقيقة المعاوضة فانها وقوع احد العوضين وقيامه مقام الآخر في الملك وهو قد قصد
ان يكون الثمن له لا للمالك الذي خرج المبيع عن ملكه ومع ذلك ان الثمن لم يقم مقام المبيع فيما قصده فلا معاوضة والفرق بينه وبين
ان هذا لا يلاحظ فيه كون ما قصده مستحيلا بل النظر الى انه ولو كان ممكنا لكن ليس معاوضة وبها يختص المجازة ثالثها ان العقد وقع
للفضولي والمالك يجيز البيع لنفسه فالذي وقع غير مجاز والذي اجيز غير واقع وينبغي ان يعلم انها تتم على صحة المعاوضة وتحققها
لكن لا يبتني اجازة المالك وهي غير متحققة اذ الذي اجيز غير المعاوضة الواقعة رابعها انه ما الفرق بين بيع مال الغير لنفسه وبين بيع
ماله للغير فقد حكموا بالبطلان في الثاني فكذا الاول هو المطلوب والجواب عن الكل ان حقيقة المعاوضة هي مبادلة المال بالمال بجعل كل
مقام ذاك وملازم ذلك قهرا دخول احد العوضين في ملك من خرج عنه العوض الآخر وقصد العاقد خلاف ذلك لغو فوجود هذا القصد
كعدمه لا يؤثر شيئا كقصده ان البيع في الليل او النهار مثلا فبمضمون [illegible] فبهذا انحصل المعاوضة الحقيقية وكان [illegible]
بحيث لو لم يذكر لم يضر اصلا وخطاب [illegible] كقصده ان البيع لنفسه فانه خارج عن حقيقة ولا يضر بالمعاوضة ونفس المعاوضة معقول
صحيح واقع والمجاز ليس الا هذا وليس يخرج الاجازة ما قصده العاقد لغوا صرفا من وقوع البيع له مع انا لو سلمنا تقييد البيع بكونه للعاقد
فنقول ان الذي اجيز هو اصل المعاوضة ولم تتعلق الاجازة على وصف كونه للعاقد فيكون المجاز غير الواقع بل بعض الواقع والبعض غير مجاز
ولا يضر ذلك فانما يضر لو كان [illegible] ان الاسلم كون قصد الوقوع للمالك داخلا في حقيقة المعاوضة ولا قصده [illegible]
المبادلة فاذا قصدت تحصيل [illegible] في ملك المالكين [illegible] فقصد خلاف ذلك لغو بحت [illegible] من اجازة المالك
هذا البدل لذلك واما جواب المحقق القمي بان المالك بالاجازة يبدل العقد الواقع للغاصب بكونه لنفسه فاسد [illegible] غير معقول
كما انه لا حاجة الى ما ذكره شيخنا العلامة قده في تصحيح ذلك بالحاجة الى جعل العاقد نفسه مالكا ادعاء او تنزيلا كالمالك [illegible]
ثم يوقع العقد للمالك فالعقد في الحقيقة واقع للمالك وانما يكون قصده لنفسه على العاقد مبنيا على تنزيل [illegible] كالوارث بالادعاء
المالك [illegible] في [illegible] فيصح باجازة المالك ووقع على العقد الواقع [illegible]
الحقيقة كون العقد للمالك [illegible] في المسائل الشرعية [illegible] لو قصد بلا تنزيل ايضا فلو يجب كما الكلي في

هكذا ذكره الاستاد فقال ومنه يتضح الجواب عن الاشكال الرابع لنقضه وهو انه لو اشترى بماله لغيره او باع لغيره فانا نقول
بالصحة والوقوع له وقصد كونه لغيره لغو لما ان المحفوظ ليس الا المبادلة الواقعة بين المالين فيقع بين المالكين وقصده
خلاف ذلك كما ذكره لغو بحت ولا حاجة الى ما عن بعض الاعلام قده من تنزيل نفسه منزلة المالك ادعاء او مع انه لو صح الى طريق
عنوان المالكية ولو غير واقعي فيكفي ان الغاصب المتصرف في المال بالاستقلال مالك عرفا كالمالك الشرعي فيكتفي
بهذا المالك هنا ولكن هنا كلام كان ثابتا في شراء الغاصب لنفسه الامر الرابع ما لو باع الغاصب لنفسه مع علم المشتري والاشكال
هنا في الحقيقة وكفاية الاجازة من وجوه بعضها مشترك بينه وبين ما سبق مما مر وبعضها مختص بهذا الفرض ان مقتضى القاعدة
المشهورة المسلمة من ان كلما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وعدم وقوع البيع هنا فذلك لانه نسب الى المشهور انه لو رد
المالك لا يضمن الغاصب الثمن الذي اخذه من المشتري العالم مع انه لو كان في صورة الاجازة صحيحا لضمنه ونقصا
الضمان في صورة الرد ايضا ومع ذلك لم يحكموا بالضمان وليس ذلك الا لانه ليس هنا معاوضة بل المشتري سلط الغاصب على الثمن
مجانا ومطلقا فاذا لا معاوضة فلا تنفع الاجازة فكان المشتري سلط الغاصب على الثمن واباحه له في مقابل تسلطه
على المبيع المغصوب لا ان هنا بيعا ومعاوضة في الحقيقة ومنها ان المشتري اذا علم ان المبيع لا يملكه العاقد فعلم انه لا يمكن
له تمليكه ولا اخذ عوضه ومع ذلك اذا اقدم فقد اقدم بالشراء بلا مبيع فكانه قال ملكت الثمن بلا مبيع فكان
كالبيع بلا ثمن فاسدا فلا تنفع الاجازة ومنها ان حكمهم بعدم رجوع الثمن الى المشتري في صورة الرد وكونه للغاصب
يكشف عن اختصاص الغاصب به قبل ان يتعرض المالك للرد او الاجازة ففي صورة الاجازة يكون البيع بلا ثمن
فالمالك يجيز بيع ملكه بلا ثمن وهو فاسد والجواب عن الاشكال الاول واضح من حيث ان المسئلة ليست من موارد
القاعدة فان مجرى القاعدة هو انه لو وقع القبض بمقتضى العقد فلو كان صحيحا موجبا للانتقال لكان يكون فيه الضمان
فكذلك لو كان فاسدا رديا لاختلال شيء من الشروط والاجزاء اصلا ففيه الضمان فلا ريب ان الاقباض هنا ليس بمقتضى العقد

فانّ مقتضى العقد اقباض الثمن لمالك المبيع لا للاجنبي الغاصب فانّ المشتري بعد علمه بعدم مالكيته انّما قدّم الغاصب للثمن ليس
اعطاء الثمن اياه وفاءً بالعقد حقيقة بل هو كالاباحة والاذن في التصرف والاتلاف بلا عوض وبالجملة العقد طلب
والاقباض طلب لمعوض ضمانيّ لمالك اجاز العقد وكان صحيحًا ولم يجز الاقباض فقضية الضمان كالو كان فاسدًا ولو انّه
الاقباض الفاسد فهو طلب آخر مستقل وامّا الاشكال الاخير فعلى القول بالكشف لا يتوجه اصلا فانّ الاجازة تكشف عن كون
الثمن ملكا للمالك بالعقد قبل الاقباض وانّما اقباض مال المالك للغاصب فلم يبع ابتداء بلا ثمن ولم يسلّط الغاصب
بالثمن ولم يكشف بمعنى عدم انتقال الثمن الى الغاصب وانّما وقع اقباض ملك المشتري للغاصب بلا عوض منه
امّا على القول بالنقل فيتوجه الاشكال لكن يندفع امّا بما ذكره شيخنا العلامة من انّ العقد حقيقة وقع بين
المالكين لكن بادعاء انطباق عنوان المالكية للغاصب واعتقاده انه داخل في ملكه فاذا اجاز المالك اصل العقد
والمبادلة بين المالين دون بناء الغاصب على تملكه فيحصل النقل باجازته ويدخل الثمن في ملكه وان ردّه فلا نقل
اصلا وانّما وقع اعطاء المشتري الثمن للغاصب بلا عوض منه فكانّه اباحه وامّا بما ذكره الاستاد سلمه الله تعالى من انه
لا يحتاج الى ضم ادعاء المالكية بل المبادلة بين المالين للمالكين وقصده الغصب لغو بحت ولم يسلّط الغاصب اصلا



واما جريان الفضولي في الهبة ففيه اشكال من حيث عدم شمول العمومات لها فان مثل اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم
وامثالها تختص بالعقود اللازمة واما مثل تجارة عن تراض فلا يشملها من حيث انها ليست بتجارة وان كان لو فرض على
التجارة لم يشترط تقارن التراضي واما مثل احل الله البيع والبيعان بالخيار ما لم يفترقا فواضح انها ليست ببيع الا ان يقال
بعض افرادها مثل الهبة المعوضة وهبة الارحام وهبة الزوجين من العقود اللازمة فيشملها اوفوا بالعقود وبعدم
تقارن الرضا ويتم في غير اللازم بالاجماع المركب او يقال ان الهبة والاتهاب ايضا من التجارة وان لم تكن عوضا او
كانت معوضة واما مثل الخمس والزكوة فالفضولي فيه على قسمين قسم يعطي الفضولي من مال من وجب عليه الخمس او الزكوة
او الفطرة فيصح بالاجازة واما اشتراط القربة فلا اشكال انه لا يعقل من الفضولي القربة ولا يتم ايضا بقصد
المالك باجازة القربة ولا يشترط اقترانه بقصد القربة للاعطاء بل يكفي قصد القربة بالرضا لانتقال الملك الى المستحق
وقسم يعطي الفضولي من ماله عوضا عمن وجب عليه وهذا ذكره في تبرع الضيف بالفطرة الواجبة على المضيف عنه فصحح جماعة
اعطاء الضيف لو رضي المضيف او اجازه وحكموا بالسقوط عنه وفيه اشكال لانه في صورة الاذن من حيث انها عبادة
وجب عليه الامتثال وكيف يسقط عنه بفعل الغير وتبرعه فان المباشرة شرط في العبادة فلا اشكال في شرط
في العبادات نعم قد يبنى في الكتب في خصوص الفطرة على انها هل هي واجبة على العيال والضيف اصالة وتكليف المضيف
او هو متحمل كقرابة تحملها عنهم ويقال انه يثمر في سقوطها عن المتحمل باعطاء المتحمل عنه وبالجملة ففي
امتثال الغير عبادة واجبة على الشخص اشكال حتى مع الاذن السابق نعم يمكن ان يوجه بان المقصود حصول المال للمستحق
من قبل المكلف مباشرة او تسبيبا فيكون اذنه في الاعطاء تسبيبا وقصد القربة في اذنه فيقال الاجازة لاحقا
ايضا كالاذن السابق في خصوص قصد القربة واما العقود الجائزة مثل الوكالة وغيرها فجريان الفضولي فيها ...
العمومات واما تقارن الرضا بالعقد فلم نعتبره في مقام اصلا فاذا فرض في العقد شمول العمومات له ...

واما الايقاعات فجريان الفضولي فيها فقد حكي عن الشهيد وغيره انه لا يعلم خلافا في ان الايقاعات لا تقع معلقة والظاهر
انه لم يرد ان يعلق تاثير الصيغة وحصول المقصود منه مثل ان يقول الزوج لزوجته ان قدم الحاج فانت طالق اذ المنجز شرط
في العقود بل مقصوده انه لا يكفي في الايقاعات ان لا يتم اثرها بمحض الصيغة ولو تم بعد حصول شيء آخر مثل الاجازة
وغيرها كما في العقود بل لابد ان يؤثر فعلا او يقع باطلا لا تنفع الاجازة الا ضعف وقد يناقش فيه بالنقض بجواز
بل الكل بالفضولي فيها منها الابراء ظاهر الفضولي ورضا صاحب الدين بعده كفى ومنها تدبير احد من الشركاء حصة
سائر الشركاء من العبد فاذا اجازوا صح التدبير ومنها لو عين الفضولي عوض الخلع ثم رضيت الزوجة صح كما
عدم ورود واحد منها فان الايقاعات على قسمين قسم منها عنوانه حاصل بصيغة خاصة مثل الطلاق والعتق والتدبير ونحوه
فلا نسلم صحة الفضولي فيها اصلا واما الابراء فتحقق نفس الرضا من الغريم سبب للبراءة لا ان السبب ما فعله الفضولي لانه
الا برضا الغريم ومنه يظهر الكلام في التدبير فان الشركاء بعد الرضا يدبرون بانفسهم واما عوض الخلع
فهو ليس ايقاعا مستقلا في الحقيقة هو من العقود اذ هو بذل المال في عوض الطلاق ويلزمه القبول واما نفس الخلع فلا يجري
الفضولي فيه وقسم من الايقاعات اسباب مثل الاداء و... فلو فعل مثل ذلك غير المالك فرضي المالك لا يتسبب بنفسه
في حصول المقصود وكيف كان فالدليل على عدم جريان الفضولي في الايقاعات هو عدم الدليل عليه مع ظهور الاتفاق اذ ليس
عموم يشمل الايقاعات حتى مثل اوفوا بالعقود واحل الله البيع وتجارة عن تراض والدليل مثل لا يحل مال امرئ الا بطيب نفسه وغير ذلك
العمومات ولا دليل بالخصوص فيها ويؤيده الاتفاق على عدم الاعتداد بالرضا بعد الاكراه في الايقاعات بل يقع باطلة
وان كان حال الرضا بالعقد حكمه حال الاجازة للعقد الفضولي ويؤيده ايضا الاتفاق على ... في عتق الراهن
ولو اجاز المرتهن بعده ايضا فالحق هو عدم جريان احكام الفضولي في الايقاعات بل تقع من الفضولي باطلة

الكلام في الإجازة ويقع في مقامات الأول في أنها هل يعتبر [illegible] الكاشف أو يكفي فيها الرضا القلبي بحيث لو علم منه ذلك
بغير كاشف في الكلام لم يلزم في الواقع وحل التصرف ويحرم عليه الرد بعد الرضا فيما بينه وبين الله تعالى وقد يرجح الأول بأن
الظاهر منهم عدم كفاية الرضا القلبي ولذا لو تقارن الرضا الحقيقي العقد من الفضولي لا يخرج عن كونه فضوليا وعن [illegible]
على الإجازة المتأخرة وإن قوى شيخنا العلامة كفايته لولا الإجماع على تقارن الرضا وحصوله بعد العقد بغير كاشف
والدليل على ذلك أن ما يجعل العقد لازما هو الإجازة ولا يصدق عليه بمحض الرضا القلبي بل هو [illegible] الإجازة ولذا [illegible]
عن الالتزام بالعقد والتراضي به هو المصحح له والموجب للزوم ومع الشك في كفاية محض الرضا يكفي [illegible] الأصالة
الأصل هو الفساد في المعاملة ولم يثبت أثر في الشرع لعقد وإيقاع ولا لسبب [illegible] محض الرضا القلبي [illegible]
بلا كاشف ولا دال الثاني أنها هل يكفي فيها كل ما كشف عن الرضا من قول أو فعل أو لا بد لها من اللفظ الصريح خاصة
قد يحكى عن أفاضل المعاصرين الثاني [illegible] اعتبار اللفظ فلا يكفي الفعل مثل التصرف في العوض وغيره لوجوه منها أنها
للعقد اللازم بل المتممة للزوم الموجبة لترتب الأثر المقصود فكأنها من تمام العقد والعقود اللازمة مبنية على التضييق
والفعل غير صريح في المقصود ومنها خبر إنما يحلل الكلام ويحرم الكلام ولا شك أن الإجازة من [illegible] فلا بد فيها من الكلام
ومنها أنها سبب من الأسباب [illegible] كانت أو كاشفا كسائر العقود والإيقاعات فلا بد فيها من اللفظ [illegible]
من المعاملة [illegible] غاية الأمر أنها تقع بكل ما يدل على الرضا من الألفاظ ويرد الأول أنها [illegible] من العقد
في شيء لا إيجابا ولا قبولا بل إنما هي شرط في ترتب الأثر المقصود من العقد رضا من بيده زمام الملك فلا بد من حصول الشرط
غاية الأمر اعتبار ما يكشف عن حصول ذلك الشرط فلا فرق في الكاشف بين اللفظ وغيره والثاني بأن الاستدلال فرع فهم
المقصود من الخبر وقد اختلف في تفسير الخبر وورد في مورد لا يرتبط بالمقام فهو مرمي بالإجمال فلا ينفع في الاستدلال
والثالث بأن قياسها بالعقود فيما اشترط فيه اللفظ [illegible] العقود والإيقاعات [illegible] فإنها شرط
لتأثير العقد وشرط العقد ليس عنوانا مستقلا فالمقصود هو [illegible] حصول الكاشف [illegible] أن العمومات

كافية في الحكم باللزوم مثل أوفوا بالعقود وأحل الله البيع وغير ذلك غاية الأمر اشتراط وجوب الوفاء بالرضا [illegible]
باعتبار اللفظ الكاشف فلم يثبت فالعموم محكم ما لم يثبت مخصص بل لولا الإجماع في العقود في كل مقام ثبت اعتبار اللفظ
فيه لقلنا بكفاية ما يكشف عن الرضا في عقود المعاملة فلا وجه لقياس ذلك بما اعتبر فيه اللفظ [illegible]
ما [illegible] اعتبار صيغة خاصة قد اعتبر فيها الماضوية والعربية وغيرها [illegible] العقود اللازمة بحيث لا يكفي كل لفظ كاشف
بل لا بد من لفظ صريح نظرا إلى أنها المتممة لأثر العقد اللازم المبني على التضييق بل هي في الحقيقة مقام العقد [illegible]
الثالث هل يشترط فيها عدم سبق الرد أو يكفي ولو ورد قبل الإجازة الذي يظهر منهم هو اعتبار عدم سبق الرد فقالوا إن
الإجازة بعد الرد غير نافعة [illegible] ذلك بالإجماع حتى أن خبر الوليدة الظاهر في الإجازة بعد الرد
الذي قرره الإمام عليه السلام مطروح عندهم لاشتماله على ما يخالف الإجماع ويظهر الإجماع أيضا بأنه إذا رد فرجع
المشتري إلى البائع بأخذ الثمن بمحض الرد بحيث لو أجاز بعد ذلك لا ينفع فلولا الإجماع على بطلان الإجازة بعد الرد
لما حكموا بذلك بمحض الرد [illegible] بأن الرد نقض لأثر العقد وحل له فلا يبقى العقد بعد ذلك [illegible]
بها ولكن منع [illegible] الإجماع [illegible] وأن الرد [illegible] الإجازة ولا تضر بالعقد الواقع
فإن العقد قد وقع [illegible] الرد [illegible] غاية الأمر أن الرد يدل على عدم الرضا قبل الإجازة وعدم الرضا
السابق لا يضر بتأثير الرضا اللاحق فإن الشرط هو حصول الرضا وقد حصل [illegible]
بعد العقد ثم رضي فيصح [illegible] والعمومات محكمة فإن الاشتراط لم يكن إلا لحصول الشرط وقد حصل [illegible]
والسكوت [illegible] وأما ما ذكروه في خبر الوليدة فممنوع بل هو مؤيد لكفاية الإجازة وأما مسألة رجوع المشتري [illegible]
هذا ولكن لا يخفى ما في هذه المناقشة [illegible] فإن [illegible]
بل هو توقف عقد الفضولي ليس إلا [illegible] بالرد [illegible] بالإجازة [illegible] أن [illegible]
أحد طرفي العقد [illegible] ينفسخ العقد فلا يبقى ما [illegible] الإجازة بعد ذلك فإن الرد قطع [illegible]

الرابع هل الشرط التطابق بين الاجازة والمجاز فيه تفصيل لان التخالف اما في الجزء او في الشرط اما التخالف في الجزء

فلو وقع البيع على الاكثر واجاز الاكثر كما لو باع نصف العبد واجاز المالك تمام نصف النصف يعني ثلثه فهو باطل

لان الواقع غير مجاز والمجاز غير واقع ولو وقع البيع على الاكثر واجاز في الاقل مثل ما لو باع العبد بالنصف فاجاز

في نصفه بحصته فهو مبني على جريان تبعض الصفقة فيصح ويجبر ضرر المشتري بالخيار ولعله الاقوى

ولو تخالفا في الشرط فلو باع الفضولي بشرط واجاز المالك بلا شرط فذكر فيه وجوه خمسة اولها الصحة

لو رضي المشتري بسقوط الشرط ثانيها الصحة وجبران ضرر المشتري بالخيار خيار تبعض او خيار تخلف الشرط

ثالثها البطلان رابعها الصحة ولغوية اسقاط الشرط المشترط وافتی به رابعها البطلان لان نظرا الی ان العقد وقع مع الشرط

والمجاز غير واقع ولا قياس على تبعض الاجزاء لعدم قابلية العقد للتبعيض من حيث الشرط واختاره شيخنا العلامة

خامسها الصحة ولا خيار لاصالة الاجازة بلا شرط اجازة وتعاطي الشرط وبناء الحق من تلك الوجوه ان

الشرط ان كان للمالك المجيز فالوجه الخامس متجه وهو المتعين فان الحق له وقد رضي بالمعاملة وسقط حقه كما لو

وان كان على المالك فالوجه الاول في غاية الضعف فان العقد الواقع بين الفضولي والاصيل كان مع الشرط فاما

ان يجيز المالك ذلك العقد او يرده ولو رضى بلا شرط رد له مع الشرط وليس هذا اجازة عقد جديد لم يقع بينه وبين

الاصيل بلا شرط اذا تراضيا به نعم يمكن ان يقال الا رضا المشتري بسقوط الشرط بعد اجازة المالك بلا شرط

اسقاط منه فان الحق له لكنه يدفعه ان اسقاطه فرع ثبوت الشرط له وهو متوقف على اجازة المالك مع الشرط

وليس الحاصل ان اسقاطه موقوف على صحة العقد مع الشرط وهي موقوفة على رضا المالك كذلك والمفروض هو العدم واما

الوجه الثاني فهو ايضا ضعيف بناء على فساد الشرط الفاسد وتعاطي الساقط منه وخصه مسلم تمام الوجه الثالث مبني

على كون سقوط الشرط مستحقا للمعاملة فيبطل او لا فيصح ويجبر ضرر المشتري بالخيار وذلك لتخلف الشرط وعدم سلامته

له او لتبعض الصفقة نظرا الى ان بيعه مع الشرط ينحل الى التزامين التزام بالبيع والتزام بالشرط فاذا لم يجز

احدهما تبعضت المعاملة فتأمل ومن هنا تعرف ضعف الوجه الرابع وهو البطلان نظرا لان الله تعالى انه الحق ولكن

وجه الضعف ان سقوط الشرط كفر ؟ لا يضر بالمعاملة فانها التزام والالتزام بالشرط شيء آخر مستقل في ضمنه

ولم يسلم لمن شرط فان قلت فرق بين فساد الشرط وبين تخلفه شرعا فان المعاملة المقيدة بالشرط باقية غاية

الامر انه لا حكم للشرط الفاسد لعدم رضا الشارع به بمعنى انه لا يوجب على من شرط عليه العمل به واما فيما نحن فيه فقد

انتفى البيع المقيد بالشرط بانتفاء قيده فالمجاز غير ما هو الواقع قلت ان اردت ان المعاملة مع الشرط فقد انتفت

فهو باطل لان العقد وقع كذلك بين الفضولي والاصيل ولا يرجع الى العدم فيرجع عدم اجازة الشرط الى عدم انتفاء

حكمه غاية الامر ان سقوط الحكم هنا لعدم رضا المالك وهناك لعدم رضا الشارع كذا افرده الاستاد وفيه مع ذلك

تأمل واضح فان خيار تخلف الشرط انما هو اذا التزم المالك بالمعاملة مع الشرط وتمت بذلك ثم لم يسلم الشرط

لمن شرط له لعدم رضا الشارع او لعدم اتيان من شرط عليه وفيما نحن فيه لم يلتزم المالك بالمعاملة المقيدة فلا يلزم

بالمعاملة عليه العقد فاين خيار تخلف الشرط واما خيار التبعض فمدفوع بما ذكره شيخنا العلامة من عدم انفكاك بين

القيد والمقيد في التحليل بخلاف الاجزاء ولو باع الفضولي بلا شرط واجاز المالك في اجازته شرطا فالوجه البطلان

لتخالف المجاز والواقع فانه اذا رضي مع هذا الشرط فلم يجز ما وقع بدونه وبذكر هنا ايضا وجهان آخران احدهما

الصحة اذا رضي الاصيل بالشرط نظرا الى انه كالشرط الواقع في ضمن القبول اذا رضي الموجب ثانيهما الصحة بلا شرط

نظرا الى انه قد اجاز ما وقع من العقد والشرط الخارج عن العقد وجوده كعدمه والاول فاسد لفساد القياس

مع الفارق الواضح اذ العقد هناك وقع بين الفضولي والاصيل ولا عقد بين المالك والاصيل فلا معنى للالتزام بالشرط

محض وقع في الخارج بعد العقد بالمقاولة والثاني فاسد بانه وان كان لا حكم للشرط الخارج عن العقد لكن الاجازة

مقيدة بالشرط ليست اجازة للعقد الواقع بلا شرط بل التقييد اجازة بالشرط في الحقيقة رد للعقد الواقع مرتبة

الخامس هل يشترط في صحة الاجازة علم المجيز بالعوض وبكيفية العقد بحيث يرتفع الغرر والجهالة ام تصح الاجازة
بما وقع والرضا بالعوض اياً ما يكون الظاهر لزوم ارتفاع الغرر لعموم نفي الغرر فان الاجازة من المالك كالابتداء
بالمعاملة يلزم فيها ما يلزم فيه وقد يقال بكفاية احراز ما قد شرط الصحة وارتفاع الجهالة عنده ورضا المالك بما وقع
اجمالاً وذلك لانه حال اجازة المالك عقد الفضولي حال توكيله الغير فانه يكفيه التوكيل على نحو العموم ولا يعتبر رفع
الغرر للمالك لقيام الوكيل مقامه فكذلك الفضولي اذا رضي المالك بما فعل وفيه اولاً انه قياس مع الفارق لوجود فارق
نعتبر فيه ايضاً ارتفاع الغرر ونقول التعميم في الاذن ايضاً تعيين وفي معنى رفع الجهالة وبالجملة فان عين الوكيل
شيئاً فلا غرر ولا يجوز التعدي وان عمم فصار الوكيل مطلقاً فهذا ايضاً رفع للغرر لان التعميم ايضاً تعيين عند العلم
بخلاف ما وقع من الفضولي فانه وقع شخصياً ولا علم للمالك فلا بد في اجازته من العلم بما وقع ولا ينفع التعميم
اذ بعد الوقوع لا تعميم كذا ذكر الاستاد دام ظله لكن لا يخفى ما في الفارق فان التعميم الذي بمنزلة التعيين انما
هو في العموم الاستغراقي واما في العموم البدلي اذا كان المطلوب الواقع في الخارج احد الابدال ولم يعلم الموكل ان ايّ واحد
يقع في الخارج فهو عين الغرر وبعينه مثل التعميم الفضولي في اجازته فانه اجاز ايّ واحد من الابدال وقع وجهله بما وقع
من الابدال كجهل الموكل بما يقع من الابدال فلا فارق واما ايراد القياس فمدفوع بانه ليس من القياس الذي ليس في المذهب
في الوكالة بل الظاهر جريانه على القاعدة لجريانه في الفضولي وهو ان المطلوب ارتفاع الغرر عن العوضين لا في كونه
في العقد سواء علم بها المالك او من يقوم مقامه كالولي والوصي والوكيل والفضولي وقد يقال في الجواب ان قيام الوكيل في المصالح
وجعل المصلحة في يده رفع للغرر والمخاطرة عن المالك بخلاف الفضولي فانه لم يقم بالعقد باذن من المالك وغير قائم بالمصالح
وفيه نقضاً انه قد يعلم المالك بمحض الاتفاق على عمل الفضولي انه قد قام بمراعاة المصالح انه من نفسه فهل يكفي هذا وحلاً
الا قيام الوكيل بالمصالح لا يوجب رفع جهالة المالك بالعوض فهذا الجواب ليس بشيء ثم قال الا انه تمام الظاهر جريان

مناط

مناط اعتبار رفع الغرر في المعاملة في الاجازة فلا بد من اعتباره وذلك لان المناط هو رفع الجهالة والمخاطرة ورفع
التنازع والمشاجرة ولا بد في الاجازة ولا يحفظ التنازع لو لم يرتفع الغرر عند وجوده اقول ان ارتفاع الغرر رفع خطر
التنازع جزائه هو لانه اذا لم يتعين يقع التنازع في الاخذ والاعطاء واذ لم يتعين ما جرى عليه العقد حتى يلزم به الطرفين
اما اذا تعين في العقد بتعيين المالك او الوكيل باذن المالك او الفضولي ورضا المالك بما فعل فلا موقع للتنازع
اذ يلزم الاصيل بما عقد ويلزم المالك بما عقد لرضاه به حيث ان الغرض رفعه بما هو المتعين في العقد عند الاصيل والفضولي
بل يمكن ان يقال ان هذا النوع رفع للغرر للمالك عند اجازته ايضاً فتدبر الثاني ولا ريب انه يعتبر في تأثير الاجازة
ترتب اثر العقد الفضولي جامعية العقد لجميع الشرائط وكذا الشرائط العامة وكذا الشرائط العوضين من كونه
والموصوفة والترتيب وكون العاقد بالغاً والبيع مملوكاً وغير ذلك الا انه وقع الكلام في شيء احدها في العقد وعلى
والثاني في اسلام المشتري اذا كان المبيع قرآناً او عبداً مسلماً مثلاً اذا عقد الفضولي بالعقد مالك على تسليم حين
العقد ولكن قدر عليه حين الاجازة فهل يصح اولا الظاهر من الفقه عند المالك ما يجيء في محله انه ان القدرة
على التسليم شرط لوجوب التسليم اعني وقت القبض والاقباض وهو هنا حين الاجازة فلا عبرة بوقت العقد
واما اذا كان المشتري للمصحف او العبد المسلم من الفضولي كافراً حين العقد ثم اسلم حين اجازة المالك فقال العلامة
هنا ايضاً لكن يشكل على المشهور من الكشف انه يلزم دخول المصحف والمسلم في ملك الكافر مع انه ممنوع عنه الا ان يقال
فلا اشكال الظاهر الا ان يقال على الكشف ايضاً ان من يقول به لا يقول بحصول الملك حين العقد على الاطلاق بل
ان على المشتري للكافر المبيع ولعل ذلك بعد العقد كثير وما ذكرنا ظاهر انه حاله في التحقيق ان منع
من ملك الكافر وسلطنته على المسلم هل هو حكمه المنع عن بيعه منه فيلزم منه البيع ولو لم يتحقق السلطنة فعلاً او علة فيه
المنع مدار تحقق السلطنة بالبيع اذ لا حاجة الى هذا التفصيل مع كون الاجازة تحقق الملك من حين العقد واما

ما ذكرنا من كشفها عن حصول الملك من حين العقد على القول بالكشف فيصح ولو كان حكم ايضا اذ الممنوع تملكه من حيث انه يصير ملكا للمولى
انه لا يصير ملكا له القابلية [illegible] ولكن يمكن ان يقال ان الملك هو ان لا يملك ولا يباع للمسلم المصحف من الكافر
لا انه لا يصير ملكا له اذ لا يصير ملكا له بعد منع الشارع فالممنوع هو ثبوت الملكية له وهو الباطل فلا تنفع الاجازة ولو
بعد ذلك [illegible] ولكن الظاهر ان علة المنع هو ان لا يتسلط الكافر على المسلم والمصحف ذي الملكية الغير الموجب لسلطنة عليه
اذا لم يكن منع عنه ولذا حكموا بالاتفاق ظاهرا على الكافر المصحف وذلك الكتب المتضمنة لا تحقق من المسلم في ملكه العبد المنع
بل المنع عنه هو المسلطنة فيه ضاع ملكه ويتحقق القطع بالمسلطنة ثم يمكن ان يمنع في المصحف نظرا الى ان المنع من بيعه
انما هو لتعظيم شعائر الله بيانه في التعظيم تعريضه للبيع من الكافر فضلا عن عنوان ثبوت الملكية كما لا يخفى الثاني من شرط

في تأثير اجازة المجيز وجود مجيز للعقد الفضولي حين العقد او لا حكي عن العلامة في قواعده الاشتراط وعن بعض الاخر
وهل المراد من وجود مجيز حين العقد وجود ذات المجيز في حين العقد بمعنى ان الذي يجيز العقد الفضولي يشترط ان يكون
موجودا في الدنيا ولو لم يكن له الاجازة في حين العقد او المراد انه لا بد في صحة العقد الفضولي وجود من له اجازة في
حين العقد الفضولي ونفذ بمعنى وجود من له سلطنة النقل في حين العقد لا يخفى ان الاول لا يحتمل ارادته اذ لا معنى
لايقاع العقد لعدم اذا وجد مجيز فان نسبة الملك لا بد لها من وجود من ينسب اليه فلا بد ان يكون المراد
هو المعنى الثاني بمعنى ان صحة العقد الفضولي موقوفة على وجود من له الاجازة حال ذلك ومعنى سواء كان ذلك
الموجود في حال العقد هو الذي يجيز حال الاجازة مثل له بالمالك حين العقد واجازته ذلك او كان المجيز حال الاجازة غيره
لما لا الاجازة مثل بيع مال الصغير وله ولي لم يجز ولكن اجاز الصغير بعد البلوغ ومعنى هنا تعرف ما في الحكي عن جامع المقاصد حيث
جعل الاظهر ان وجود مجيز عاما لا يبنى على ثبوت المجيز اصلا او كان وليس له الاجازة والعجب من ذلك جعله فرع بيع مال اليتيم فرع له
في القواعد مثالا لما لم يكن ذات المجيز موجودا كما حكاه الاستاد وكيف كان فمحل النزاع هو الشرط وجود من له الاجازة
في حين العقد واستدل جامع المقاصد لقول العلامة بوجهين الاول ان صحة العقد والحال هذه ممتنعة واذا امتنع
في زمان امتنع دائما الثاني بانه يلزم الضرر على المشتري لامتناع تصرفه فيما انتقل اليه لاحتمال عدم الاجازة ولعدم الفسخ

وامتناع تصرفه فيما انتقل عنه لاحتمال الاجازة ثم اجاب عن الاول العلامة بالنقض بما اذا كان المجيز بعيدا امتنع الوصول اليه عادة
فان صحة العقد ممتنعة في حال العقد ولم يمتنع دائما اذ لو حصل الوصول اليه واجاز صح وثانيا بالمنع من ان امتناع العقد في وقت صحة
يقتضي امتناعه دائما وقد يحكى بعض فضلاء معاصري صاحب الجواهر توجيه الدليل المذكور بانه اذا امتنع صحة العقد في حين جريه
فلا بد ان يبطل ويخرج عن تلك الكلام عن تحت العمومات المقتضية للصحة ثم اذا وجد مجيز فصحة العقد ثانيا يحتاج الى دليل اخر ولا يكفي
الرجوع الى العمومات فيه يحتمل الى الاستصحاب حكم المخصص [illegible] المحقق الثاني في توجيه الوجه نظر اما الجواب النقضي
فظاهر وفرض وجود النقض مسلما والا لم يكن للنقض معنى فمقتضى ذلك صحة العقد على ملك من لا يمكن الوصول اليه اجازة عادة
فلو حصل الوصول على خلاف العادة واجاز صح العقد لكنه في محل المنع فان من يشترط وجود مجيز حال العقد يمنع من صحة ذلك
اذ المراد باشتراط وجود من لو رجع اليه لكان له الرد والقبول ومنع صحة العقد تمتنع حصول شرطها عادة ولا يكفي امكان
مالكه بحسب العادة فلو عقد والحال هذه يحكم ببطلان العقد وعدم تأثير اجازة المالك لو حصل الوصول اليه على خلاف العادة ومنه يظهر تعليل
الاشكال الذي حكي عن بعض المعاصرين [illegible] من ان العقد حال الغيبة من الامام [illegible] فضولية [illegible]
فعل [illegible] التزويج بنفسه مع عدم العلم برده [illegible] للنكاح لو اجاز [illegible] البطلان [illegible] العقد لعدم امكان الوصول اليه اجازة
عادة مع ان الحكم بصحة العقد بناء على علة حال التزويج [illegible] تعطيل ارادة [illegible] كما لا يخفى واما الجواب الثاني
فوجه النظر فيه ما ذكره [illegible] من ان صحة العقد اذا انتفت في وقت [illegible] وخرج عن تحت العمومات فالمقتضي بعد ذلك يحتاج
الى دليل ولا يكفيه [illegible] امتناع العقد دائما بل [illegible] الحكم بالبطلان [illegible] الاستصحاب دليل تقتضي الصحة واما النظر في توجيهه فان [illegible]
حكم المخصص [illegible] اذا ثبت خروج الفرد عن حكم العام في زمان ثم شك في ثبوت حكم العام [illegible]
واذا [illegible] حكم العام لذلك الفرد فيما بعد يحتاج ثبوت ذلك الحكم له في [illegible] الى دليل اخر ولا يكفيه العام [illegible]
حكم المخصص لكنه اذا لم يكن خروج الفرد مستندا الى تبدل الوصف العنواني المأخوذ في الموضوع فانه اذا ثبت الحكم للعام
بوصف فكل فرد حصل فيه الوصف ثبت له الحكم واذا تبدل انتفى واذا تبدل [illegible] ثبت له الحكم العام
وكذا امثاله اذا قال اكرم العلماء [illegible] اذا خرج [illegible] [illegible] كان [illegible] اذا

ودل على صحة العقد وترتب الاثر عليه بالشرط المتأخر فكل ما حصل الشرط اثر ولو لم يكن حاصلا في وقت جريان العقد بل حصل بعد ذلك
والذي يثبت اشتراطه في البيع هو الاجازة من المالك للاجازة سواء كان في وقت العقد او بعده وبالجملة فالشرط متى حصل اثر العقد
كما لا يخفى فاذا الحق عدم الاشتراط وربما استدل على المحقق التستري للاشتراط بالدليل العقلي بانه اذا وقع العقد في وقت لا سلطنة
للمجيز عليه فله بالنسبة الى هذا العقد حال غيره وليس عقده في حين سلطنته حين نفوذه وبانه لو اثر اجازته لزم [illegible]
حيث ان اذنه [illegible] لا يؤثران شيئا فكيف اجازته ومن فرع اذنه والاول مردود بان سلطنة المجيز
شرط تأثير اجازته في حين العقد لم يكن حاصلا ففي اي وقت حصل اثر اثره ودعوى اشتراط سلطنته حين العقد مصادرة
واما فرعية الاجازة للاذن فنفسيا انما هي [illegible] في وقت الاذن لم يكن شرط تأثيره موجودا ووجد في وقت الاجازة
فتؤثر اثره واما الدليل الثاني في المحقق الثاني قده فجوابه ما اجاب به [illegible] في صورة النقض [illegible]
الاصل [illegible] ومنها ان العلامة قده [illegible] بعدم وجود مجيز بيع مال اليتيم اذ لم يكن له ولي وحكي عن [illegible]
عليه بانه [illegible] الامامية من وجود الامام في كل عصر فهو ولي كل من لا ولي له واجاب غيره بان الامام غير متمكن [illegible]
والمراد [illegible] الامام وهو المجتهد والا فعدول المؤمنين والا فلا تثبت الولاية على الطفل في [illegible]
عدم [illegible] من المجتهد [illegible] وغيرهم هذا ولكن لا يخفى ان فرض عدم التمكن من الامام عليه السلام وعدم الاطلاع [illegible]
من محل الكلام فانه مع وجوده وعدم تمكنه لا تكون المسئلة مما لا مجيز للعقد فان فرض عدم قدرة المجيز على الاجازة غير فرض عدم
مجيز [illegible] اذ قد ذكرنا ان الكلام في عقد ليس له مجيز لم ينفذ اجازته لو اجاز واما عدم القدرة ففرض [illegible]
فضولا مثلا اذا بيع مال البالغ الغير المتمكن من الاجازة لعدم قدرته او عدم [illegible] فالاولى التمثيل بما نقله فخر الدين [illegible]
الاجازة من تعقيد بيع مال اليتيم بما اذا كان على خلاف المصلحة فاذا فرضنا ان العقد لا مجيز له في حين العقد ولو كان يحصل له مجيز
اذا صار مصلحة بعد ذلك او بلغ اليتيم واجاز ما فعل الغير مصلحة هذا ولكن الانسان [illegible] بان العقد اذا لم يكن لمصلحة اليتيم
يكون باطلا بحيث لا ينفع اجازة الولي بعد حصول المصلحة ولا اجازة اليتيم بعد بلوغه والظاهر انه [illegible] كما لا يخفى ثم ان
المحكي عن العلامة قده انه بعدما قال الاقرب اشتراط وجود مجيز حال العقد فلا يصح مسئلة اليتيم فعال بطلانه على اشكال ثم قال بكذا
بيع مال الصبي عنه بان باع ثم ملك والمحقق الثاني لما راى المنافرة بين قوله الاقرب الاشتراط ثم حكمه بالبطلان على اشكال
او دعلم بانه اذا كان الاشتراط اقرب فلا وجه للاشكال في البطلان ثم وجه بانه مثال لما كان ذات المجيز موجودا ولكنه

الاجازة

الاجازة والاشكال فيه ومسئلة بيع مال الصبي عنه مثال لما لا مجيز له وهو المثال الحاصل الاقرب فالاشكال في غيره اصلا الاقرب ذا [illegible]
من [illegible] للامر اليه [illegible] ان الاشكال الاول في محل احد الطرفين اقرب كما يقال الاشكال فيه اقرب [illegible]
والاقرب فيما فالفرع وهو كما سمعت مثالا لما هو ان قوله هكذا لا يلائم التوجيه من ان جعل مسئلة بيع مال الصبي عنه تمام الاجزاء
غيره [illegible] ان يقال ان الاشكال في مسئلة اليتيم لا الاشكال في [illegible] بل الاشكال في كونه من موارد المسئلة وكيف كان فالحق
الكلام في مسئلة من باع شيئا ثم ملكه فنقول المسئلة ذات صور والمقال [illegible] فيه لا الكلام اما ان يبيع لنفسه او للمالك ثم الانتقال
اليه اما باختياره كالشراء او بغير اختياره كالارث ثم بعد الانتقال اليه اما ان يجيز العقد الاول او لا يجيزه ولنتعرض
لها الصور [illegible] حكم غيرها منها الاولى ما لو باع لنفسه ثم اشتراه واجازه والثانية ما لو باع ثم اشترى ولم يجز
اما الاولى فاختلفوا فيها فجماعة منهم المحقق في الشرائع والشيخ قده والشهيد قده في الدروس وحكي عن الصيمري [illegible]
والمحكي عن المحقق الثاني قده وجماعة كالمحقق التستري وصاحب الجواهر وبعض [illegible] البطلان والدليل الاول على [illegible]
والعمومات الشاملة لمحل النزاع كما استدل به شيخنا الانصاري قده ولا شك في اقتضاء العمومات للصحة [illegible]
من اثبات المخصص او عدم الشمول لمن يدعي الصحة يرفع ما يقال بالنقض فالمهم هو [illegible] دليل من يحكم بالبطلان
ثم ان [illegible] للاصل الذي تمسك به شيخنا قده في المقام فان اريد الاصل العملي فلا ريب في انتقاضه [illegible]
ولعله اراد منه ان [illegible] المستفادة من العمومات ولكن لا يناسب عطفه مستقلا في قبال العمومات هذا وان [illegible]
احدهم التخصيص مع شمول العمومات اذ لا ريب في كونه عقدا وبيعا فيقتضي اوفوا بالعقود واحل الله البيع وغيرها الصحة بعد
اثبات عدم اشتراط مقارنة رضا المالك في صحة الفضولي بل الذين حكموا بالبطلان احتجوا بوجوه منها ان الفضولي [illegible]
على امتناع صحة العقد فيما لا يجوز لنفسه فكثيرة منها ما مر في الفضولي من [illegible] بطلان بيع مال الغير لنفسه والاشكالات
التي سبقت وقد سبق الجواب عنها وان قصد وقوع العقد لنفسه لا يضر فراجع وراجع في بيع مال الغير ومنها انه حيث
جوزنا العقد على ملك الغير مع عدم رضاه ومع عدم قدرة المالك على التسليم مع اشتراط كل من الامرين في البيع فلا يصح
[illegible] في مالك المجيز نظرا الى ان البائع المنتقل عنه المال [illegible] مما عدم حصول ما هو الكلام على [illegible]
والجواب بما اجاب به شيخنا قده من ان تمام الشرط ازيد من حصول ملك الاجازة من المالك المجيز حين الاجازة [illegible]

اشتراطها منع المالك حين العقد فلم يدل عليه دليل لاشتراط تملك المالك الى ان العقد على التسليم فلو شرطنا هو لهما منع المالك حين العقد
فالتزام على فرض حصوله حين تحقق حصول شرط من شروط صحة العقد كما لا يخفى ومنها ان الاجازة كاشفة على
الاصح وبناء على الكشف المطلق كما هو مقتضى عموم دليله يلزم خروج المال عن ملك البائع قبل دخوله في ملكه فاذا كانت
الاجازة كاشفة عن دخوله في ملك المشتري وخروجه عن ملك البائع حين العقد والمفروض انه لم يدخل في ملكه الا بعد
المبيع ومنها ان القائل بصحة العقد الاول اما ان يقول بصحة العقد الثاني ايضا او لا فان قال بصحته لا بد ان يقول
بكونه ملك المالك حين العقد والا لم يصح فمقتضى صحته كونه ملكا للمالك ومقتضى صحة العقد الاول بالاجازة كونه ملكا
للمشتري في ذلك الحين اذ هو معنى صحة العقد وترتب الاثر عليه بالاجازة فيلزم كون المال ملكا لمالكين في آن واحد
وان قال بفساد العقد الثاني فيلزم منه فساد العقد الاول لتوقفه على الاجازة المتوقفة على صحته وتقرير آخر ان صحة
العقد الاول تقتضي عدم صحة العقد الثاني لان معنى صحته بالاجازة كونه ملكا للمشتري وهو موقوف على صحة العقد الثاني
المتوقف على ملك المالك الاول وحيث ان التضاد بين ملك المشتري وملك المالك في زمان واحد ففي صحة العقد الاول الموجب
الملك للمشتري يقتضي عدم كونه ملكا للمالك وهو يقتضي بطلان الاول المتوقف عليه اذ لو لم يكن ملكا للمالك لما صح العقد
الثاني المتوقف عليه صحة الاجازة لا يقال ان مثل هذا لازم في كل عقد فضولي بناء على الكشف اذ الاجازة تكشف عن
كونه ملكا للمشتري مع استلزامه كونه ملكا للمالك قبلها والا فلا معنى للاجازة فالاجازة بناء على الكشف مستلزم للتضاد
لانا نقول ان كشف الاجازة عن كونه ملكا للمشتري حقيقة وواقعا هو حق فهو مستلزم لكن لا يستلزم [illegible]
ملكا للمالك واقعا بل يكفي في صحة الاجازة كونه ملكا للمالك ظاهرا لانه مناف للملك الواقعي للمشتري [illegible]
على انه مستقل للملك ولا يجري ذلك فيما نحن فيه فان الاجازة فيما توقفت على العقد الثاني وهو لا يصح مع [illegible]
الصورة [illegible] ايضا يحتاج الى القول بالملك الصوري بعد العقد الثاني للبائع الاول حتى لو [illegible] اجازته وقد [illegible]
وفي بيان الفرق بين ما نحن فيه وبين الفضولي المتعارف ان [illegible] بعدم توقف الاجازة على الملك بان يحتاج [illegible]
الى الاجازة من غير المالك كما [illegible] مع ما فيه [illegible] وفيما نحن فيه لا يمكن الا بانتقال [illegible] اجازة البيع [illegible]
حتى [illegible] لكن [illegible] الحاصل ان صحة الفضولي ما توقفت على اجازة ما توقف عليه غيره وهو [illegible] ان الفضولي [illegible]

ثم لا يخفى في مقالاته انه فيما نحن فيه بطلان عقد الفضولي في الاشكال المذكور اعني اجتماع المالكين فان الاشكال اجتماع المالكين في بطلان الفضولي لو تم
لا الاشكال المذكور هنا لزم اجتماع ملاك [illegible] الفضولي البائع لتوقف اجازته على ملكه [illegible] لتوقف اجازة الفضولي على صحة العقد المتوقف على
العقد الثاني المتوقف على ملك البائع الاصيل والمشتري الاول الكشف للاجازة والوجه فيما ذكرنا الدفع الاشكال عن بطلان الفضولي [illegible]
انا لا نقول بما ذكره شيخنا العلامة من ان اجازة المالك الظاهري لا تنفع اذ الكشف كونه غير مالك واقعا [illegible] اذ المعتبر
رضا المالك الواقعي [illegible] وليس [illegible] الثاني [illegible] بل المعتبر رضا غير المالك في صحة عقد [illegible] على المال [illegible]
فالتمامية [illegible] الكشف الحقيقي عن حين العقد [illegible] المشتري والمحقق ومنها ان الاجازة المتأخرة لما كانت كاشفة
عن صحة العقد الاول فلا بد ان يكون المال ملكا للمشتري فيكون العقد الثاني متوقفا على اجازته لكونه [illegible] على ملكه [illegible]
صحة اجازة العقد الاول متوقفة على صحة العقد الثاني [illegible] صحة اجازة كل من المشتري والفضولي على اجازة الآخر فتوقف
صحة كل من العقدين على اجازة [illegible] المشتري الغير الفضولي وهو من الدور [illegible] المستحيل [illegible] استلزامه
عدم تملك المالك شيئا من الثمن والمثمن [illegible] المشتري الاول المبيع والثمن [illegible] في العقد الثاني في هذا العقد اجاب شيخنا
العلامة [illegible] بجواب واحد فان [illegible] كل ملك [illegible] كاشفة الاجازة [illegible]
عن ملك المشتري [illegible] حين العقد [illegible] مختلفة [illegible] الالتزام بالمبنى [illegible]
لو تم ما ذكره [illegible] ان [illegible] بعد [illegible] يكون البيع [illegible] من غير [illegible] المالك في تحقق
العقد [illegible] عدم اشتراط [illegible] رضا المالك [illegible] في ترتب الاثر على العقد [illegible]
[illegible] بين المالين فاذا وقع عقد مبادلة بين المالين مع اجتماع جميع شرائط [illegible] غير رضا المالك فاذا لحق رضا المالك
[illegible] الاجازة كشف [illegible] وقوع [illegible] قابلية الانتقال بالعقد سواء كان [illegible] العقد [illegible] لم يلتزم على
الكشف [illegible] حتى يلزم صحته [illegible] فيكشف [illegible] حين العقد [illegible] لا يمكن [illegible] الاجازة
كالقبض [illegible] وقوع [illegible] شروط قابلية انتقال [illegible] المالك [illegible]
في ملك [illegible] المالك [illegible] الاجازة كشف [illegible] الملك في تلك [illegible] لا [illegible] اجازة
البائع الفضولي كشفت [illegible] المشتري [illegible] بالعقد [illegible]

لكن اورد عليه الاستاد بانّ صحة العقد بمعنى قابليته لتأثير الاجازة مشروطة بامكان تملك طرفي العقد للعوض
لا محالة اذ الذي انتزع منه في الفضولي من الصحة انما هي انّ العقد وان لم يؤثر فعلاً الا انه قابل لان
يؤثر في تحقق الملك لمن قصد بالاجازة ملكيته فلا بد من ان يكون ذلك المجيز قابلاً حين العقد لدخول
العوض في ملكه فلو لم يكن قابلاً حين العقد ثم وجدت له قابلية التملك لا تنفع اذ العقد باطل من اصله وذلك
نظير ما اذا باع الخمر ثم صار خلاً حين الاجازة فمحض القابلية للمملوكية للخل حين لا ينفع لعدم الملكية حين العقد
والبائع الفضولي لغير المالك الاصلي حين الاجازة وهكذا فان قابلية التملك بالاجازة شرط في صحة اصل العقد
وللعوض عنه اللهم الا ان يقال ان اضافة الملك الى المالك الشخصي اعني قابلية تملك شخص خاص للعوض غير شرط
في صحة العقد اذ معنى ان مضمون العقد ليس الا مبادلة مال بمال فالمالك بما هو كلي نعم لما كان لا ينبغي المبادلة من دخول
العوض في ملك من خرج عنه العوض فلا بد من كون المال مملوكاً لمالك على سبيل الكلية وهو موجود اذ المالك الاصلي
حين العقد موجود وقابل لتملك العوض بحيث لو اجاز العقد دخل العوض في ملكه فاذا لم يجز حتى خرج العوض عن ملكه
فصار المالك غيره شخص فلو اجاز هو دخل العوض في ملكه لفرض قابليته لدخوله في ملكه والحاصل ان المبادلة بين الكليين
لا تنفك اذ المشروط وجود مالك يمكن دخول الملك تحت يده بالاجازة وهو موجود دائماً غاية الامر انطباق ذلك
الكلي على المالك الاصلي في وقت وعلى المالك الثاني بعد انتقاله فاذا اجاز كشفت اجازته عن دخول العوض في ملكه
من حين قابليته للتملك ثم اورد عليه بانه وان كان كما ذكر لكن الذي قصد حين العقد تملكه اعني البائع ليس قابلاً
للتملك والذي قابل للتملك اعني المالك الاصلي لم يدخل العوض في ملكه فصار الذي يجيز لم يكن اهلاً للتملك فيكون
حاله حال بيع الكلي قابلاً للمملوكية حين العقد ثم صار قابلاً حين الاجازة هذا ولكن يدفع ان العوض
القابلي للملك ركن في العقد بحيث لا يصح العقد بدونه بخلاف المالك مع ان الاعتراف بقابلية تملك
كلي المالك يدفع الاشكال رأساً اذ هو موجود دائماً والتبدل لا يضر فالحق ما قصده [illegible] المفصل [illegible]

ومنها انه من اللوازم كفاية فعل ما لم يحصل من لوازم الاجازة ولزوم الفسخ فيها ولا ريب انّ العقد الاول وقع في مال الغير فضولة
ولا ريب انه بمجرده لا يبطل العقد ولا ينفع اجازة المالك الثاني بعد تملكه لبطلان العقد بالمالك الاول فيقول انّ بيع المالك
الاول رد للعقد الاول الفضولي اذ بيع ما وقع العقد عليه مع وجود خيار الرد للبائع من لوازم الرد فيتحقق معه الرد
ولا يحتاج الى انشاء لفظ فانّ حال العقد الفضولي حال بيع العقود الجائزة بل اولى فكما ان فعل المنافي فيها فسخ فكذلك
فيه هذا ولعل وجه كونه اولى انه بمنزلة الحدث بخلافه في العقود الجائزة فانها بمنزلة الحدث البقاء
فالرد فيه اهون منها واجاب عنه شيخنا العلامة بما محصله ان نفس فعل المنافي ليس فسخاً ما لم يقصد به الفسخ
بحيث يكون فسخاً فعلياً واما ما ترى في العقود الجائزة من انه بعد فعل المنافي لا يبقى العقد فهو لانه لفوات محل
الاجازة وخروج المحل عن قابلية الاجازة كتزويج المعقودة فضولاً نفسها من آخر واما الآن فتحقق ذلك الفعل
موقوف على انفساخ العقد الاول بحيث لولاه العقد لبطل لكونه تصرفاً في ملك الغير فصحته يدل على انه لزم انتفاء
بوقوع الفسخ قبله كما في بيع الموهوب من غيره وبيع المبيع بالخيار في زمن الخيار وغير ذلك وكلام المحقق [illegible]
فيما نحن فيه بالنسبة الى اجازة المالك الثاني فان بيع المالك الاول لا يوجب فوت المحل بالنسبة الى المجاز [illegible] المحل
قابل لاجازة الثاني وفعل المنافي لا يتوقف على فسخ العقد الاول هذا واورد عليه الاستاد بانه لا فرق بين العقد
الفضولي وغيره من العقود الجائزة فان كان فعل المنافي مع عدم الالتفات الى العقد الاول يكون فسخاً في الجائز
كان مع الجائز [illegible] فليس فسخاً في الجميع هذا وفيه نظر لا يخفى ورد ايضاً بان الرد يتحقق مع الكراهة غاية الامر انما
كاشف عن تلك الكراهة ولا يحتاج الى انشاء مستقل والكراهة مع كاشف موجودة عند المالك الذي فعل كاره
للعقد وكاشف هو فعل الضد ففعل الضد كاف في الرد لانه كاشف عن كراهة مضمون العقد واجيب عنه اولاً
بانا لا نسلم كون فاعل الضد كارهاً للعقد مطلقاً بل بشرط العلم بالعقد والالتفات اليه و[illegible] فيه ان من [illegible]
الفضوليين مختار بينهما لا يرجح احدهما الا لمرجح فيه [illegible] كراهة [illegible] اذ [illegible] فيمنع [illegible] اذا لم يلتفت
الا الى احدهما فهو غافل عن غيره فلا يمكن كراهته بخلاف المتقضي فانه من [illegible] واحد [illegible] الفعل [illegible]

لا يمكن جعله غفلة عن التضعيف الآخر بالجملة فالمراد ان فعل احد الطرفين مستلزم لكراهة الآخر في التفصيل تمام على الاطلاق و
في الفرض اذا التفت اليها وتبع احدهما مع الغفلة عن الآخر بحيث يمكن لا قتران بفعله و ومن هنا صح الجواب عن
ايراد انه نقض في كلام المشهور في جواب عباد بن سليمان الصيمري القائل في دلالة الالفاظ بالمناسبة الذاتية حيث استدل
لمذهبه بانه لو لم يكن مناسبة ذاتية فيكون المعاني بالنسبة الى لفظ ما من الالفاظ بالنسبة الى معنى على السواء فما بال اللفظ
تعين لهذا المعنى دون الآخر وما بال معنى تعين له هذا اللفظ وهل هذا الا ترجيح بلا مرجح فاجابوا بان ارادة الواضع
مرجحة مع انهم ذكروا ان فعل الفاعل المختار في الافعال الاختيارية لا يكون الا لمرجح لبطلان الترجيح بلا مرجح وليس من
الا ان محض الارادة لا يكفي مرجحا بل لا بد في الفعل من مرجح يوجب تعلق الارادة به دون الآخر والا فما
ادعيت مرجحية الارادة ننقل الكلام اليها فنقول ما المرجح لتعلق الارادة بهذا دون ذاك فهذا انما نقض من كلام
المشهور ووجه ظهور الجواب ان غرض المشهور في جواب عباد انه لا يستلزم تعين اللفظ لهذا المعنى دون الآخر تحقق
المناسبة الذاتية بل يكفيه ارادة الواضع اما المرجح للارادة فلا يستلزم ان يكون مناسبة ذاتية فارادة الواضع
يكفي مرجحا لتحقق الوضع فيما بعد وعدم الوضع لهذا دون ذاك يحتاج الى مرجح ولا يلزم ان يكون هو المناسبة الذاتية
وثانيا ان نسلم كفاية محض الكراهة في الرد ولو مع كاشف القصد منه الرد و انما تعتبر في الفسخ ورد العقد الى
مع ما يكشف عنه وجود القصد اليه في الكشف عن الفسخ ثم يكفي بكل كاشف عن ذلك المقصود هذا ولكن نقول ان فعل
القدم مع الالتفات الى الحقيقة لا يستلزم كراهة كيف وقد يحب الفعلين ويرجحهما وبقيا راجحا احدهما لزيادة رجحانه ولذا نحو
مع ذلك ما ذكرنا من ان العقد بعدم الضد الترك ليس عولا للكراهة وجه اصل العدم الرد فتم فانه قد يضع هنا في مسئلة
الامر بالشيء المقتضي للنهي عن ضده في الاصول فراجع هذه الوجوه العقلية و استدل بوجوه نقلية منها ان القدرة على التسليم
شرط صحة العقد وهو مفقود في البائع الفضولي اذ لا يقدر على التسليم في حين العقد فان تسليم مال الغير ممنوع شرعا والممنوع
الشرعي كالامتناع العقلي واجيب تارة بان القدرة على التسليم شرط لكن هو شرط في المالك حين العقد والمفروض
قدرة المالك حين العقد على التسليم ولو فرض عدمه فهي انما نقول بالبطلان واخرى بان القدرة على التسليم شرط في

بالوفاء بالعقد

حين الوفاء بالعقد ومن يطالب بالتسليم وفيما نحن فيه انما هو المالك الاول اذ الشرط موجود ومن اجاز له المالك الثاني
فالشرط ايضا موجود لما اشترط قدرة المجيز على التسليم في حين العقد فلا دليل عليه هذا وسيأتي تحقيق الكلام فيه
ومنها الاجماع المنقول عن التذكرة والخلاف معتضدا بالشهرة العظيمة المحققة في بطلان بيع ما ليس عنده في البيع الشخصي
وهو يشمل ما لو اجاز بعد ذلك ايضا كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة المعتبرة النبوية والامامية القريبة من التواتر
وهي طوائف فمنها طائفة دلت على نحو العموم على انه لا بيع الا فيما يملك كالنبوي عن احدهما قوله لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك
فانها لا بيع الا فيما يملك وعلى طبقه توقيعا فظاهره المرض من بيع ما ليس عند البائع ولا يملكه ولا اشكال انه يقع للمالك فدلت بناءها
على عدم الوقوع للعاقد لنفسه ولو ملكه او اجاز المالك او حصلت نفوذ العقد اذا وقع من غير المالك وقصد به وقوعه لنفسه فلا يقع
له ابدا قبل ملكه ولا بعده ومع اجازته وبعده بها وهو المطلوب ومنها طائفة ظاهرة في خصوص سلعة المعين التي يبيع غير مالكه
في البطلان كلية كما في الجمع الاجزاء مثل صحيحة ابن مسلم وصحيحة منصور بن حازم وصحيحة معاوية بن عمار وكلها دلت على بيع
ما لا يملكه العاقد حين عقده ثم شراه من غيره فاسد بحيث يكون الالزام وهو الالتزام قبل الشراء لغو لا يترتب عليه اثر
ومنها طائفة في خصوص البيع الشخصي وان بيع العين الشخصية لنفسه قبل تملكه لا اثر في حقه ولو شراه فاجاز
كرواية يحيى بن الحجاج ورواية خالد بن الحجاج واجيب عن العمومات بانه يقتضي عمومها البطلان في الفضولي رأسا حتى انه
لا يقع للمالك ايضا كما استدل بها له في الفضولي وحيث ان ابتناء هناك انها ناظرة الى نفي الصحة بالنسبة الى العاقد وقصده
لنفسه فالاولى منه يقتضي عمومها بطلان بيع كل ما ليس حاضرا عند البائع فيشمل بيع الكلي اذ الكلي غير عند البائع كما انه
من الصانعة المستدلة بتلك العمومات وحيث ان المنفي ثبت عدمه ما بالاجماع صحة بيع الكلي فاذا يدور الامر بين تخصيصها
بالعين الشخصية خصوصا بملاحظة المورد الموجود في سؤال حكيم بن حزام حيث قال ابيع الشيء ثم امضي واشتريه
فاسلمه فقال صلى الله عليه وآله لا تبع ما ليس عندك فالسؤال ظاهر في العين الشخصية فينصرف اليه عموم الجواب وبين حملها على الكراهة
والحمل على الكراهة اولى وان كان التخصيص نوعا اولى من نوع المجاز اللازم مثل استعمال النهي في الكراهة خصوصا ان
الشيوع من التخصيص فكذلك اولى حتى قيل انه مجاز مشهور مساو للحقيقة والتخصيص الذي هنا كالبعيد لضعف كونه حتى

المهم تحصيل مع ان في التخصيص بما عدا ما نحن فيه خروج بيع لا يؤول الى بيع الكلي من الربا بان النهي في المعاملات لا يدل على الفساد
فلو سلمنا حرمة بيع ما ليس عنده ايضا فلا نسلم البطلان وثالثها بما ذكره شيخنا العلامة قده من ان معنى النهي عن المعاملة ليس الا بيان
عدم ترتب الاثر المقصود فلا ينافي ترتب اثر آخر تقتضيه القواعد فاذا كان المقصود من بيع مال الغير هو الالزام والالتزام
فعلا بحيث ليس للمشتري منع الثمن ويلزم البائع تحصيل المبيع وتسليمه كبيع مال الغير فالنهي عن ذلك لا يقتضي الا نفي تلك الآثار
وذلك الالتزام الذي قصداه واما حصول المبادلة باجراء اصالة الصحة فلا يتوقف نتيجتها على حصول الملك للبائع وجاز [illegible]
منظور المتبايعين ولا التفات عن حكم تلك المعاملة ولا للمعصوم لان من تلك المعاملة فرض صحة ترتيب ذلك الاثر
وعدمه الى ما تقتضيه القواعد وهي تقتضي الصحة لانها معاملة وبيع ليس المانع من صحته الفضولية الا الاجازة بالملك فاذا ملك
البائع فاجاز حصل شرط كسائر الفضولي هذا ويدفع الاول ان استعمال النهي في الكراهة لو سلمنا كونه شايعا من تخصيص [illegible]
فليس كذلك في المعاملات نعم لو لوحظ في تعلق الشرعيات لا يبعد دعوى ذلك الا ان غالب ذلك في العبادات لا في المعاملات لانها
اذا كانت مادة النهي لماهية المعاملة مثل لا تبع الا فيما تملك فالتخصيص اولى منه وان ابيت فلا ريب في ظهور النهي عن بيع
شاهد لما ذكرنا كما لا يخفى والثاني بان ما ذكره الاصوليون من عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات انما نظرهم الى
ان الحرمة بالذات لا ينافي ترتب الاثر فلا مانع من تعقبها من جهة اخرى بيان ذلك انه قد ادعى على [illegible]
المشهور القريب من الاتفاق في الاصول ان النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد مع انهم يستدلون في الفقه للفساد بالنهي دائما
فهذا انما نشأ منهم والجواب ان تحريم المعاملة من حيث هي بمعنى الحرمة الذاتية لا ينافي الصحة فانه قد يجعل الشيء سببا
لحصول شيء كلما حصل ثم تحريم ايجاد ذلك السبب لكن حرمة ايجاده لا توجب عدم تأثيره الاثر المجعول له ثم النهي
في مال الغير موجب للفساد وحرمته لا ينافي ترتب ذلك الاثر عليه لكن المعلوم من الخارج انه ليس في المعاملات ذاتي
بان يكون المبغوض نفس اجراء الصيغة مثلا فكلما ورد نهي لا يخلو عن وجوه ثلاثة كلها تستلزم الفساد اولها ان يكون النهي
ارشاديا بان ورد النهي عن جعل الشيء سببا للنقل والانتقال وتصحيح الصيغة فانه لما لم يجعله الشارع سببا فجعله
تشريع محرم ولما لم يجعل سببا فلازمه الفساد لعدم حصول السبب الناقل وثانيها ان يكون المحرم هو ترتيب الاثر والتصرف
على ذلك المبيع فيقتضي ذلك الفساد للعلم بانه لو كان مؤثرا لما نهي عن ترتيب الاثر عليه والمعنى عليه مقتضيا

وثالثها

ثالثها ان يكون النهي ارشاديا لان نهي المعاملة لا تفيد الا ان المقصود ويكون المقصود ان لا تفعل فيه فانه لا يفيد ما قصد بكونه
مستلزما للفساد وكيف كان فالمناقشة بان النهي لا يفيد الفساد في غاية الضعف والثالث ما ذكره شيخنا العلامة ايضا من ان المعاملة
اذا كانت صحتها مشروطة بحصول بعض الشروط بمعنى انه اذا لم يكن مؤثرا في نفسه الا بانضمام شرط ما فقد المعاملة له
لكنها لا يؤثر في نفسه شيء اذا انضم شرطها الفاقد مثلا لا يجوز النهي عنه بقول مطلق فهو بقول مطلق [illegible]
بقول مطلق وبالجملة مفروض الكلام في الروايتين هو ثبوت البأس عن الالتزام والالزام بمال الغير ولنفسه قبل تملكه والنهي
عن تلك المعاملة وهو يقتضي عدم ترتب المقصود على ذلك هنا يحمل مقصودهما قد ينحل الى امور ثلاثة وقوع المبادلة بين
المالين وكونه للفضولي مع اللزوم بحيث لا يحتاج الى شيء الا في لزوم المشتري اعطاء الثمن والبائع تحصيل المبيع والمشتري
والنهي لا يمكن ان يرشد الى الفسخ والالتزام او يرشد الى ما اراده من وقوع ذلك للفضولي ولو بعد التملك والاجازة
او يرشد الى عدم وقوع اصل المبادلة رأسا فعلى الاول يصح لو تملك واجاز فان النهي لم يدل الا على عدم ترتب الاثر [illegible]
فيما كان عنه ولقاعدة تقتضي الصحة وعلى الثاني يبطل لو تملك واجاز وعلى الثالث يبطل الفضولي رأسا حتى انه لا يؤثر اجازة
المالك الاول الحق ايضا وحيث ان مفروض السؤال والجواب ومحط النهي هو مقصودهما فلا تعرض فيه للوقوع لنفس المالك
والتخصيص بالاول يدفعه اطلاقه لما ذكرنا من ان النهي اطلاقه اذا كان ترتب الاثر المقصود معلقا على شيء فانه يناسب
النهي عنه ما هو حكم الصحة [illegible] فاطلاق النهي يقتضي عدم ترتب الاثر المقصود مطلقا فثبت ان المراد هو الثاني وان الاثر
لا يترتب ولو تملك فاجاز ايضا ومن هنا ظهر انه لا وجه للتمسك بالاطلاق لابطال اصل العقد حتى للمالك الاول ايضا كما لا يخفى
وقد يقال في تقريب الاستدلال [illegible] عن شيخنا العلامة ان [illegible] رواية خالد على تقدير عدم كون المشتري مجبرا
في انه ان شاء اخذ وان شاء ترك يقتضي بطلان العقد لما ذكر فعلم ان المتحقق لزوم العقد من جانب الاصيل في الفضولي فاذا
لم يكن المشتري مخيرا يبطل العقد ولو تملك فاجاز ايضا بل لا ينفع اجازة المالك الاول الا انه خلاف العقد لكن التمام
الخبر الاخر الراجع الى المواعدة قبل الاستيجاب لان الظاهر ارتفاع التخيير من جانبيهما [illegible] ان قوله عليه السلام كما يعني
ايقاع العقد فيكون المراد انه لا بأس بالمقاولة والعقد بعد الاشتراء والبأس انما هو اذا انعقد قبل الاشتراء [illegible]
العاقد على المالك وهذا البأس انما هو للعاقد الفضولي لا للمالك اذا اجاز فالتقريب [illegible]

الا للعاقد لنفسه لقصد المعاملة لنفسه وقد يقال ان مورد الروايات في خصوص صورة بيعه لنفسه ثم اشترائه واجازته نظراً الى ان المورد من تسليم
بعد الاشتراء وهو اجازة فعلية لكن رده شيخنا العلامة ره بان تسليم المبيع من البايع اذا وقع باعتقاد لزوم البيع السابق وكونه
من مقتضيات العقد بحيث لو لم يسلم ليجبر عليه لا يعد اجازة ولا يترتب عليه احكام الاجازة لاشتراط السلطنة والاستقلال
والاختيار في الاجازة قولاً او فعلاً نعم ما الانصاف والكفاية في ذكره المشتري من العقد الكذوف التسليم وكفى
فظهر ان الاقوى هو البطلان في صورة الاجازة ايضاً للاخبار وايده ذلك شيخنا العلامة ره بخبر الحسن بن زياد الطائي في نكاح
بغير اذن مولاه ثم اعتق فقال ابو عبد الله عليه السلام بعد سكوت المولى الدال على الرضا قبل عتقه فحكم بالصحة وبعد غيره
فلو كان ما كتبه لنفسه من الاجازة مع عدم ملك النكاح حين العقد كافياً مع الاجازة ابدته لم يكن وجه للتفصيل
هذا ولكن يمكن ان يقال ان سؤال الامام عن سكوت المولى لعله لتشخيص انه هل رد الملك النكاح قبل العتق حتى لا ينفع
اجازته بعد العتق او لكنه لم يرد حتى ينفع فحصول ... ان السكوت ام ... فيكون الخبر اول
على خلاف المقصود ثم لا يخفى ان مورد الروايات لما انه هو ما لو بيع منجزاً غير مترتب على الاشتراء اولاً فاجازة فهو بالحقيقة مورد
التزام المعاملة من التزام الكلي المنفصل حين العقد فالعقد لا يقع له ولو اجازه نعم كما هو مورد دعوى العلامة الاتفاق
ومورد بطلانه بالفور وعدم القدرة على التسليم كما حكاه شيخنا العلامة ره فيخرج تلك الصورة من جهة القواعد بمنافي فرع الاول
ما لو باعه ان يكون موقوفاً على الاجازة فاتفقت الاجازة اما من المالك الاول لا لكان العقد لتصحيح الفضولي الطولي ثم انتقل الى العقد
تملكه فلو تمت الوجوه النقلية بالمذكورة للبطلان فمشكل بما بيناه ان الخروج الطولي بالاخبار كان من النظام على ذكر في
مورد الاخبار ومقتضى القواعد صحة اذ المبادلة وقعت والمالك اجاز غاية الامر عدم كون المجيز المالك الاول لا يصلح مانعاً
الثاني ان يبيعه لا ان يكون موقوفاً على تملك العاقد فينتقل الى المشتري بمجرد تملكه ولم يجز فمقتضى القواعد صحته كالسابق ومع كان
للاشكال فيه مجال الثالث لو باع عن المالك فاتفق انتقاله الى العاقد فاجاز فالاشكال فيه من حيث ان المجاز غير ما قصد وقوعه
وهو كونه عن المالك الا انه يندفع بما اندفع به نظيره من قصد كونه لنفسه فاجاز المالك وحاصل الدفع كان ان العقد ليس الا المبادلة
والزايد عنه زايد فاجازة من له المبادلة حين الاجازة بعد وقوع المبادلة حتى كان كالمبادلة الابتدائية فيصح لا محالة
الرابع ما لو باع لنفسه معتقداً للملكية او بانياً عليه عدواناً فاتفق تملكه ذلك البائع لا بشراء ... لعقد مما فاجاز فهل

المسألة الثانية الصبي المتطوع بوظيفة الوقت اذا بلغ في اثناء صلوته بما لا يبطل طهارته كالسن لا بالجنب والوقت باق
فهل يجب عليه استيناف صلوته بعد اتمام ما هو فيه اذا اتسع الوقت وقطع ما هو فيه مع ضيقه ادراكاً او لا يجب الاستيناف
مطلقاً وجوه ذهب جماعة منهم المحقق قده الى انه اذا بلغ في اثناء يستأنف صلوته على الاشبه وتحقيق المقام يقتضي تمهيد
مقدمة متكفلة لبيان امرين الاول في بيان ان الامر هل له مدخلية في الصحة ام لا فنقول الصحة عبارة
عن التمامية وفي الفارسية يعبر عنها بدرستي وهو معناها لغة وعرفاً ولم تستعمل في غير ذلك سواء اطلقت في مقابل
الفساد او البطلان والفرق انما هو باعتبار خصوصيات الموارد وتوضيح ذلك ان للعمل تمامية في حد نفسه وبحسب
ذاته وتمامية في مرحلة مطلوبيته واما تماميته في حد ذاته فهو عبارة عن كون العمل مشتملاً على جميع ما اعتبر فيه شطراً
او شرطاً في مرحلة الاختراع واعتبار الوحدة او غيره ذلك سلباً عما هو خارج عما اعتبر فيه فهو كساير الاشياء في كون
صحتها وتماميتها بكونها على مقتضى طبيعتها والفساد عبارة عن خروج الشيء عما هو مقتضى الطبيعة بالزيادة او النقيصة
واما مطلوبيته في مرحلة المطلوبية فهي عبارة عن اشتماله على جميع ما اعتبر في ذاته وما اعتبر في ايجاده مع سلامته عما يمنع
عن مطلوبيته والبطلان عبارة عن كون الشيء بحيث لا يترتب عليه الاثر المقصود فلو اطلقت الصحة في مقابل
البطلان فيراد منها التمامية في مرحلة المطلوبية لا تترتب بحيث يترتب عليه الاثر المقصود منه وهو براءة
الذمة منه ان اشتغلت ولو اطلقت في مقابل الفساد فيراد منها التمامية بحسب الذات ومما ذكرنا ظهر ان الصحة
بالمعنى الثاني تتوقف على الصحة بالمعنى الاول ولا يتوهم مما ذكرنا من انه لو اطلقت الصحة في مقابل البطلان يراد
منها التمامية في مرحلة المطلوبية انه كلما لم يتحقق الصحة بالمعنى الثاني لا بد من تحقق البطلان وبما قررنا فيما ذكرنا بان
البطلان انما يتحقق مع عدم الصحة بهذا المعنى فلم يكشف الشارع بغير الصحيح ولم يثبت البدلية فان المراد من التامية
ولفظ ثم انه قد يعرف الصحيح بما وافق الامر وبعض من اما الاول ... فاته ذكرنا من التمامية بموافقة الامر حيث انها

فاقدة المزية واجدة المزية اخرى والفاقدية والواجدية حيثيتان منتزعتان عن نفس الركن والتخفيف الضعيف عن الشديد وشبهة
عين الضعيف ولا نيابة في ذلك بل الضعيف حال ضعفه مع الشديد حال شدته وليس شدة الحرارة والبرودة [illegible]
والمباينة اعدامه لشيء وايجاد لشيء اخر بالفرد ولا يتوهم من تأمل في [illegible] في ذلك فعلى ان يخطر ببال [illegible] ان
اعتقد قضية وكشف له كشفا يحتمل خلافه ثم انكشف له تمام الانكشاف المانع من النقيض ان [illegible] اعتقاد وجه
فيه اعتقاد وانكشاف اخر شديد كذلك لا يحتمل غيره ان اعتقاده والضعيف الذي كان منتزعا لاحتمال النقيض اشتد [illegible]
لا يحتمل ذلك وهذا واضح وهكذا في البداهة كثير من الاعراض والجواهر على النظر بل انما هو ما طرء الضعيف حتى ان الوجوب
والاستحباب كالانسان والفرس ماهيتان مختلفتان كل منهما مركب من جزء مشترك وجزء مباين مختص بها فزعم [illegible] الوجوب
مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك والاستحباب مركب من طلب الفعل مع الاذن في الترك [illegible] ذلك [illegible] فقها
الاذن بالشيء المنهي عنه [illegible] على سبيل التقصي وكذلك الحكم ببقاء الجواز او الاستحباب اذا انتسخ الوجوب وغير ذلك
ولا شبهة في فساد توهم وبالجملة فالمطلوبية لصفة الله كالحرارة والبرودة وليس الشديد منها الا عين الضعيف [illegible]
والمندوب ليس الا نفس المرتبة وانما تعبيرنا بالاذن في الترك [illegible] في مقام التعليم والتعلم والمعاذ ذكرنا ان [illegible]
بعض اهل الحق [illegible] قالوا ان العرض القوي يباين الضعيف بفصل من سنخ ذلك العرض لا بامر خارج [illegible] يباين [illegible]
بمرتبة موجودة فيه غير موجودة في الضعيف ويكون تلك الطبيعة المرتبة من طبيعة ذلك العرض وليس تباينا
كتباين الماهيتين بان يكون بامر خارج عن الطبيعة الجامعة بينهما هذا ما اردنا بيانه في هذه المقدمة فلنرجع الى تحقيق
اصل المسئلة فنقول مستعينا بالله الصبي المتطوع اذا بلغ بعد الفراغ مطلقا او في اثنائه اذا كان بالاسن لا يبطل الطهارة
ولا يجب عليه الاستيناف بعد البلوغ وان وسع الوقت واليه ذهب شيخ الطائفة في ط حيث قال واما الصبي اذا
بلغ بما لا يفسد الطهارة من كمال خمس عشرة سنة او الانبات والوقت باق وجب عليه اتمام الصلاة واذا بلغ بما يفسدها اعاد
من اولها واما الصوم فانه يمسك بقية الوقت تأديبا ولا قضاء عليه ومثله المحقق [illegible] في المعتبر قال اذا بلغ الصبي
في اثناء الصلاة بما لا يفسدها اتم وان بلغ بما يفسدها استأنف من رأسه انتهى واحتج في الجواهر على عدم مخالفة الشيخ

لما ذهب اليه

لما ذهب اليه المعظم من وجوب الاعادة لانه انما حكم بوجوب الاتمام وهو اعم من ان يكون غرضه ان المأمور به لكونه عين الصلاة
التي بلغ فيها يجب اتمامها بل المقصود انه يجب عليه الاتمام بمقتضى الادلة ويجب عليه امتثال الامر لكن لا يخفى ان الاحتمال [illegible]
لكانت عبارته يجب عليه الاتمام فقط ولكن الذي نقل عنه الخلاف كفاية تمام ما لم يكن فهم [illegible] الصرف [illegible] العبادة
وانما هو بلا لفظها وما بعدها فان قوله واذا بلغ بما يفسدها الخ قرينة معينة على ان غرضه منها هو الاتمام الاول فرده
انه لو لم يكن ذلك مقصوده انها لا يصلح جعل وجوب الاعادة اذا بلغ بالمفسد الخ شقا في الترديد ووجوب الاتمام اذا
بلغ بالا يفسد الخ شقا اخر وهذا واضح واما له [illegible] انما هو لعدم ملاحظة عبارة المبسوط على حسب اعترافه ثم ان قوله
فانه يمسك تأديبا لبقية الوقت صريح في ان بناءه على ان عبادات الصبي تمرينية ومع ذلك حكم بالاجزاء وما
ذكرنا ظهر ضعف عبارة المعتبر فيما ذكرنا وكيفما كان فالمدعى عدم وجوب الاعادة على الصبي مطلقا وان قلنا بعدم تعلق الخطاب عليه
ولو استحبابا والدليل على ذلك ان ما اتى الصبي عبادة صحيحة شرعية اما كونه عبادة فلان المفروض انه صلاة وترغيب المقدمة
ان عباديتها ليست منوطة بتعلق الامر بها بل عباديتها كسائر العبادات الجعلية بمقتضى طبيعتها واختراعها عبادة
واما كونه صحيحا فلان المفروض انه اتى بها وقام الصبي بوظيفة الوقت جامعا لجميع ما اعتبر في حقيقتها وما اعتبر في
ايجادها من الطهارة والاستقبال وغيرهما من الشروط والاشكال انما هو في ان المعتبر كون ايجادها بعنوان التقرب
وهو غير متمكن منه وقد اندفع بما اشرنا من ان قصد التقرب انما يتوقف على محض المحبوبية والرجحان وذلك [illegible]
عن اختراعها عبادة ولا شبهة ان صلاة الظهر او غيرها من الصلوات اليومية ليس المطلوب في كل يوم الا ايجادها
مرة واحدة وقد جعلها الشارع وظيفة الوقت بمعنى جعل الشارع لكل منها وقتا ليكون ظرفا لايجادها وعيّن
على المكلف ايجاد كل منها صحيحة في وقتها واما الصبي فقد جعله معذورا في تعلق الخطاب عليه ولم يخاطبه بايجادها
فيها ولم يحتم ايجابها عليه ولكن امر ارشادا به بها ولذا اتفق جميع اهل الاسلام على ارتفاع الوجوب عن المكلف اذا اتى
به صحيحة في وقتها وعلى هذا فلو اتى الصبي بما لم يكن مطلوبا الا ايجادها في الوقت مرة واحدة صحيحة فلا مجال لعدم

بايجاده فانّ التخيير على ما ليس ايجاده مطلوباً الا مرة واحدة انما يتعقل لم ياتِ به مشتملاً على جميع ما اعتبر في مطلوبيته واما مع
فرض الاتيان به واجداً لجميع ما يعتبر فيه فالتخيير على ايجاده ثانياً تناقض لانّ مرجعه الى انّ صلاة الظهر مثلاً لم يكن صدورها
من كل شخص في الوقت المقدر لها مطلوباً الا مرة واحدة ولكن الصبي مطلوب منه صدوره مرة اخرى ونظيره ذلك ما لو جعل
الملك وظيفة عبيده الحضور في محضره في كل يوم ساعة وقد امر به الكل المتميز منهم دون غيره وينكشف انّ مخاطبة المتميز
دون غيرهم ليس لاجل خصوصية فيهم بل انما هو لاجل عدم الاعتناء بغيرهم وجعله اياهم معذوراً في الخطاب بالحضور رفقاً لهم
مع صغره وحسنه لو وقع منهم ايضاً فحضر غير المتميز مع المتميز مقداراً من الزمان فسقطت الوظيفة عليه في تلك الاوقات قبل ان يتميز
الحضور فهل ترى احداً يتعقل وجوب حضوره لعدم ثبات الوظيفة ايضاً وتعلق بذلك الامر حاشا وكلا ولقد تنبه الشيخ قدس سره في باب
التحقيق في المسئلة حيث فرع الحكم بالاجزاء وعدمه على انه هل يعتبر في صلاة الظهر مثلاً كون ايجادها بعنوان الوجوب ام لا
فان قلنا بعدم الاعتبار بها كفت فلا اعادة هنا لانّ الصبي قد نوى الظهر وان قلنا بالاعتبار وجبت هنا الاعادة لانه
ليس من اهل نية الفريضة وهو كلام في غاية الجودة فانه بعد فرض كون صلاة الظهر صلاة واحدة مطلوبة ايجادها مرة واحدة فلا مورد
لوجوب الاعادة الا اذا فرضنا انّ ما وقع ليس صحيحاً او لم يكن اتى به مراعياً لجميع ما له دخل في الصحة المترتب عليها الاجزاء فاذا فرض
الامران ما وقع ليس ايجاده بعنوان الوجوب فيتجه وجه الشك في الصحة المترتب عليها الاجزاء في انه هل يعتبر فيها كونها
العزيمة ام لا وحيث انّ الحق عدم الاعتبار فالحق هو عدم وجوب الاعادة والعجب من ابنه [illegible] حيث انه مع تنبيهه لذلك
ونقله اياه عنه ذهب الى وجوب الاعادة استناداً الى انّ الامر الان تعلق به الخطاب والفعل الاول لم يكن واجباً فلا يسقط
ما تجدد وجوبه مع ما في المبنى ما سيظهر وكيف كان فاتضح لما ذهبنا اليه في المختلف بانها صلاة شرعية وحيث انها لها الاثر واذا
وجب سقط الفرض بها لاقتضاء الامر الاجزاء وتوضيحه انه لا اشكال في انّ ما اتى به صلاة مشروعة انطبقت عليه ما هو مطلوب
الشارع تمام الانطباق فيجب اتمامها بمقتضى الامر الشرعي نفسه ومع وجوبه فلا مجال للقول بعدم الاجزاء لانّ المطلوب من البالغ
انما هو صلاة واحدة ولا معنى لوجوب الاتمام الا وجوب ايجاد هذه الصلاة التي شرع فيها لا وجوب امتثال الامر التي [illegible] الصلاة

الواجبة على البالغ في هذا الوقت وعلى هذا فالحكم بوجوب اتمام تلك الصلاة التي شرع فيها مع كون الصلاة هو حينئذٍ [illegible] لا يعقل انفكاكه
عن كون الواجب عليه هي تلك الصلاة لا غير فالاتيان بها مع فرض وجود الامر الواقعي يوجب سقوط الفرض لاقتضاء الامر
الواقعي الاجزاء وهذا الاحتجاج متين جداً وان اورد عليه في الجواهر بوجوه اربعة الاول انّ ما افاده من انها
صلاة شرعية فاسد لانّ شرعيتها كانت باعتبار انها نافلة وقد انقطع النفل بانقطاع الصبا لدوران مدارها ما فرض عليها
كونها في الانقطاع بالبلوغ الثاني انّ دعوى وجوب الاتمام بمقتضى الادلة الشرعية دعوى [illegible] بمنع عموم الادلة
الثالث انه لو سلم شمول الادلة لها ايضاً لا ينفع لانها تمنع عن الابطال والموجود فيما نحن فيه البطلان كفقدان شرط في الاثناء
الرابع انّ الامر بالاتمام مقتضى للاجزاء عن ذلك الامر لا عن الخطاب المتعلق بالصلاة وهما متغايران جزماً كما لا يخفى
وكل تلك الوجوه فاسدة اما الاول ففيه انه لا ربط له بالمقام لما عرفت من انّ مبنى كلام المستدل ليس كون عبادات الصبي مطلوبة
بالطلب الندبي فان قلت على هذا التقدير فعدم كونها شرعية من اوضح الامور قلت المصحح للانتساب الى الشرع كونه
مطلوباً له ومحبوباً عنده ومحبوبية العمل للشارع قد تكون مقيدة بكون ايجاده من شخص لا بعينه وقد تكون غير مقيدة بل المحبوب
في حد ذاته كما هو الحال في الصلاة وعلى هذا فالغرض من منع كونها شرعية اما منع كونها متعلقة للخطاب فهو واضح واما
كونها شرعية بمعنى المحبوبية عند الشرع ايضاً فهو فاسد لانها كما لا تنفك عن كونها فرداً للطبيعة الصلاة المحبوبة لطبيعة
مع انا لو سلمنا ان المراد من شرعيتها كونها متعلقة للخطاب نقول انّ شرعيتها الى زمان البلوغ وان كانت باعتبار انها
نافلة لكنها لم تنقطع غاية الامر انّ مطلوبية الصلاة منه الى هذا الزمان لكونه معذوراً عن المشقة وبعد ما كانت ضعيفة
فاذا بلغ وارتفع العذر اشتد الطلب الذي كان متعلقاً بها وقد عرفت انه مقتضى الوجوب والاستحباب واما الثاني
ففيه انّ انكار شمول الادلة للنوافل خروج عن الموازين فانّ الاطلاق في قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم جميع [illegible] مقتضيه للعموم
على جميع الاعمال القابلة للابطال ولا اشكال انّ ما نحن فيه من هذا القبيل واما الثالث ففيه انّ البطلان لا يصدق لو كان العمل
غير مشتمل على تمام الشرائط ومنه وهو براءة الذمة انّ اشتغلت ومع فرض كون العمل صحيحاً جامعاً لجميع ما له دخل في الصحة
فلا معنى لعدم صدق البطلان الا ان يقال انّ دعوى كون العمل باطلاً انما هو باعتبار ما ذهبوا اليه من دوران الصحة مدار قصد

لنسبة العمل

الامر به لانا نقول مع هذا التقدير ايضا ليس مطلقا لما عرفت من عدم ارتفاع الامر عنه واما الرابع فيظهر ما فيه مما ذكرناه في تقرير
الاحتجاج فتمحض مما ذكرنا انه لا ينبغي في الاثناء فيه اى على عدم وجوب الاعادة امران وقد استدل القائل بوجوب الاعادة بالعمومات
قال في الجواهر بعد نقل الاحتجاج وما على الاشبه للعمومات التي لم يخرج عن مقتضاها لفعله الاول الذي هو مقتضى امر غيره لا عن فروق
عدم كون المراد شرعية افعاله لان الامر في قوله مروهم بالصلوة ونحوهما متوجه الى المكلفين يراد منه الندب بالنسبة اليه وان
كان مستعملا في الحقيقة والمجاز بل المراد منهما متعلقه بامر غيره فيكون الذي يراد على الصبي في الفرض امرين ندبي وايجابي
ومن المعلوم عدم اجزاء الاول عن الثاني بل اللازم ح كما لو كان الفعل لا اعادة فيه والمستحب بعد السبب خصوصا في مثل المقام الذي
منشأ التعدد فيه اختلاف موضوعي كل منهما لتعلق به امرهما الصبي والبالغ انتهى وفيه ان صرف شمول صيغة الخطاب اللفظي
لا ينفع في الحكم بوجوب الاستيناف فكيف ولو كان كذلك لوجب الحكم بوجوب الاستيناف في على البالغ ومع الاتيان بها حال البلوغ
لشمول ليس غيا الماضي اتمام هو اثبات تعلق هذا الخطاب ليغني الواقع وشمول لفظ الخطاب وان كان يكشف عن تعلقه في الواقع
لكنه مالم يثبت كونه اياه بمتعلق الامر واما معه فلا معنى لتعلقه به وقتا وقد عرفت انه هو كذلك لما عرفت ان الثاني المأمور
الذي يتعلق به الامر الوجوبي هو ما يتعلق به الامر الاستحبابي غاية الامر انه لم يحتم للصبي لعدم كونه اهلا بل طلب منه طلبا غير مؤكد
لا انه حكم على الصبي بحكم مغاير لما حكم به البالغ فرقا ان صلوة الظهر صلوة واحدة امر الصبي بها [illegible] استحبابا والبالغ بها وجوبا
فالمأمور به واحد والمكلف واحد والاختلاف انما هو في الحكم باعتبار اختلاف حالتي المكلف فالصبي اذا اتى بالصلوة فقد اتى بما
امر به البالغ ومع هذا فلا مجال لخطاب به واقعا بايجاد هذا الفعل الذي اتى به على وجه لم يوجب في صحته البلوغ امكان كون الوجوب
لكان الحكم بوجوب الاستيناف وجيها لكنه لما لا يحكم بل اذا كان البلوغ بعد الاتمام [illegible] اذا كان في الاثناء فلا وجه للتفصيل مع ما
سيظهر فيه انه لم يكن المراد شرعيته فما له ان الامر في قوله فيهم بالصلوة يراد منه الندب بالنسبة اليه بل المراد استحبابا متعلقه بامر اخر
فالحكم بعدم وجوب الاعادة لا على ان يتعلق به امران متغايران ويجزي امتثال احدهما عن الاخر بل لاتحاد متعلقهما ومع اتيانه بما
اتصف بما لا يتعلق به الامر ولا يجب فيما حيث يحكم بوجوب الاعادة ولو قلنا بان الامر المتعلق بالصبي امر مجازي [illegible] لا اعادة عليه
المستحب بعد السبب فان معنى كونه الامر المتعلق [illegible] ايجابيا انه لا فرق بين الصبي والبالغ اذ ليس البلوغ شرطا للتعلق بل هو شرط الحتم [illegible]

فلنشر

اللهم اجعل افتتاحه متصلا بالخير اختتامه وصل على [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

ولنشر اجمالا الى ما اشتهر في السنتهم من تداخل الاسباب فنقول بناء على ان الاصل في التداخل او عدمه مقدمة لتكون ذريعة
فيما لم يثبت التداخل او عدمه شرعا وسيظهر لك الحال في اصل الاصل فنقول ان العلل الشرعية كالعلل العقلية بلا فرق
فانا اذا رأينا الشارع جعل شيئا سببا لشيء بحيث لا ينفك عنه مثل البول للنقض للوضوء مثلا او ملاقاة النجس للنجاسة
الملاقي مثلا فقد علمنا انه علة تامة لتأثير ذلك الشيء في تحقق الاثر ولا معنى له انفكاك المعلول عن العلة قطعا وما قاله
جماعة من ان العلل الشرعية معرفات فلا معنى له حيث ان معنى كون العلة معرفا ان وجود هذا الشيء كاشف عن وجود
علة واحدة مؤثرة في الشيء فيلزم وجود المعرف واحدا او كثيرا لاستناد المعلول الى العلة التامة الواحدة التي
يكشف المعرفات عن وجودها فلا يكون وجود المعلول مستندا الى هذه المعرفات حتى يقال لا يتأثر العلل التامة المتعددة
في معلول واحد محال فيلزم القول بتكرر المعلول والمسبب بتكرر علته وهذا كما ترى رجم بالغيب واخراج للظواهر بل النصوص
الدالة على كون الشيء نفسه سببا وعلة وكيف يتكلف ذلك في ان شرب الخمر سبب وجوب الحد او الزنا مثلا كذلك
او البول سبب لنقض الطهارة الى غير ذلك من الاسباب الشرعية ودعاهم الى ارتكاب هذا التكلف البارد ما يرون في
الشرع من عدم تكرر المسبب بتكرر ما جعله الشارع سببا فتخيلوا استحالة توارد العلل المتعددة على معلول
ذلك فجعلوها علة لا يكون له جعل في كلام انه يثبت بتكرر المسبب بتكرر السبب مثل الاحداث المتعددة في الوضوء مثلا
وحالهم في ذلك حالهم لما رأوا ان تخلف هذا الوضع في غاية البرودة فتخففوا اهل القاعدة اي لزوم تكرر المسببات
بتكرر الاسباب الا ما ثبت من الشرع التداخل فيه ولم يلتفتوا الى ان نحو ذلك من العيب فانه اذا ثبت بحكم العقل
استحالة تأثير العلل المتعددة في معلول واحد فكيف ينسب الى الشرع حكمه بالمحال [illegible] حكم ذلك
من تحت الاصل فان ارادوا ان حكم الشرع بالتداخل حكم بان المؤثر جميع هذه الاسباب بمعنى ان يكون كل منها جزء علة

فما نحن فيه لا يستقل الأقل بل الواحد في التأثير واتحد بلا سترة وان اراد والحكم الشرع بتأثير كل منها بالاستقلال
وهذا هو المحال ونسبته ذلك الى الشرع قبيح وجه المحالية واضح فان المؤثر الثاني ان اثر عين ما اثره الأول فهو تحصيل
الحاصل وهو محال قطعاً وان اريد تأثير الثاني مثل ما اثره الأول في ذلك المحل فاجتماع المثلين في محل كاجتماع النقيضين محال قطعاً
فان معنى حكم الشرع بالتداخل بل تحقيق الحال في هذا المجال ان العلل الشرعية كالعلل العقلية بلا فرق في انه يستقل كل منها
في التأثير في المحل القابل قطعاً لكن لا ريب ان المحل اذا كان واحداً فلا بد له تأثير واحد فاذا اسبقت احدى العلل في التأثير
واثرت في المحل وشغلته فلو وقعت بعده ذلك الأخرى علة لا تكون مؤثرة شيئاً وذلك ليس لنقص في العلة بل لعدم القابلية
في المحل على ازيد من اثر واحد فاذا اثرت الأولى تكون الباقية لغواً كالعدم او مؤكدة لتأثير الأولى وان كانت اقوى منها
فهي يلزم ملاحظة حال المحل وقابليته وخلوه وشغله وملاحظة حال العلل من حيث اختلاف تأثيرها واتحاده فلا ينفع ما ليس
اصل اصلاً مثلاً اذا وقع بعض اسباب النقض للطهارة الموجب للحدث وعلم ان المحل ليس قابلاً للاحداث متعددة كما في
حدث الوضوء فان الحالة المانعة من الصلوة حالة تطرء على المكلف وتشتغل المحل بها فلو وقع بعد ذلك الآخر من سبب الحدث لم يوجد
تلك الحالة اذ الحالة قد وجدت بالسبب الأول وتحصيل الحاصل محال وهذا هو المعنى لتداخل الأسباب فاذا علم اختلاف الأسباب
في التأثير ويكون المحل قابلاً لكل منها تأثيرات اثر كل منها من الأسباب اثره مثلاً لو وقع البول على البدن تنجس به ذلك وتام يكون
محدثاً لذلك لاختلاف المؤثرات والتأثيرات وقابلية المحل لكل في ذلك وكذا الواحد المؤثرات في التأثيرات وتعدد
المحل مثل لو وقع قطرة من البول على يده وقطرة على رجله وقطرة على ثوبه مثلاً فاللازم على الفقيه ملاحظة حال الاسباب
في التأثير وملاحظة المحل مثلاً لو شرب خمراً وخمراً الى الف مرة وتأثير شرب الخمر واحد من لزوم الحد مثلاً وكل تلك الاسباب
متحد في التأثير فاذا اثر الأول فحد يكون الباقي لغواً اما لو شرب فحد الحد وزنى فوجب الحد وقذف فوجب الحد لاختلاف
المحل في التأثيرات وقابلية المحل لكل في ذلك ولذا وقع الكلام في بعض المقامات فقال البعض اعلى الله مقامه ان الصائم لو افطر وكفر

ثم افطر فيجب عليه الكفارة اما لو افطر مراراً متوالية من غير كفارة في البين فلا يلزمه ازيد من كفارة واحدة وكذا من وقع
الوطي التي يا مراراً من غير حد في البين يلزمه حد واحد ولو زنى بعد الحد حد ايضاً وكذا شرب الخمر وامثاله كثيرة في الشرع
ونقول ان السر فيه هو ما ذكرنا من اشتغال المحل بالأثر في العلة الأولى فلا تقبل تأثيراً من العلل المتأخرة واذا فقد
فقد زال الأثر فان شرب الخمر سبب وجوب الحد فاذا حصل ذلك باطلاً لا يمكن تحصيله نعم اذا فرغ المحل باستيفاء الحد فقابلية
لتأثير السبب الثاني فرغت والحاصل ان اللازم النظر الى تعدد التأثيرات وتباينها بالماهية وقابلية المحل بعد ذلك
فان الزنا مؤثر حدة تختلف ماهيته مع حد شرب الخمر والمحل قابل لقيام التأثيرين فيحكم بالتعدد فلم يعلم معنى ان يبين الأصل
هنا وقد يتوهم اختلاف الحدث الأكبر بالماهية مثلاً حدث الجنابة غير حدث الحيض فان اريد ان السببين متعددان
فسبب الحدث الأصغر كذلك ايضاً وسبب النجاسة كذلك ايضاً وان اريد ان اختلاف الآثار يكشف عن تعدد الأحداث
لتعدد الأسباب ففيه ان لسان الأخبار ناطق بالاتحاد مثل الحائض تغتسل والجنب تغتسل والمستحاضة تغتسل فترى
سببية كل منها للغسل وهل يحتمل تعدد في ماهية الغسل حتى يحتمل التعدد لكن كيف يحتمل حكم الشرع بالتداخل بمعنى اتحاد المتعدد
وهل هو الا تناقض وما ترى من زيادة تأثير بعد حصول بعض الأسباب فهو لحصول الثاني كما في الحدث الموجود مثل تأكد الصوم
بحصول سببه بعد سبب ومثل تعدد الغسل في نجس مع حبيبه بعد وصول نجاسته موجبة لو تعدد الغسل لا يحتمل ذلك كله ايضاً
فالغسل شئ واحد مأمور به لازالة تلك الأحداث المتعددة فان قلت ان غسل الجنابة غير غسل الحيض وكذا قلت
والله شيئاً في مراد في الغاية كيف وهل الغسل الا غير هذا الشئ الواحد المأمور به لكل سبب بحصل فعل اوجب الشرع
غسل الجنابة فقال اذا اجنبت اغتسل غسل الجنابة واذا حضت اغتسل غسل الحيض او قال اغتسل لكل من ذلك مثلاً
وهذا معنى لتداخل في الأسباب اي كون كل منها علة مستقلة اثرت الأولى فلم يبق المحل قابلاً للباقية واما معنى
التداخل في المسببات فهو ان مسببات الاسباب بعد العلم باختلافها ماهية قد يكون من قبيل الجنس والنوع
مثل اذا قال اكرم زيداً ان دخل الدار واعط درهماً ان دخل الدار فان الاعطاء نوع من الاكرام فينبه اهل محصله

لفعل الاعطاء وقد يكون من قبيل دخول النوع في الصنف مثل ما لو قال ان جائك زيد فاعطه وقال ان جائك زيد
فاعطه باليد مثلا وقد يكون من قبيل دخول الصنف في الشخص او النوع فيه مثلا كما لو قال اعطه وقال اعطه الآن مثلا
اما لو لم يكن تداخل في المفهوم بان كان المفهومان متباينين واجتمعا في مصداق واحد مثلا اذا قال اعط زيدا درهما
وقال اعط هاشميّا درهما وقال اعط عالمًا درهما وكان زيد هاشميّا وعالمًا لم يكن تداخل لاختلاف الاسباب وعدم
التداخل في المسببات فيلزم منه امتثاله للثلثة وامّا ما يتوهم من التداخل في الامتثال لو سلّم عدم التداخل في الاسباب
ولا في المسببات فلم نفهم معنى محصّل له فان اريد انه مع اختلاف الاسباب ولزوم تكليفات متعددة يكفي امتثال
واحد فلا معنى اذ لا ريب انه مع توجه التكليفات المتعددة يلزم امتثال كلّ من التكليفات فلو كانت تلك التكليفات
متعلقة على واحد شخصي مثل الامر بقتل زيد مرة للكفر ومرة للقصاص واخرى للزنا مثلا رجع الى تكليف واحد وتداخل
فتدبر بمعنى تأكد الوجوب مثل اضرب اضرب اذ لا ريب ان وجوب قتل زيد ليس الا واحدا لا يقبل التعدد وان اريد
انه مع اختلاف المتعلقات يكفي امتثال واحد فحصل انه لو دخل احدهما في الآخر دخول صنف في نوع او نوع في صنف
او شخص كان من قبيل تداخل المسببات والامتثال الواحد يكفي من هذه الجهة امّا لو امر بالطبيعة مرارا متعددة مثل فصلّ
وصلّ وصلّ فلا ريب انّ المطلوب وجود الطبيعة ثلث دفعات في ضمن ثلثة افراد والافراد المختلفة لا تتداخل فيها
ولا بدّ من الامتثال ثلثة ومن كل ذلك ظهر ما في كلام الفاضل النراقي فانه بعد تسليم عدم التداخل في المسببات انه لا يكفي
امتثال واحد الاتيان لوجوبات متعددة ومن جميع ما تلى لك نقف على ضعف كل ما يذكر وجها للاصل في الطرفين
فنقول اختلفوا في ان الاصل هل هو التداخل في الاسباب او عدمه فقال جماعة على الاول والاكثر على الثاني ومراد
من قال بالتداخل ان الاسباب الشرعية ليست اسبابا حقيقية بل ذلك ان بعض الاسباب الشرعية قد ثبت انها
لو تكررت تكررت المسببات بتكررها وبعضها قد ثبت انه لم تتكرر المسببات بتكررها وانا نحكم بتداخل القطعي
ثابتا ان اجتماع العلل التامة على معلول واحد محال بمعنى تأثيرها لانه لو فرض حصول التأثير الواحد من اجتماعها

بمعنى

بمعنى عدم استقلال كل منهما في التأثير فهو خلاف في فرض كون كل واحد منها علة تامة تكفي بانفرادها وان فرض التأثير التام لكل واحد
فيلزم المحال فقالوا ان كلما ثبت في التداخل الاسبابي او كون الاثر واحدا مع تعدد تلك الاسباب نستكشف ان هنا شيئا واحدا
مؤثرا في الواقع لا نذكره ونعرفه وتلك الاسباب فكلها تكون علامات قررها الشارع لوجود مؤثر لا نعرفه فحصل
ذلك المؤثر علينا فلو وجد واحد من الاسباب يحصل العلم بوجود المؤثر ولو وجد كثير ايضا بلا فرق وكلما ثبت في الشرع تكرر
في المسبب بتكرر الاسباب نعلم ان هذه اسباب مؤثرة او كاشفة كل واحد منها عن مؤثر مستقل غير الآخر فاذا الحكم في الاسباب الشرعية
وجودها وذاك فكلما ثبت احدهما فلا اشكال ولكن الكلام انما هو في الشك فهل الاصل كونها من قبيل الاول او الثاني فيلزم ما ليس
الاصل في ان الاصل في المعرفات اي واحد منها حتى يثبت الآخر فيثبت ما هو حكم الاصل فيها او يقتضي غير ما لا يعتد وجها
لذلك وقد اختار الفاضل النراقي التداخل واستدل للتداخل بان الاصل عدم التعدد في غير ما ثبت فيه التعدد ومع عدم
الاثبات والمفروض عدم العلم بالتعدد ففي ابن يحكم بالتعدد مع ظهور الاطلاق في ذلك فاذا قيل اذا اجنبت فاغتسل
واذا امنيت فاغتسل فظاهره طلب الطبيعة بكل من تلك الاسباب ومع تحصيل واحد من الافراد وان قيل بانه لا معنى
لاجراء الاصل العقلي هنا اذ ليس مقام اثبات التكليف او نفيه بل المقام مقام احراز الموضوع ولا يثبت بالاصل ان
العلة الواقعية واحدة وهذه الاسباب الظاهرية كاشفة عنها والرجوع الى الاصل العقلي لا ربط له بالمقام والحكم في
التكليف ونفيه لا يتفاوت مع تعدد الاسباب وعدمه اذ لا منافاة بين تعدد العلل وايجابها التأثير في وجود
الطبيعة مرارا متعددة فهلا يمكن طلب الوضوء كرة بعد كرة بتعدد العلل ودفع هذا القول بعد ملاحظة ما تقدم في عامة
الوضوء واستدل الفاضل لان الاصل عدم التداخل بوجوه الاول ان ظاهر الدليل المثبت للسببية كون السبب سببا
تاما وهو المفروض لتأثير الواحد واحدا فقطعا فاذا جامت علة تامة فاذا اجتمعت فاما ان تؤثر الجميع في معلول
واحد فقطعا او ثانيا فكلاهما باطل لانه يستحيل تزاحم العلل التامة على معلول واو ان يتفرق ما بعد الاول في التأثير لزم خروج العلة

بسم الله الرحمن الرحيم

يا علي ادركني

التامة عند كونها علة فلابد ان يؤثر كل منها تأثيراً تاماً فيتعدد الاثار بتعدد المؤثرات وقد عرفت حاله من المقدمة
الماضية ان عدم تعدد المسبب ليس لعدم الاستقلال في العلية ولا لخروج غير الاول عن العلية ولا يلزم التعدد بل عدم التعدد
لاستحالة تحصيل الحاصل لو اثر المتأخر اثر السابق واستحالة اجتماع الامثال في محل واحد كالاضداد وليس في الكل النقص
في العلية بل النقص في المحل وعدم قابليته لان يزيد منه واحد واجيب عنه ايضاً بانه لو تعدد المسببات لزم استعمال اللفظ
في اكثر من معنى وفي الكل لانه اما ان يراد الطبيعة وهي واحدة فلا تكون متعددة واما ان يراد الافراد المميزة بالمشخصات
فيلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وهو محل عدم [illegible] عند [illegible] مثلاً اذا قيل ان بلت فتوضأ وان نمت فتوضأ فاراد
طبيعة الوضوء منافية للوحدة للتعدد وارادة الافراد المختلفة استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وفيه ما لا يخفى فان
لفظ واحد مستعمل في معنى واحد او متعدد وطلب الطبيعة لا ينافي التعدد وطلب الافراد لا ضرر فيه كيف ولو كان هذا استلزم ما
ذكر فيلزم وقوعه فيما ثبت في الشرع كثيراً على خلاف اصل المجيب حيث انه لا يقول بعدم وقوعه خلاف الاصل قطعاً
الاول استصحاب التكليف او ما ثبت بوجود الاسباب ولو لم يكن تكليفاً لعدم العمل فيقتضي التأثير الواحد فان الشك
في التعدد باق مع عدم جريانه لوجود الشك في التعدد ابتداء فاخرج عن محل الكلام ولا يبقى للمقام مقام الاصل العملي
الثالث الاستقراء الرابع حكاية الاجماع وكلها [illegible] فان المسئلة [illegible] لا دخل للاجماع فيها وكان اقوى الادلة
وقد عرفت الحال فيه ثم انه اورد على منع القول ان الاسباب الشرعية انما هي معرفات وموجبات للعلم بوجود مؤثر
واحد في الواقع بانه ان اريد ان كلاً منها موجب للعلم بالاستقلال بان يكون علة تامة للعلم ولا ريب ان العلم [illegible]
بوجود مؤثر في الواقع مثلاً شيء واحد فان اثر كل من الاسباب في مسبب واحد فيكون من قبيل توارد العلل التامة على
معلول واحد وان كان جميعاً بالاجتماع مؤثراً فينافي كون كل واحد منها سبباً للعلم مستقلاً والتزام كونها معرفاً للامر
في العلم يجر الى التسلسل فانه يحتاج [illegible] وفيه ان ذلك فضل في الجواب ان [illegible] لها [illegible] من كل سبب وان كانت

متعددة

بسم الله الرحمن الرحيم

يا علي ادركني

متعددة الا انها واحدة من حيث الانتزاع من خارج متحققة فيقال انه كل من المعرفات مؤثر في حصول العلم بالشيء
مستقلاً بحصول المطلوب بكل واحد منها مراراً وان كان واحداً خارجياً وذلك مثل تعدد الادلة ولهذا يمكن مطلوب
فان كلاً من الاقيسة موجب للعلم وعلة تامة له ولهذا لا يزول العلم بظهور فساد بعضها وفيه ما لا يخفى فان اربعة جهات
القضية مع كل من الادلة فهو ليس علماً فعلياً بل هو احضار المعلوم في الذهن ولا فرق بين العلل الخارجية والادلة في امتناع
تأثير العلل المتعددة بالاستقلال في معلول واحد بل الخارج للعلم الذي هو اثر الدليل هو الذهن ولا شك ولا ريب ان التام واحد
عن قابل لان يزيد منه اثره واحد ومع اجتماع الامثال المحال وان الاول هو المؤثر والباقي لا يخرج عن كونه مما يجمع شغل المحل
قبله واما حديث بقاء العلم مع زوال بعض الادلة فالعلل الخارجية المعطلة ايضاً كذلك فان زال الاول شغل المحل [illegible]
ومنها الظاهر من اجماع مقتضي الملازم بين تعدد الاسباب وتعددها ايضاً بان الامر لو تكرر على شيء فيحتمل
كونه تأكيداً للاول بعنوان كون المطلوب واحداً او للطلب تكرار تأكيداً مثل اعط زيداً درهماً اعط او كون المطلوب
متعدداً فكان كل امر سبباً وطلباً لشيء على حدة فلا يخفى ان هذا البحث بمعزل عن تداخل الاسباب في شيء كما توهم وذلك لان
الكلام في تداخل الاسباب بعد احراز تعدد الاسباب والكلام هنا في احراز وحدة السبب او تعدده فلو قلنا بعدم التداخل
في الاسباب ايضاً لا ينفعنا في المقام فلا بد من احراز تعدد السبب وعدم تأكده منها او المنع وايضاً لا يخفى انه لو كان
شيء مطلوباً بالطلب غير متحتم بان يكون الاذن فيه تركه ثم تأكد المطلوبية وتحتم بحيث لا يرضى بتركه فلا يبقى
الطلب مستقلاً بل اجتمعا بل طلب واحد تزايد وترقى مثل الشدة والضعف في الالوان والاعراض فان الشديد ليس ماهية
اخرى فالقائم مع الضعيف بان ينضم هذا ويحصل الاشد في المحل مثلاً لو ظننت بشيء ثم حصل ما يوجب تقويته في المحل

له العلم واليقين فهذا شيء واحد ثم في ذلك لو تنزل اليقين الآن وحصل قد الظن او الشك مثلاً فلو كان ارشي
ندبا ثم طرء او وجب الالزام فالطلب واحد اشتمل الطلب الذي تدرج وجوبا فاذا تمهدت تلك المقدمات فنقول
ان الحال في مسئلتنا هذه وهي صحة صلوة الصبي ولو قلنا بكونها تمرينية فلو صلى قبل البلوغ ثم بلغ قبل خروج الوقت
فلا تجب عليه شيء وفي ذلك لما بينا سابقا ان ما اشتهر من ان كون الفعل عبادة موقوف على الامر به فاسد بل الامر
موقوف على كون الفعل في نفسه حسنا ومحبوبا والامر انما للبعث على الاتيان بذلك الشيء المحبوب في نفسه فاذا علم
كون الصلوة بالكيفية التي بينها الشارع حسنا ومحبوبة في نفسها من كل من امكنه الاتيان بها كان حتى من الصبي الذي
رفع القلم عنه فلو اتى بها كان اتيا بما هو الحسن في الواقع والمحبوب نفسا وانما الفرق بينه وبين البالغ هو ان الصبي عند الكرم
ولم يتحتم عليه بل لم يوجه طلب والخطاب الا انه لو جاء بهذا الفعل الحسن المحبوب في نفسه لم يقع لغوا بل كان افضل من ان
ما يجيء المكلف بالطلب والالزام والمفروض ان المطلوب المحبوب في الواقع صدور هذا الفعل من كل شخص ممكن
ذلك ولو لم يلزم به والمصلحة انما هي في وقوعه منه في ذلك الوقت الخاص دفعة واحدة فاذا اتى الصبي بالعمل
فكان اتيا بما هو محبوب الصدور عنه دفعة والمفروض ان الامر الايجابي ليبعث كل من لم يات بالفعل الى الفعل
فاذا صدر منه ذلك المطلوب المحبوب لا وجه بعد ذلك للطلب والالزام نعم لو فرضنا ان صلوة البالغ بالخصوص
فيها المصلحة الموجبة لطلبها ومحبوبيتها في الواقع بان يكون الصدور من البالغ من القيود التي لها دخل في المصلحة
لكان توجه الامر اليه بعد البلوغ وجيها لانه لم يحصل منه ما هو الحسن المحبوب والمفروض خلاف ذلك لفرض ان
الصلوة من حيث هي حسن ذات مصلحة وانما الصبي منع من الزامه بذلك لا انه لو اتى بها لا لالزام لم يكن
اتيا بما فيه المصلحة والحسن والحاصل ان الامر لا دخل له في الصحة فاذا فرض كونها صحيحة لا يتوجه اليه الامر

وكذا الوقف ان عبادات الصبي شرعية كما ذهب اليها الجماعة بل هو الحق لانه تاكد الطلب ليس طلبا متعددا
ولا دخل لتعدد الاسباب ولا تعاضدها في المقام ولعل شيخ الطائفة قدس الله نفسه نظر الى ذلك فحكم بكفاية
ما اتاه قبل البلوغ وكذا بالاجزاء على صلوته لو بلغ في الاثناء وان رد عليه جماعة واما حكم ابن ادريس فبالوجوب
اتمام لو بلغ في الاثناء مستندا الى اية لا تبطلوا اعمالكم ليس بصحيح لو بني على عدم كون صلوته عبادة بل لو بني عليه
ايضا اما اولا فلانها على ذلك ليس عملا يجب عدم ابطاله والمضي واما ثانيا فان الاية لا دلالة لها على المطلوب
اذ الاية وردت في طريق الوعظ والارشاد الى عدم ابطال الاعمال وعدم ادخالها بالمحو كما في لا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى ولا دخل من الاعمال فبطل الاستدلال فالحق ان الاستدلال بالاية لحرمة ابطال الشيء في محل كلام وليكن
لحرمة الابطال نقض لابطال الصلوة وكل تحليلها التسليم فان معنى كون التكبير تحريما كون الاشتغال بغير الصلوة والاعراض
عنها حراما وعلى اي حال فاذا ثبت حرمة ابطال الصلوة بنى على الاستدلال بالاية ثم قدس نفسه ويصح قوله ان الحكم تمام والاحوط
بل يقين كونه مامورا به شرعا والفرض ان الامر الشرعي مقتضى للاجزاء فلابد من سقوط التكليف بها وهو قضية
ذلك على الغرض لكون صلوته شرعية مما لا وجه للخدشة فيه وذلك لان المفروض ان التي وجبت على البالغ
والزم عليها هي التي استجمعت من الصبي وقد رفع القلم عن الزامه ولا ريب انها صلوة واحدة في تلك الزمان
وقد مر ان ترتب الطلب وتاكده لا يجعل المطلوب متعددا فاذا دخل على الصلوة بالامر الغير الالزامي ثم بلغ في الاثناء
فتاكد الامر وتحتم التكليف فهو الواجب الواقعي والمطلوب النفس الامري فاذا حرم القطع ولزم الاتمام
التكليف الواقعي لا يبقى من الاشتغال بالاجزاء اذ الاصل الثابت في الامر الشرعي الاتمام مع الاجزاء قطعا فاذا
عرفت ذلك نعلم ان ما اورده في الجواهر عليه من الوجوه الاربعة فاسد فالاول ان شرعيتها ممنوعة وذلك
لان المصحح لها سابقا تعلقها وقد انقطع ذلك فيه ودوره تعلقها مدار بقائها فينقطع تلك الشرعية

بمعنى البلوغ كانقطاع الفريضة لو كانت كذلك وانت خبير بما فيه بعد ملاحظة ما سبق فان انقطاع الاستصحاب انما يصح لو لم
في صحة الامر الوجوبي لا يوجب انقطاع الشرعية وليس التكليف الا واحدا غاية الامر تأكد مرتبة الطلب والوجوب
قوله انقطاع الشرعية فهل يقال بصحة المندوب ايضا انه ح غير شرعي الثاني انه يمكن منع عموم ادلة حرمة الابطال
للنافلة ايضا لما سيجيء النزاع في ذلك وفيه اولا انه لا يجري دليل حرمة الابطال بالاثبات وثانيا ما سيجيء انه لا دخل
في حرمة القطع بين الفريضة والنافلة وثالثا ان حالة القطع حالة صيرورتها واجبة لما قلنا ان معروض الوجوب نفس
تلك النافلة ورابعا ان النزاع والخلاف الذي في حرمة ابطال النافلة انما هو في النوافل الذاتية بمعنى كونها بحسب
نافلة اما ما كان معلوما بالفرض ولم يجب على بعض بل يستحب له كما في صلاة الظهر للصبي مثلا او صار ندبا بالعرض كما في الاعادة
المعادة جماعة او كونها مندوبة لبعض الوجوه مثل استحباب التبرع بقضاء المؤمن الميت فلم يعلم خلاف فيه ولم نقل احد
احد على جواز القطع فيها فيقتضي ح الثالث يمكن كونه مطلوبا لاطلاق الادلة وفيه ما لا يخفى ونقتضي ذلك عدم جواز
المضي لكونه تشريعا وهل يبطل العمل المندوب بعروض نية الوجوب الرابع ان الاشتغال يقتضي اجزاء امر الاتمام لان امر الصلاة
وجوبها غير ان يقتضي سقوط الامر بالاتمام ويمكن كونه من قبيل الامر باتمام الحج الفاسد فاذا اتمها امتثل امر الاتمام وبقي
امتثال امر الصلاة وفيه انه ان كان عملا شرعيا فيتوجه اليه الامر بالاتمام ولا ريب ان اتمام العمل الشرعي انما يكون مسقطا
للامر وهو مقتضى الاجزاء قطعا وان لم يكن عملا فاين الامر بالاتمام والقياس على الحج الفاسد فاسد لان اتمامه
الحج من حيث انه عمل باطل دليل خارج ثم انه اختار وجوب الاستيناف سواء بلغ بعد الصلاة او في الاثناء على القول
بشرعية العمل ايضا واستدل بالعمومات وقوله اقيموا الصلاة حيث انه يدل على الوجوب على البالغين وهو منهم وفيه
ان مقام التمسك بالعمومات انما هو في مقابل عدم التخصيص والكلام في التخصيص حيث ان المدعي عدم دخول
البالغ الذي اتى بالصلاة حال ندبيتها في المكلفين بهذه الصلاة لان الكلام في خروجه بعد الشمول واراد فيما ادخال
ذلك البالغ بانه ليس معنى شرعية العبادات للصبي ان اقيموا الصلاة ونحوها يراد منه الوجوب بالنسبة الى البالغ

والندب بالنسبة الى غير البالغ حتى يكون التكليف واحدا تكليفا الزاميا بالبالغ وغير الزامي للصبي فيلزم
عدم توجه الالزامي بعد اتيان الصبي بغير الالزامي فان ذلك استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي
وهو غير جائز بل نفس التكليف الالزامي على كل بالغ في وقت التكليف واما استحباب متعلق على الصبي
بامر اخر غير هذا الامر فاذا دخل الوقت ولم يبلغ يتوجه اليه التكليف الندبي واذا اتى ثم بلغ ولم يخرج
الوقت يتوجه اليه التكليف الالزامي على كل بالغ فيتوارد التكليفان الندبي والايجابي ومن المعلوم عدم اجزاء الاول
عن الثاني وجوابه اولا انه لو التزم احد بكون هذه الاوامر وجوبيا بالنسبة الى البالغ وندبيا بالنسبة
الى الصبي لا يلزم كون الاستعمال الواحد في المعنيين بل يلتزم بالاستعمال في مطلق الطلب والقدر المشترك وهو
عموم مجاز لا اشكال في جوازه غاية الامر تعيينه من الخارج بالنسبة الى البالغ وغيره وثانيا انه لا يلزم من ثبوت
ندبية ذلك التكليف الخاص بالنسبة الى الصبي كونه من هذا الامر بل لعله بدليل من الخارج فاللازم ملاحظة الدليل الخارجي
الدال على الندب فان دل على ان الصبي بعنوان الصبي له تكليف ندبي مستقل بحيث يكون لذلك العنوان دخل في جعل
ذلك التكليف فيجب عليه لو تركه قبل البلوغ واتى اخر الوقت بعد البلوغ لكان ممتثلا للامر الندبي فالامر كما ذكر فيكون
لهذا الشخص تكليفان مثلا يكون المشروع المجعول له في ذلك اليوم ظهرين لكن الثابت من الادلة خلاف ذلك
فان الدليل دل على ان الصبا مانع عن الالزام ومعذر برفع القلم الموضوع على المكلفين لا ان عنوان الصبا
مثبت لتكليف خاص وذلك مثل سائر الاعذار التي يوجب تبدل التكليف ورفع ما يجعل للمكلف المختار كالصلاة
قاعدا في اول الوقت لمن لا يقدر على القيام فانه ليس عنوانا موجبا لتعدد التكليف بحسب القيام والقعود ثم انه قد
ظن ان محض تعدد العنوان موجب لتعدد التكليف وظن ان كل عنوان سبب للتكليف ولا بد اخذ الاسباب والمسببات
وانت خبير بان كل عنوان طارئ ليس يوجب تكليفا مستقلا نعم تعدد العناوين كما مثلا زوجية زيد لزينب

يوجب الانفاق عليها والتوبة لعمرو يوجب تكليفا آخر الانفاق عليه وليس كل منهما تكليفا بل لعل الفارق بين يوجب الانفاق
في تكليف واحد في مرتبة بالتبعية والضعف وغيرهما من الاحوال كما في جميع الاعذار في التكاليف مما نحن فيه من ذلك
القبيل اذ الشك بعد رفع القلم من الصبي وعدم الزامه على ما الزم عليه المكلفون وفقدان شرط الالزام غير وجود
مناط التكليف مستقل افتراقه العاجز عن الصلوة فانما لو تركها قاعدا في اول الوقت ثم زال العذر وادّيها
قائما في آخر الوقت ترك الصلوة قاعدا وخالف امر محمد ولما حصل ان المحبوب من الصبي هي الصلوة الواجبة على المكلفين
البالغين والتفاوت بتأكد الطلب وعدمه فلو انه قبل انه كما لم يكن الا كبه موردا او كذا الوطر الذي اكد من الاشتغال
ثم انه افرط حتى قال انه لو كان التكليف ثابتا ايضا لتعدد التكليف وجاز القطع في الاثناء لا دعا لتعدد المسبب بتعدد
السبب فجوزه في مثل المقام الذي منشأ التعدد اختلاف موضوعين كل منهما متعلق لامر هما الصبي والبالغ وفيه ما لا يخفى
فان فرض المتم يقتضي على عدم كون البلوغ شرطا للوجوب فلا يكون فرق بينه بالنسبة الى دون فتعدد الموضوع فيه ليس الا كتعدده
بدخول من له عشرين سنة على الاحدى وعشرين وهل يقال بتعدد الموضوع فتعدد التكليف كلا انه فرط ثاني المحققين
في احتماله وجوب اتمامها على الترتيبية التي هي بنحو مخصوص فعل ولو نظرا الى كفاية صورة الصلوة في حرمة الابطال
الدال لها بحرمة الصلوة الاخرى وهو كما ترى بعيد عنه قال قدس الله سره الجليل فلا اراد اخراج الشيخ عنه خلافه …
بحمل حكم الشيخ بوجوب الاتمام في الاثناء بانه اتم من القول بالاجزاء وذلك الذي ثمة اذ لعل حكم … وجوب الاستيناف
كما ان حكم بعضهم بوجوب الاستيناف مع التمكن كالفاضلين وغيرهما اعم منه لحكم بجواز القطع مع سعة بل العقل ايضا
اذا اقتضى الامر ايجابهم الاتمام والاستيناف في السعة دون الضيق لكون الامر بالاتمام مانعا شرعيا في الضيق
كالمانع العقلي عن توجه التكليف بالاستيناف وبهذا اضاف عليه توفيق كلام الشيخ كما افاد حيث انه لم يوجب
الاتمام عند الضيق ايضا ونظره الى اجزاء الصلوة لانها تكليفية كما حققناه ثم انه لم يرض على الاجزاء بناء على وجوب

الاتمام في الضيق ايضا بل جعله تارة وجوبا عن الامر بالاستيناف واحتمل تارة اخرى ان وجوب الاتمام للنهي عن الابطال
لا للاجزاء فجعله من باب تزاحم التكليفين حرمة قطع النافلة ووجوب الاتيان بالصلوة فنفى الريب عن تعين ترك الصلوة
لعدم حصول شرط التكليف بها وهو التمكن حيث ان المانع الشرعي كالعقلي ثم لم يرتض في ذلك الوجه بانه يقتضي تعين …
مع التكليف بالصلوة والفرض معه زمان توجههما بمحض البلوغ فاحتمل التخيير في المكلف بعد احتمال الاخذ بالاهم
فرد الاخذ بالاهم بانه خلاف فرض الشيخ وجوب الاتمام لان الاهم هو الصلوة ورد التخيير في المكلف بانه لم
منه وجود التخيير بعدمه حيث ان الاتمام على ذلك يجوز تركه فاذا ثبت جواز ترك النافلة تعين الاتيان بالصلوة
لكون المانع عدم جواز ترك النافلة فارتفع ثم وجه كون التخيير في التكليف اي تخيير المكلف بتعيين احد التكليفين لنفسه
كما في التخيير بالاخذ باحدى الروايتين المتكافئتين او التخيير في تقليد احد المجتهدين المتساويين او تخيير المرأة في ايام
الحيض اقول لا ريب لاحد ان اخذ الاهم في صورة تزاحم التكليفين متعين بحيث لا شبهة فيه وذلك …
ليس الا حكم الشرع بالوجوب فيهما بل نفس الدليل الدال على الوجوب فيهما كاف في الدلالة على الاخذ بالاهم بعد العلم بالاهمية
في نظر الشارع اذ العقل بعد ملاحظة وجوب كل واحد منهما بالتعيين في صورة عدم المزاحم وبعد ملاحظة تزاحمهما في تلك الحالة
والعلم بتأكد وجوب احدهما يستقل في لزوم الاخذ بما تأكد فيه مناط لزوم الاتيان به وهو الوجوب وذلك لا يوجب سقوط
غير الاهم عن وجوبه التعييني اذ لا منافاة بين وجوبه تعيينا وعدم تنجزه لعذر مانع فان تزاحمه مع وجود الاهم يمنع عن تنجز
غير الاهم لا انه يسقط عن اصل وجوبه كما عن شيخنا البهائي قدس سره من دعوى عدم الامر به لا لعلة لو لم يثبت النهي عنه باقتضاء
الامر بالاهم وهذا البعيد بعيد عندنا اذ عدم تنجز التكليف لمانع لا يوجب سقوط الامر به فعلى هذا لو عصى …
الاهم واخذ بغير الاهم لكان اتيانا بالمامور به غاية الامر ثبوت عصيان في ترك الاهم المتنجز عليه وهذا هو …

الاخذ بالاهم

الذي صحح به مسلك الشهيد بعض الاساطين وتبعه بعض المحققين وان اعترض عليه بعض المحققين بان ذلك في محله
ومن هنا تعرف حال تعين الاخذ بخبر الاعدل في صورة التعارض ولا حاجة الى التمسك بمقبولة عمر بن حنظلة
ونحوها في ذلك فان الدليل الدال على ان مناط اخذ الخبر هو الوثوق او العدالة في الراوي يكفي في تعين
اخذ ما تأكد فيه ذلك المناط وتقدمه على الضعيف وكذا العدالة لم يكن المناط فيه من باب الامام هو الفقاهة
والاعلمية فانه يكفي في تعين تقليد الاعلم اذ كان وجود المناط موجبا لاخذه كلما تحقق كان تأكده موجبا
لتقديم ما تأكد فيه المناط قطعا فبعد تحقق العدالة وطيب الولادة وساير الشرائط في المفتي لا بد من لحاظ الاكد
فيه مناط النيابة وهو الاعلمية فلا معنى لما يرى من احتمال تخالف الورع او التقديم لا على الاعلمية اذ ليس العدالة الا
شرطا لجواز الرجوع بل المناط هو العلم لا غير ولا معنى لتقدم ما تأكد فيه الشرط على من تأكد فيه المناط فان عرفت ذلك
فعلم النظر في الكلام السابق حيث انا بعد التنازع عن الاجتزاء بما فعله الصبي لو فرضنا وجوب الاستيناف ووجوب
اتمام ما بلغ في اثنائه في صورة التضيق والتزاحم نحكم بتقديم الفريضة ونوجب قطع النافلة ومن هنا ما لا ينبغي الريب في انه
كيف ولك تأمل في اهمية الفريضة عن اتمام النافلة ولا فرق في ذلك في وجوبهما معا كما في ما نحن فيه او تقدم وجوب
اتمام النافلة فان تزاحم الاهم يوجب سقوط غير الاهم عن التنجز قطعا بل يحرم ترك الاهم ولا فرق في كون تزاحمهما
اولا او آخرا ان الشخص لو اشتغل بالنافلة ثم ظهر في البين تضيق الفريضة يجب لو اتم النافلة لفاتت يجب القطع
وكذا لو كان في ذلك وراى غريق احد او حرق نفس محترمة ثم انه لو فرضنا عدم العلم بالاهمية فلا ريب في التخيير
بين اتيان كل واحد منهما والامر على ذلك في كل ما تزاحما ومن هنا التخيير هو حكم العقل المستفاد من تبدل وجوب
كل واحد منهما تعيينا وذلك لا يوجب سقوط الوجوب التعييني عن احدهما اذ كان العقل يحكم بتنجز الوجوب المتعين

حيث العقد عليه وعدم الاتيان بكل منهما يحكم بعدم تنجز ازيد من واحد بخبر احد عدم العقد على ازيد من ذلك وكان ذلك
طريق الامتثال من العقل بعد ملاحظة الحال وتواردهما وعدم الاتيان بازيد من واحد مع تساويهما في مناط الاخذ ونظيره
في كلام لا يمكن جمعهما مع عدم الاهمية فيه تأكد المناط فلا يصغى الى ما ذكره بعضهم بان ارادة الوجوب التعييني في صورة
عدم التزاحم والتخييري في صورة التزاحم في الادلة الشرعية لا يمكن لعدم امكان استفادة الوجوب التخييري وهو كما ترى
وهذا مثل حكم العقل بالتخيير بين افراد الكلي الواجب تعيينا كما لا يخفى ومن هنا يظهر النظر فيما ذكره من لزوم عدم التخيير
في التخيير بسبب جواز ابطال النافلة فانه ما لا دليل وجه صحة له فقد اشتبه عليه جواز الترك بالوجوب التخييري اذ معناه
كون الصلاة كل في قباله وليس ذلك مثل جواز تركه بالاطلاق فلا معنى للتخيير الا هذا ثم ان التخيير في التكليف
بان يجعل احد الشيئين تكليفا للمكلف اختيارا كما في اخذ احد الخبرين المتعارضين او تقليد احد المساويين في الاجتهاد وان
كان ثابتا موجودا في الشرع فيما اذا تردد الامر بين التخيير لكن ما نحن فيه اجنبي عنه بالكلية اذ ليس الامر دائرا
بين الاخذ باحد التكليفين اذ هو فيما اذا علم كون احدهما واجب العمل به غير معين عند المكلف وانت فيه فان التزاحم
واجبين علم وجوبهما بالخصوص ولم يمكن الاتيان بهما معا فالتخيير في التكليف ثم بعد التنازل عما بنينا عليه الامر وتسليم
عدم الاجتزاء بالنافلة ووجوب الاستيناف فان علم بعد الاتيان بالنافلة والوقت باق فيلزمه الاستيناف اما لو بلغ في الاثناء
والوقت باق فالمجزي يحكم بالاتمام ويوجبه كما ترى كان من لا يقول بالاجزاء لكن يقول بحرمة قطع النافلة يوجب الاتمام
اما من لا يقول بحرمة قطع النافلة او فرضنا البلوغ في الاثناء في ضيق الوقت بحيث لو اتمها لفاتت الفريضة فهل بمحض
عدم الاجتزاء يكفي في الحكم بجواز القطع اولا فالتحقيق ان مجرد ذلك لا يكفي بل يلزم اثبات عدم جواز العدول بنيته
الى الفريضة اذ لو جاز ذلك لم يكن وجه للزوم القطع فيعدل بنيته الى الفريضة كما في العدول من الفريضة الى النافلة اذا
فاتت الجماعة وكذا من اللاحقة الى السابقة في الصلوات اذ الاعم بعدم اتيان السابق فالاولى التكلم في جواز العدول اولا ثم

بسم الله الرحمن الرحيم

على القواعد الاصول الاولية او لا فنقول ان الافعال الاختيارية اما ان يكون لها تعين في عنوان خاص
في الواقع بحيث لا يقع الا بذلك العنوان فلا ريب ان الواقع لا يتغير فلا يكون لطلب ذلك الفعل الا بذلك
العنوان لان المفروض عدم امكان وقوعه الا بذلك فلا حاجة في القائم الى القصد وتعيين لان يكون وقوعا
بذلك العنوان لانه متعين في نفسه مثلا استخلاص الغريق لا يقع الا بعنوان انقاذه فلا حاجة الى القصد
القائم بعنوان الانقاذ واما ان يكون للفعل عناوين يمكن وقوعه بكل واحد من تلك العناوين فاذا كان
مطلوبا بعنوان منها فلا بد في القائم من قصد ذلك العنوان لاشتراكه بدونه بين عناوين متعددة لا يتعين الا
بتعيين الفاعل مثل [illegible] ثم ان بعض الافعال التي يحصل فيها العنوان لا يمكن تغيير
الواقع [illegible] او قد يتعين الفاعل عنوانا وجها للعمل ويشرع فيه باسم العنوان المقصود ونيته مراعاة
الى وقوعه بتمامه بذلك العنوان ويترتب عليه احكام ذلك الوجه ترتبا منجزا لا يتوقف على استقرار ذلك الوجه
ويزول [illegible] مثل ما اذا رايت شخصا نائما او النهار فتحكم بذلك العنوان على ذلك الفعل وترتيب اثره
لكن دوامه الى التمام غير مستقر الا باستقراره وكذلك مسافرته انما يتوقف على حصول قطع المسافة ثم يحكم بمراعاته
في اول العقد والشروع وكذلك كون الشخص [illegible] وكذلك كون الشيء مبيعا في الفضولي [illegible] الكشف المصطلح
عند [illegible] الى استقرار البيع على صحته حين الاجازة لانه كان مبنيا مراعى الى الاذن وكذلك كل فعل لا يستقر الا بتمامه
واذا كان اتصاف الفعل [illegible] الفاعل [illegible] اراد ابتداء بل [illegible] الفعل اختياريا
وكذا القائم بعنوان ما لم يستقر في عنوان اخر ولم يخرج عن قابلية طرو العنوان الاخر الغير المقصود اولا
عليه فاذا شرع [illegible] ان يجعله [illegible] او [illegible] ما لم يخرج عن قابلية طرو ذلك العنوان عليه وكذا
الافعال الشرعية القابلة لذلك مثلا اذا اعطيت زيدا درهما فلك جعله صدقة او زكوة او عطاء مثلا

[illegible]

واما فيما نحن فيه فقابلية الفعل لطرو جهة اخرى وعدم استقراره في الجهة المقصودة اولا فان كان من الموضوعات العرفية
او اللغوية فالامر الى العقل والعرف في تشخيص ذلك مثلا العرف اذا علم ان الوطن يحصل بقصد التوطن شهر
فاذا قصد ذلك شهرين فيحكم بانه متوطن [illegible] الى تمام السنة فاذا لم يبلغ يحكم بامكان طرو عنوان اخر عليه [illegible]
اما الموضوعات الشرعية فامرها الى الشارع فان حكم في شيء انه يستقر في العنوان المقصود بمحض الشروع بذلك
القصد فلا يمكن ادخاله في عنوان اخر فابطل قبل الشروع وان حكم بعدم استقراره في الجهة المقصودة الا بالاتمام
او بلوغ المرتبة الخاصة به فكذلك فاذا احكم في شيء غير مستقر في عنوان من جهة الاتمام امكن له تغيير العنوان
الى العنوان الاخر [illegible] او [illegible] مثلا اذا احكم بان الصلوة اذا اوقعت بقصد الظهر وتفطنت
في [illegible] في اثنائه قبل [illegible] الشروع في ركعة ثالثة اوقعها وقع صحيحا واتم بذلك القصد صح
[illegible] في الظهرية في اول القصد والشروع لكن [illegible] الفائتة وافعل الباقي
بقصد القضاء فكانه [illegible] وجه ان المطلوب [illegible] القضاء بعنوانه [illegible]
الصلوة وان قصدت بها الظهر ابتداء الا انها لم تستقر بذلك العنوان فادخلها في عنوان القضاء [illegible] واما
احتمال ان المطلوب [illegible] بعنوانه الواقعي وتلك الصلوة [illegible] في الظهرية [illegible]
فلا [illegible] فاللازم ملاحظة ادلة جواز العدول فيما ثبت فان فهم منه ان الصلوة قابلة لطرو العنوان
ما لم يتجاوز المحل فيكون الاصل هو العدول في كل صلوة الا ما خرج وان فهم انها لا تتغير بعد الشروع [illegible]
او لا بذلك القصد بمحض الشروع لا يمكن العدول [illegible]
فيما ثبت فيه العدول [illegible]
كل صلوة ولذا احكم [illegible] شيخ الطائفة قدس الله روحه في صلوة الصبح اذا [illegible] الوقت الا مقدار ركعة

بالعدول بنيته الى الفريضة ولم يحكم بالقطع والاستيناف للصلوة بادراك ركعة من الوقت كما هو ظاهر عبارة
المصنف فما صاحب [illegible] اعرض عن ذكر هذا الفرع المهم وذكر انه لو بلغ ولم يبق من الوقت مقدار ركعة اتمها
بنية الفريضة وفيه اشعار بانه لو بلغ والوقت باق كلفه تجديد نية الفرض وان صلاة الشيخ في المبسوط شرطاً
بانه لو كان كلف بالقطع والاستيناف ولم نعلم وجه الاستيناف وعلى ان حال الظاهر على ما مضى من اجزاء وذلك
الصلوة ولا مدخل للامر الوجوبي او الندبي في حصول الامتثال او لو سلمنا فالحكم بالعدول الى القطع والاستيناف
بقي الكلام في فرع اخر وهو انه لو بلغ متطهراً او متيمماً للمرابطة والوقت بمقدار ركعة باق فيجب عليه الاتيان بالصلوة
وبالغ من شرط بقاء الوقت للطهارة وركعة من الصلوة ولو كان متطهراً قبل في الكتاب ماءاً على ان [illegible] الاعادة من نيته
فلا تكفي طهارته الواقعة حال الصبي والقائم من الفروع ما لو صلى الصبي الظهر يوم الجمعة ثم بلغ وتمكن الجمعة
فهل تجب عليه اولا قال ابن فهد العلامة نعم وحكى عن الشافعية الاجزاء مثل العبد اذا صلى الظهر ثم اعتق
ووقت الجمعة باق ورد عليهم بان قياس الصبي على العبد قياس مع الفارق حيث ان العبد كان مكلفاً بالظهر
بدل الجمعة وجوباً عليه وقد امتثل فهو تكليفه العذري وبعد الاتيان به لا تجب الجمعة لانهما واحد مختلفان في الكيفية
بالنسبة الى بعض المكلفين اما الصبي فصلى الظهر ندباً فلا وجوب عليه بعد ذلك فيجب عليه الامتثال الا ان يقتضي
ما سبق من عدم مدخلية الامر الوجوبي وكفاية الشرعية ولو قلنا بعدم وجوب الجمعة بعد الظهر والله اعلم بحقيقة الحال
ثم انه من جملة الاعذار في الوقت المسقطة للقضاء بعد الوقت الكفر فيه فان الكافر الاصلي لو اسلم بعد الوقت لا تكليف
بقضاء ما فات منه حال الكفر بخلاف المرتد وهذا الحكم مما لا اشكال فيه بل لا خلاف وانما الكلام في منشأه فقيل علمائنا
حكموا بذلك استناداً الى ما ورد من ان الاسلام يجب عما قبله والعامة ذهبوا الى ان الكفار غير مكلفين بالفروع
ما دام الكفر وعلمائنا حكموا بانهم مكلفون بالفروع كما انهم مكلفون بالاصول وحكموا ان الاسلام شرط الصحة

الاعمال

الاعمال فاشكل الامر عليهم في المقام فان ايجاب القضاء وكذا الزكوة وكذا الحج بالاستطاعة السابقة حال الكفر
الزائلة حال الاسلام لا تجب عليه اجماعاً فكونه مكلفاً بهذه الثلثة حال الكفر مع اشتراط صحتها بالاسلام الموجب
لذهاب الاسلام مقدمة مع السقوط بتحصيل المقدمة يلزم المحال لكونه تكليفاً بالمحال فمعنى الاتيان مع الكفر
وتناقض من الخطاب مثلاً ان يقال اسلم واقض صلوتك واذا اسلمت فلا يجب عليك القضاء ونسبي قبل خروج
وقت العمل فانه اذا وجب عليه القضاء فليس في عمله الا وقت اسلامه وبعد الاسلام يرتفع التكليف
وهو الجمع على استحالته عند العدلية ووجهوا لذلك توجيهات لا يسلم كلها حتى ارتكب بعضهم بجواز التكليف
بالمحال العرضي اذا كان من سوء اختيار المكلف وهو خلاف ما حكم به العقل مثلاً من قطع يده باختياره فيكلف
بالوضوء الصحيح حتى غسل يده ما دام [illegible] غاية الامر العقاب على تسببه لكون التكليف عليه محالاً وحتى الامر
الى انكار بعضهم التكليف بهذه الثلثة وهم جماعة منهم صاحب المدارك لكن الانصاف ان اصل كون الكفار مكلفين
بالفروع اثباته مشكل وان ادعى جماعة عليه الاجماع منها الخاصة الا بعض من الاخباريين وهم جماعة من
الحنفية وجماعة من غيرهم لكن ذكر ابن العلامة قدس الله نفسه في التذكرة في هذا المقام انه بان
ان الكافر كالصبي والصبي لا يجب عليه قضاء الصلوات الخاصة بخلاف المرتد كلاماً في الفرق بين الكافر
الاصلي والمرتد لا معنى له الا انكار كون الكفار مكلفين بالفروع حيث انه ذكر في الفرق ان المرتد
ملتزم عند نفسه بالاحكام فيلزم بما التزم لكن الكافر الاصلي لم يلتزم بذلك فكيف يلزم عليه وعلى اي
حال فالقائلين بكونهم مكلفين مع دعوى الغنى عن الاستدلال بالاجماع وجوه الاول التمسك بعمومات
الخطابات بالتكاليف في الكتاب مثل يا عباد فاتقون ومثل الم اعهد اليكم يا بني ادم الا تعبدوا الشيطان
انه لكم عدو مبين وان اعبدوني هذا صراط مستقيم وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما امروا

الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وكذلك ايات قول المعذبين في النار انا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين

وكنا نخوض مع الخائضين ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا الى غير ذلك من العمومات

والخطابات الشاملة للجميع من مثل يا ايها الناس اتقوا ربكم لكن يرد على هذا الاستدلال اولا ان طلب ترك عبادة

الشيطان والهداية الى الدين القيم هو طلب الايمان والتوحيد كما اشير وترك امر النبي من عبادة الطاغوت واتباع

والهوى فان المراد ترك اتخاذها الهة ومعبودا كما ان العهد الماخوذ من بني ادم ليس هو العهد بالصلوة والزكوة مثلا

بل هو الاعتراف بالتوحيد والايمان كما في الست بربكم قالوا بلى وكما في تفسير وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون

اي ليعرفون بل هو المعنى في تفسيره حيث اشير من تعليل الخلقة بالمعرفة في حديث كنت كنزا مخفيا وكما كان

الامر بالعبادة واخلاص الدين فانه امر بالتوحيد ونفي الشرك كما اعترف به بعض الاصحاب وقول المعذبين انا لم

نك من المصلين ليس انا كلفنا بالصلوة مثلا وتركناها بل لعلهم لم نكن من طائفة وجماعة يصلون لينفي الجحود والطغيان

والامر بالتقوى والهداية امر بالاستقامة والتوحيد والحاصل ان الامر في كل ما استدل من العمومات الامر بالتوحيد

والايمان وترك الشرك والشيطان الا ترى الى اختصاص كثير من الخطابات الامرة بالفروع بالمؤمنين يا ايها الذين امنوا

اقيموا الصلوة يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن الى غير ذلك وثانيا انه لو سلم العموم

في الجميع فلا ينفع في المقام هذا اذ لا ريب ان تلك العمومات في مقام بيان جعل الحكم لكنها في اجمالها من بيان

اشتراط تعلق تلك الخطابات باي نوع او اي صنف او زمن نحو واحد منها تابع فروع الحجة من تعبد او من غير ذلك

او المجانين او غير ذلك فغاية ما يستفاد من العمومات جعل الحكم الفلاني لكن اشتراط تعلقه لا بد ان يبتنى

من الخارج فلا ينفع اجمال العمومات في المقام الثاني ان المستفاد من الاخبار ان الايمان عبارة عن الاعتقاد

بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ولا ريب في تكليف الكفار بالايمان لا محالة وهو تكليف بالفروع

ايضا لا محالة وهذا احسن من الاستدلال اذ لا شبهة في عدم اشتراط الاسلام على العمل بالفروع قطعا وان الفرق

المقصد العاصي بالجوارح مسلم ومؤمن قطعا بل كما تنفر وترى عند العلماء بل غيرهم فالمراد هو كما الايمان بالثلثة قطعا

ان الامامية انه لو لم يكلف الكفار ولم يعذب من ارتكب القبائح منهم زائدا على تعذيب من لم يرتكب القبائح وجاء

لحسان الحقيقة للازم تسوية المرتكب للقبائح مع غيره بلا فرق وهذا محال وفساد ولا ينقض بالعقل المميز لعالم

بالضرورة في تسوية مرتكبها مع تاركها فانيا انه ان اريد تعذيب مخالفة الامر ولم يصح فلا ريب

ان الكافر التارك لم يترك للطاعة والكافر المرتكب لم يرتكب للمخالفة فهما في عدم الجهة سواء وان اريد ترتب المفسدة

الكامنة في القبائح من حيث هي فيمنع التسوية فيترتب على المرتكب دون غيره ولا دخل بالتكليف فهذا غاية ما يستدل

وليس فيها ما يغني من جوع الا الاجماع لو ثبت وقد عرفت الخلاف في من الخاصة والعامة وليس من الاخبار ما يحل

بل لا نطلع على خبر واحد ظاهر في المطلوب وعمومات التكاليف لا تفي بالمقصود من جهة الاجمال في ما شرط التعلق نعم

لو تمسك في المقام في نفي اشتراط عدم الكفر بالاصل الثابت المعنى اي عدم الكفار وجهها بان ذلك ان شرط

التنجز والتعلق وطرق الاشتغال بعد توجيه التكليف من الامر وكذا شروط الصحة في المعاملات مثلا بعد امضاء

الشارع طريقة العقلاء الجارية بينهم انما بلا لفظ فان نقل طريقة العقلاء والعرف في تقييد تعلق التكليف

او تنجزه بشيء مثلا فلا سبيل الى نفي ذلك التقييد بالاصل ولا غيره لجريان طريقة الشارع على التكليف على طريقة

اوامر الموالي لعبيدهم ولم يتعرف في طرق مثالهم فتقييد تعلق التكليف عندهم وكذا تنجزه بما يعهد شرعا

وقيدا وحكم عقلهم بذلك مثلا تقييد تنجز التكليف بالعلم والقدرة او تقييد تعلقه بالعقل مثلا مما لا مجرى للنفي

ذلك بالاصل وغيره واما اشتراط تنجز التكليف او تعلقه بعد قيد العرف والعقلاء الموضع فلا بد لذلك على نفي

ازيد من ثبت عندهم نفيه بالاصل جزما ولذا اصبح في اشتراط البلوغ في تعلق التكاليف على القوم مع التمييز

الى الدليل الخاص لعدم تقييد العقلاء تعلق التكليف على ازيد من التمييز وهذا هو الاصل في الشروط المعهودة عند العقلاء

في المعاملات بعد امضاء الشارع طريقتهم فالشرائط الجارية عليه طريقتهم لا مجرى للاصل في نفيها ونفي احتمال الشرط

معتبر من الشارع ازيد مما ثبت عندهم الى ان يثبت بالدليل من الخارج مثل اشتراط العربية في العقود مثلا او اشتراط تعيين
المجلس او غير ذلك مثلا فيقال فيما نحن فيه ان اجمال خطابات التكاليف وعدم البيان لشروط تعلق تكاليفها انما
لاعتبار الشروط المعتبرة عند العقلاء وعدم اعتبار غيرها ولا ريب ان كون الكفر مانعا وعدمه شرطا ليس مما يحكم به العقلاء
مثل حكمهم باشتراط العقل والتميز مثلا فالاصل مع من ينفي اشتراط تعلق التكليف بعدم الكفر اذ لا ينكر عند العقلاء
في تكليف الكافر بالفروع وايجابها وايجاب شرط صحتها وهو الاسلام فيعلم ان دعوى اشتراط الاثبات ومنع غير القابل ينفي
ما ذكرنا في اجمال العمومات من تلك الجهة فليلاحظ ادلة القائل باشتراط الاسلام وعدم الكفر في تعلق التكاليف
فنقول انه يمكن الذاك بوجوه الاول حكم العقل وجزم الوجدان بقبح الخطاب والامر والنهي ممن لم يكن
في مقام العبودية بمعنى ان من لم يتخذ المولى مولى ونفسه عبدا ابى عن الخضوع اعتباطا وتمردا وتكبرا لا يعتقد كون
المولى مولى في مقام المخالفة بل جزم بانه ليس مولى له فان طريقة العقلاء والموالي في استخدام العباد انما هو بعد التسليم
وجعله عبدا واثبات اليد عليه وما لم يكن كذلك فانما الطلب منه الا لزوم الاقرار بالعبودية ليكون موردا
لاوامره ونواهيه بعد ذلك فلاحظ انك تعلم بناء الموالي في اوامرهم لمن هو اجنبي بالكلية عنه وليس بنفسه
غنيا عنه بل لم يحسبه معلوما ولا مطاعا فانهم اولا في مقام اثبات اليد عليه اولا وقهرا فاذا ثبت
العبودية وما لم يثبت ذلك عليه لعبد استخدامه وخطابه بالاوامر والنواهي كيكا الا انه ان تعلق التكليف
منوط بعدم قبح الخطاب قبحا ركيكا ولذا احكم الاصحاب وجزموا بكون الابتلاء شرطا للتكليف ولا ريب
انه ليس من شروط التنجز اذ المانع من التنجز انما هو العذر المانع من الطلب الفعلي بان لا يكون مانع تعلق
التكليف غير منجز مثل العلم والقدرة العامة اما العقل والتميز والابتلاء وبعض انواع القدرة من شروط تعلق
الخطاب فانه لا ريب ان فقدان واحد منها يجعل الخطاب قبيحا ولو لم يكن من جهة التكليف بالمحال اذ لا ريب ان
التكليف بالاجتناب عن ثوب الغير اذا تنجس ليس بمعذور ولعل الالتزام بعدم التكليف انما هو لقبح توجيه الخطاب

وطلب

وطلب ما لا دخل للشخص في ارتكابه وما هو اجنبي عنه بالكلية فان عدم الابتلاء من شرائط التكليف لا لقبح ذلك
اذ العقل مستقل بقبح ذلك الخطاب ولذا احكم الاصحاب بسقوط اعتبار العلم الاجمالي فيما كان احد اطراف الشبهة
خارجا عن مورد الابتلاء وهل يحتاج الى نص في ذلك والحاصل ان الاحكام من حيث هي مجعولة للموضوعات وثابتة لها بجعل
الشارع في حال انحاء انما تتعلق تلك الاحكام بشرط عدم قبح الخطاب والبعث والزجر والا فالحرمة للخمر والمغصوبية
من حيث هي ثابتة عند الشارع ولا بد في بعث شخص من شخص وطلب تركه ونهيه عنه من عدم كون الخطاب عبثا ولا يعد ذلك
عبثا في حق من لا دخل له بذلك الاتيان اصلا بحيث هو اجنبي عنه بالكلية وليس نهيه زجرا وبعثه بعثا بل
يعد عبثا وليس له اولا الا جعله مربوطا ومنقادا بامر نفسه ومعترفا بامريته حتى يعد بعد ذلك بعثا لا خطابات
صحيحا فالمطلوب اولا هو جعله رقا واثبات السلطنة عليه فانه لم ارسل الى الكتاب ولعقب التبليغ
والاعلام انه مولاه وتخويفه بانه لو لم يقر بمولويته وسلطنته لعذبه ويسخط اذا انقطع مدة كونه على دينه
والقرم على القتال وبعد ذلك ان ارتكب الذلة الابدية واظهر علمك بالسلطنة فلان يقول لا بد من الخزف
بمولويتي ماهنا به ونسلطتي ثم لم يقر بمقتضى لفعل كذا وكذا واترك كذا وكذا وهو شبيه امر بعض الاعداء بعض
مع الاستكبار بافعال عجيبة وتبعية الى الاعمال وقد اعترف بعض بذلك ابن القدامة في الاعتذار بعدم وجوب
القضاء على الكافر الاصلي متى يخلف المرتد بانه لم يلتزم باحكام الاسلام بخلاف الكافر ولا تخلو الا ان المرتد ملتزم
بالعبودية كما جعله للاوامر والنواهي بخلاف الكافر الاصلي وقد وقع في مقامات عديدة منه تذكيره بان الكفر من الموانع
للوجوب كالخوف الاسلام بعد الوقت فعد الكفر في عداد الحيض والجنون من موانع التكليف وان كان قد كلمه
على انهم مكلفون وانما المسقط للقضاء وغيره هو الاسلام ويوافقهم في عد الكفر من الموانع كلمات الشيخ في المبسوط وكذا
بعض عبارات المحقق في الشرائع حيث قال لا يجب القضاء على الصبي والمجنون والكافر اذا ... او كذا او ذكر

وجماعته ووجوب قضاء الصلوات والحج والزكوة على الكفار مع انه لم يرد على ذلك التفصيل شيء في الشرع الثاني دلالة
كون اصول الدين اصلاً وفروع الدين فرعاً اذ هذه ليس مجرد اصطلاح بل ذلك العقل يدل والدليل انه من العقلاء بان هذه
الرب ربا والنبي نبيا هو غرس لاصل شجرة العبودية لينبت عليه بعد ذلك فروعه واغصانه ولا يعقل ثبوت فروع الشيء
من غير اصل وبنى بني عليه فما لم يحصل الشخص ما ينبغي عليه الفرع والاغصان لا ينفعل في حقه تفريع الفروع وهذا الكلام
ويدل على ذلك الرجوع الى فعل النبي صلى الله عليه وآله بعد بعثته على الناس فانه كان يكلفهم بالاسلام فكانوا يسئلونه عما يترتب
عليه بعد ذلك فيبين لهم انه يلزم عليكم كذا وكذا فكان بعضهم يستخبر ما يترتب على الاسلام من المعروف وكان بعضهم يستكبر
ولا يدخل في الاسلام فرارا عن ترتب الاحكام ولم يسمع بعد تقاتهم على عالم تكليفهم اياهم بالتزام احكام الاسلام
بل التدريج في الانفاق في الآيات والاخبار وما نقل من الآثار يحكم بترتب الاحكام شيئا فشيئا بحسب التسليم
والاذعان في زمن المسلمين مثلا لا داخل في الذمة من اهل الكتاب كان حكم لم يكن للحربي الداخل في الامان ولم يكن
للوثني والمشرك الغير الداخل في الذمة ايضا الاخر ان الرسول الزم الكفار الكتابي والحربي نفس لم لا تجد الاسلام بالجزية
فاخذ المال منهم ولم يلزمهم بالزكوة والخمس مثلا لو كان مكلفين به والحاصل عمل النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام ثم بل العلماء
لم يكن مع الكفار في شيء من الاحوال عمل من التزم بحكم الاسلام وثبت له ذلك كما لا يخفى على المتتبع الثالث ان العبادة
والتعبد والعبودية المطلوبة من الناس في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم يا بني آدم لا تعبدوا الشيطان وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون والى غير ذلك مثل وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ليس بمعنى المخلوقية والمرزوقية مثلا والا لم يكن
معنى لطلبه منهم سيما بعد خلقهم ووجوده بل بمعنى الاعتراف بالذل والرقية لهم والربوبية لخالقهم وعدم جعل شريك لربهم
ومنه اخذ الذي اخذ عليهم اذ قال لهم الست بربكم قالوا بلى جميعا فيحتجهم باخذ العهد والكارهم له في عالم الذر وان كان
فما لم يعترفوا لم يصيروا عبادا وليس الشارع ولا سلطانا لهم بهذا المعنى اعني سلطانا عليهم ربا باعترافهم وتابعا لذلك

من الآيات والاخبار فان الله تعالى ولي الذين آمنوا والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت اي صاحب امرهم والي تصرف
والسلطان كما قال يوم الغدير الست اولى بكم من انفسكم فاخذ منهم الاعتراف بالمولوية والسلطنة ثم قال من كنت مولاه
فهذا علي مولاه وارتكاب بعض الامة نقضا الذين في العالم غشاوة لنا ودلّ في ذلك الجحد وغير ذلك مما يتضح لكل
وكذا اخذ البيعة لامير المؤمنين وامره بالسلام عليه باسم امير المؤمنين فلم يكونوا قبل ذلك تحت ولايته وسلطانه
بسبب عدم الاعتراف والبيعة كما ان منكري النبي صلى الله عليه وآله لم يكونوا مشمولا لقوله الست اولى بكم من انفسكم والمقصود من هذا
التطويل اثبات ان الكفار ومن لم يعترف بالعبودية ولم يخضع للسلطنة الذي خلق لناس ليس عبيدا له ولا تحت
ولايته وسلطانه عليه وقد دلت الآيات والاخبار عليه بحيث لا يحصى ويعين ثبوت ذلك نقول لا ريب ان الامر والنهي وغيرهما
من احكام المولى والعبيد مما يترتب على كون الشخص عبدا فاذا لم يكن الشخص عبدا كيف يتعلق العبودية اذ من خصائص العبد
ولا عبد قد يتضح ذلك في العرف والشرع خصوصا في العبادات فان معنى التعبد والعبادة ولعبادة القربة تماما في عدم
كونه الشخص ويحتمل تصور تكليف من لم يراه المولى وسلطانه بالخضوع والخشوع بقصد امتثال المولى والحاصل ان احكام الشرع
كاحكام ساير الموالي بالنسبة الى عباده والحكم على من لم يكن عبدا له لغوا عرفا وقد اثبتنا عدم كون الكافر عبدا لله بمعنى المقصود
ولا يخفى ان العبودية والاعتراف والتسليم ولها مراتب كما ان اكثر التكليف بلحاظ العبادة والامتثال ادق
والطف مراتب معرفة المولى والتسليم لامره فان حسنات الابرار سيئات المقربين ويسمى مراتب منها التعبية
ومنه العبادة في مرتبة النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم مقرره بها حتى يذكر في الشهادتين قبل الرسالة ومن تقابل العبد
لمن الله بمعنى المخلوق وقد ترتب احكام العبد على كل من هو المخلوق الرابع اختصاص اكثر خطابات الكتاب الا
بالمؤمنين كما يطلع عليه من راجع اليه تعالى وتجد واحدة منها ظاهرا في التعميم وان شمل لذلك لقوله تعالى ولله
على الناس حج البيت وغيره ذلك مما يسهل تخصيص الخطاب فيما يخص باهل الاسلام واما ما قيل في توجيه اختصاص
الخطاب بالمؤمنين بانه للتشريف فما لم يعلم له وجه فان كان هذا وجها لكان تشريف الانبياء والاولياء

والعالمين الخ مع ان هذا شيء لا دلالة عليه من الاخبار ابداً او قد مر الاشارة الى ان بعض الاخبار يدل
على عدم تكليفهم بالفروع ابداً الخامس الاجماع المحكي منهم على مقتضى القول بعدم تكليفهم وان كانوا لا يعتنى
بالاجماع القولي على خلافه فانك لو تتبعت من اول الفقه الى الاخر لا تجدهم في مقام يثبتون احكام
التكليف عليهم ابداً فمنها حجة الاسلام الثابت مع تسميتها بذلك على اشتراط الاسلام فقد اجمعوا على عدم
تكليف الكافر بها بعد هلاكه بالاستطاعة الحاصلة حالة كفره مع استقرارها عليه واستدلوا عليه بان الاسلام
يجب ما قبله وفيه بعد ضعف السند انه يدل على العفو عن المعاصي السابقة حالة الكفر من استكباره وعدم الاذعان
والاعتراف فانه لا معنى للعفو الا عن العقاب عليه الذي استحق له ولا دخل له باسقاط التكليف الثابت عليه المستقر
في ذمته ويشبه ذلك الآية لا بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فانه بمعنى المغفرة عن ذنبهم ولا دخل له
لاسقاط التكليف مع انها يمكن ان تكون بيانا للتوبة على عاصي المسلمين بانهم ان انتهوا عن المعاصي وتابوا الى الله
تعالى يغفر لهم ما قد سلف مع ان اثبات مثل هذا باشكال هذه الادلة المجملة كما ترى فليس الوجه الا عدم تكليفهم
حال الكفر سلمنا كون الاسلام مسقطاً لكن قالوا ما الفرق بين المرتد المستطيع حال ردته اذا مات على كفره فقد
حكموا باخراج مال الحج عن اصل المال والحج عنه نيابة وبين الكافر الاصلي المستطيع اذا مات على كفره فلم يقولوا بذلك في
ومنها حصول اسلام يجب ما قبله فالمناط في عدم امكان حجها حال الحيوة لعدم امكان قصد التقرب والدخول
في الحرم واحد كالاخير فان كان الكفر والنجاسة مانعا عن المباشرة لا يذكرون النيابة فلم لم يقولوا به في الكافر
الاصلي وليس هذا الا حكما منهم بان امر كونه في ادائه منه من جانب العامل لحكمة الشرع من الفوت خلاف الكافر
غالباً وان جرى الوجه فيه مع ان تكليف الكافر بالعبادات مع عدم صحتها وقبولها لو فعل في حال الكفر وسقوطها
بمحض الاسلام لا يرجع الى محصل واي فائدة لهذا الخطاب اذ المراد من الخطاب البعث نعم له فائدة التعذيب على الفروع
لو مات على كفره لكنه لو قيل به لا يحتاج الى الخطاب ويمكن تعذيبهم لذلك بتفويتهم التكليف باختيارهم فيعذبون

بهم

بعدم اسلامهم الذي هو شرط التكليف لا يقال لا معنى للعقاب على شرط الوجوب باتفاق اهل العرف والشرع لانا
نقول شرط الوجوب على ضربين قسم منه ما هو خارج عن اختيار من هو قابل للتكليف لو حصل مثل البلوغ والعقل فانه
وقسم منه ليس خارجا عن الاختيار وهو على نوعين نوع لم يجب على المكلف تحصيله مثل النصاب في الزكوة والاستطاعة
في الحج وقسم وجب عليه من جهة اخرى مثل تكليف المولى عبده بالحضور في حضرته ليكلفه بتكاليف والذي يقبح عليه العقاب
بحكم العقل هو القسم الاول والنوع الاول من القسم الثاني اما النوع الثاني منه فلا يقبح عقاب العبد على تفويته التكاليف
المتفوتة بترك شرطها الواجب عليه تحصيله فلا قبح في عقاب المولى عبده على عدم الحضور عقاب التكاليف الفائتة بسبب
عدم حضوره فتدبر ومنها ما قالوا في الزكوة فيما يشترط فيه الحول ان الكافر اذا اسلم بعد حلول الحول لا يجب الزكوة
عليه مع بقاء عين ما تعلق به الزكوة ايضا فان كان هذا الاسقاط للاسلام عما قبله فانت خبير بان هذا ليس
هذا متعلقا بالذمة ليسقط بالاسلام لفرض وجود العين المزكى فليس هذا الا لعدم حلول الحول عليه في حال
التكليف كالصبي ولذا ابقوا ان اول الحول للكافر حين اسلامه كالصبي من حين بلوغه وكذا قالوا ان الكافر
لو ادى الزكوة لم تصح منه ولو اتلفها لم يضمن ايضاً اما عدم الصحة لكون الزكوة من العبادات ولا يمكنه قصد التقرب
وفيه فلم لا يصح اخذ السلطان قهراً منه وقد قال بعضهم اقول فلو اخذ السلطان قهراً منه فكيف نحسب زكوة
فان السلطان ان قصد التقرب عن نفسه فلا معنى له لانه ليس عبادة له وان قصد التقرب عن الكافر بان يكون
له مقربا فانت خبير بان هذا غير ممكن كيف وقد حكموا بعدم امكان الحج نيابة عنه لذلك اما عدم ضمانه لو اتلف
فلم يعلم له وجه الا عدم كونه مكلفا اصلا مع ان هذا ينافي حكمهم بضمان المرتد ولا فرق في اللزوم وكذا ذكروا
ان المرتد لو ادى الزكوة حين ارتداده فانه تحصل منه ويصح دون الكافر الاصلي ولو اسلم ولم يعلم وجه فرق
الا عدم تكليف الكافر والحاصل انه يظهر لمن تتبع ولاحظ انهم لم يجروا في حال على الكفار اثر التكليف ابداً
الا محض القول بكونهم معذبين للفروع ايضا نادراً على الاصول فعرفت الحال فيه ودونه فتتبع تجد الحال

ومنها ما حكموا به في الصوم من ان الكافر اذا اسلم بعد الفجر ولم يفطر فلا يجب عليه الصوم ولو لم يجئ بمفطر وعلل بانه
انه لعدم اجتماع شرط تعلق التكليف وقت وجوب الصوم والا فلا معنى لاسقاط الاسلام هنا اذ ليس شيء يسقط
وقد حكموا بلزوم اتمام المسافر لو حضر قبل الظهر ومنها ما في الميراث من صحة توريثهم على خلاف مذهبنا الى غير ذلك
من ابواب الفقه فهم يلزمون بطريقتهم ولا يلزمون بتكليف الاسلام في الاحكام الوضعية ايضا ولو قدر على الزامهم
قهرا لكن لو قدر على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قهرا على اهل الاسلام فيفعل ذلك ومنها تفريقهم بين المرتد
والكافر الاصلي في جميع ابواب الفقه مع الحكم بكونهما مكلفين باحكام الاسلام فلو ترك المرتد العبادات ثم تاب واسلم
بعد ذلك يكلف بتدارك جميع ما فات منه ولكن الكافر الاصلي لا يكلف ولا نص بالخصوص في التفريق وانما حكموا
في الحكم بعدم وجوب التدارك على الكافر بخبر واحد ضعيف سندا ودلالة وهو ان الاسلام يجب ما قبله فلو غض عن
ضعف السند و[illegible] دلالته [illegible] وفيهم في الخروج للمرتد عن هذا الحكم ان اسقاط [illegible]
فمن يقبل توبته ويحكم بطهارته فاذا كان البناء على اسقاط الاسلام [illegible] التكاليف الثابتة [illegible] فلم لا يقولون
وقد اجاب بعضهم في دعوى ان [illegible] الاسلام عن الكفر الاصلي ولعله [illegible] الانحراف [illegible]
ومن اين جاء هذا الانحراف والى [illegible] تعلم ان حكم جميع [illegible] والفروق بعدم تكليف
الكافر الاصلي بعد اسلامه بالتدارك وتكليف المرتد به لا يمكن ان يكون مستندا الى هذا الضعيف [illegible] مع دعوى
الانحراف الذي لا منشأ له [illegible] انهم لا يكونون مكلفين فالفرق بين المرتد والكافر الاصلي في غاية الوضوح
والاستقامة وهو ان الكفر والاسلام لهما مراتب كما يظهر من تتبع الآيات والاخبار وكلمات الاخيار وان الاسلام عقد
بين المسلم والمسلم له [illegible] فمن انكر الصانع تعالى او انكر
فهو كافر بادنى مراتب الاسلام الذي [illegible] الرسل فهو مشرك [illegible] فلم يكلف
والنهب والاسر وحلية الدماء والاموال [illegible] بتكليفهم باعمال الاسلام فهم [illegible] التوحيد والاسلام [illegible]

وقد كان

وقد كان يدعوهم الرسول ويقول قولوا لا اله الا الله تفلحوا فلو اسلموا [illegible] ودخلوا تحت عقد الاسلام وغيروا [illegible]
الظاهرية فلم [illegible] من المسلم فيكون لهم حكم ذلك المرتبة من [illegible] ولا يجوز [illegible] الزوج [illegible] من الاحكام [illegible]
واذا كان الكافر مسلما لله تعالى [illegible] ولكن انكر نبوة النبي ص فقد [illegible] من الاسلام [illegible] فلهم احكام [illegible]
لهم فقد صح لله تعالى الزامهم وتكليفهم لكن لا باعمال هذا النبي الذي ينكرونه وينكرون سلطنته عليهم بل بما [illegible] من قبل الله تعالى
من احكامهم بزعمهم انه حكم الله تعالى في حقهم ولذا [illegible] احكام من الله تعالى [illegible] دخولهم في الذمة واذا دخلوا فيها [illegible]
بحكمها فلا يجوز منعهم من شرب الخمر واكل الخنزير ونكاح المحارم ولذا الحكم [illegible] ثمن الخنزير وجواز [illegible] مع انهم
لو كانوا مكلفين بحكمنا كيف يحكم [illegible] وحكم ان اولادهم ليسوا اولاد زنا [illegible] بل [illegible]
بعد ذلك [illegible] بتحريم ثمن الخنزير [illegible] تكليف سابق وقد ورد في الاخبار الزموهم بما الزموا
انفسهم فراجع كتاب النكاح في تجديد الازواج بعد الاسلام وجواز [illegible] الى غير ذلك
فمقتضى اسلامهم لله تعالى [illegible] حكم سلطنته عليهم [illegible] ذلك واكره الله تعالى [illegible] انفسهم
من الذمة يلحقون بالحربي [illegible] العهد الذي [illegible] واذا اسلم احد لله تعالى [illegible] للنبي ص [illegible] الاسلام ودخل
تحت سلطنة النبي ص [illegible] الحكم الذي [illegible] النبي [illegible] عبده [illegible]
بالنبي ص والاسلام [illegible] عقد [illegible] فان لم يعترف بالامام ولم يعقد له عقد البيعة ولم [illegible]
[illegible] فهو في مرتبة من الكفر لا يوجب نجاسته ولم يكن له الاحكام التي [illegible] ولذا الحكم [illegible]
عليها [illegible] ولا [illegible] تدارك ما فات
منه باعتقاده [illegible] في [illegible] التي [illegible] مذهبنا فاسد المذهب [illegible]
فلو ارتد [illegible] الاحكام [illegible] وكذا [illegible] في ذلك [illegible]
عقد الاسلام [illegible] النبي [illegible] تكاليفه [illegible] بسبب التمرد [illegible] من لزوم قتله [illegible]
زوجته وقسمة ماله [illegible] الفطرة التي فطر [illegible] الفرق بينهما

الكافر الاصلي فان المرتد بوجهه الثاني والاسلامية لا يخرج عن ربقة العقد الذي ادخل نفسه فيه فهو نقض للعقد بعد قبول
والكافر الاصلي لم يدخل اصلا تحت الربقة والبيعة والمرتد لا فرق فيه في انه كان معترفا بالامام اولا لان ارتداده بعد الاسلام
نقض حبل لما تم النبي صلعم ولذا لم يعد المرتد وحكم بكفرهم من فرق الاسلام مشركين والاذربيين كالمجسمة والغلاة والخوارج
واذا دخل احد تحت بيعة الامام ايضا واعتقد نصبه خليفة من النبي فقد دخل في الربقة الا انه من اهل الاسلام المسمى بالايمان
فثبت للامام سلطنة الامر والنهي بما تلقاه من النبي لما تلقى من الله تبارك وتعالى فيلزمه حكم الايمان ويرتفع عنه احكام اهل الخلاف
فلو نقض ذلك العقد الذي اعتقده انه من الله تعالى ورسوله فقد ارتد ونجس ولم يخرج عن كونه رعية فان العبد الباغي عبد متمرد
والفرق بين العبد الباغي والكافر الذي لم يدخل تحت العبودية واضح واذا اسلم لله تعالى ورسوله وخليفته لكن لم يسلم لنائبه الخاص فهو
ايضا في ربقة من الكفر وان كان مؤمنا واذا قبله بالنيابة ثم تمرد فهو باغ في ربقته وكذا النائب العام فمن لم يسلم النائب
العام لاحد ممن هو نائب له فهو كافر او في ربقة ولذا ورد في الاخبار من رد عليهم فهو مشرك او فقد رد علينا
ومن علم بعضه وقلده والتزم بالاخذ بما يخبره عن النبي والامام فيلزم حكمه ولا له الا الالتزام بقضيته من خالف فلو خالف عن غير
اجتهادا وتقليدا فلكل حكم ما التزم ويقبل منه ذلك وفاقا ولو كان احدهما خلافا لما هو الواقع فلو قلد احدهما وعمل
بحكم وعليه الزم ليس له نقض ذلك حتى ينقض بحجة من هوا وليس ذلك كان وهذا هو الطريق في اللطف الخفي
فلا تخلط وتغفل وقد ظهر لك من جميع ما مضى ان الذي ثبت في التكليف على هذا القول هو تكليف القانع
ومن لم يعترف بالله تعالى ولم يجده مولى اصلا فلا علقة بينه وبين الله تعالى يقبل الاستخدام فلا عبودية له ولا كرامة ولا تكليف
فان التكاليف بحسب مراتب الالطاف كرامة للعبد وهداية له لما هو الحسن الواقعي وذلك الكافر ليس قابلا من الله تعالى الا ان يقتل
بسيف عنفه او استرقاقه قهرا او يركب رقبته قهرا كالبهائم واخذه في شبه فانه افرط في الاستكبار وبلغ
غاية الانكار واما الذمي من اهل الكتاب الذين اتخذ الله ربا ومولى فلا يمنع التكليف عليه من الا ان اعلامهم بانه مطلوب
المؤمنين ولم يحصل تكليفهم بما لم يدخل في الاعتراف بالله تعالى لا بما لم يدخل ببنوة النبي صلعم الذي لم يعترفوا به فيحكم بعدم
تكليفهم بفروع الاسلام التي لا يمكن الاخذ قبل نبينا ولم يعترفوا به على القاعدة ويقتضي ذلك عدم تكليف اسلامي في حقهم

في الواقع بعد نسخ شرايعهم حيث ان التكليف الواقعي في الزمان المنسوخ في شريعة النبي السابق ليس الا شريعته الناسخة
ولم يثبت التكليف في حقهم بما ارتفع التكليف بالشريعة السابقة لانقطاعها فلزم عدم تكليف في حقهم وان كان يمكن
ان يقال بتكليفهم من الله تعالى بشريعته في هذا الزمان بما علموا انه مطلوب الله تعالى لا من قبل نبينا كما في المستقلات العقلية لكن
على ان تعالى قد ثبت من شرعنا كونهم مكلفين بما التزموا به ويجب تكليفنا لهم في هذا الزمان لكن لا بمعنى عدم النسخ
في حقهم حيث ان جميع الشرايع السابقة منسوخة قطعا بهذه الشريعة بل هذا التكليف لهم واقعي ثانوي كالتكاليف العذرية
والواقعي الثانوي وبهذا النحو ترجع ما في ابواب الفقه من ترتيب الاثر على جميع اعمالهم المطابقة لما التزموا به المخالفة
للواقعي الاولي الذي تعبد به ولذا الحكم بمضي جميع ما فعلوه من الاموال الماخوذة بالتجارات الفاسدة قبل ما في كلامهم
بعد الاسلام والحكم بالنجس في اربع من عشر زوجات من غير حكم بتجديد النكاح وترتيب اثار الولد عليهم كما لو كان
وترتيب اثار الزوجية من التوريث وجواز اخذ ثمن الخنزير منهم الى غير ذلك من الاحكام وهذا اقوى
شاهد على ما ذكرنا من عدم تكليفهم بفروع الاسلام حيث انهم لو كانوا مكلفين بفروعنا وبما التزموا به فردهم لزم
التنافي في كثير من المقامات فمثلا يلزم حينئذ ذلك البيع وفساده وحلية الزوجة وحرمتها ولو كلفوا الشرعا فكيف
يترتب اثار الصحة على ما هو فرد الفساد في شرعنا فلم يبق الا تكليفهم بمعنى تقريرهم على ما التزموا واقعا ثانويا عذريا
كالتكاليف العذرية مثل صلاة الجبيرة فاعدة الى ربع جوانب الاثنا عشر فعله مثله ومثل ذلك تكليف المخالفين بفروعهم
الصحيحة باعتقادهم ولذا الحكم بترتب الاثار على ما مضوا عليه بالنسبة الى بيعة كل من الفرق الاربع فيمضي النكاح بعد
الطلاق الثلث ولم يرجع بعد ذلك وان كان الرجوع صحيحا واقعا اولا الى انه فاسد بتكليفهم نفيه ويتفي عليهم
وصلوتهم وزكوتهم وصومهم وحجهم وبيعهم الواقعة حالة الخلاف بعد الاستبصار ايضا كما هو حكم جميع فقهائنا وكذا
اجتهاد كل مجتهد فيما خالف الله حرام ومقلده فليس للمجتهد عقد النكاح بالفارسي الحكم بعدم الزوجية لمن
اوقع ذلك وعقده صحة باجتهاده او تقليد مجتهده وكذا ذمته لو صلى بلا سورة فلا يلزم عليه ولا المجتهد القائل
لوجوب السورة قضاءها الى غير ذلك من الوقايع التي لا حصر لها ولكل يلتزم بما ذكرنا في جميع ما ذكرنا

الذكر

بسم الله العزيز

يا علي ادركني

الكلام في الوقت لا ريب في اعتبار العلم بوقوع الصلاة فيه اذا امكن لكن الكلام في ان اعتبار العلم
فيه من باب الموضوعية بمعنى انه يعتبر في صحة الصلاة العلم بوقوعها في الوقت حين الاشتغال بها حتى
انها لو وقعت في الوقت من غير علم بذلك وقت الاشتغال ثم علم بانها وقعت في الوقت لا تجزي
فيكون الوقت شرطا علميا او ان اعتبار العلم من باب الطريقية بان يكون الوقت شرطا واقعيا
وانما اعتبر العلم لاقتضاء القطع بالاشتغال القطع بالامتثال فلا يكفي الظن بوقوعها في الوقت
فيكون اعتبار العلم بالوقت قبل الشروع بها من جهة ثبوت التكليف بها حتى يمكن الشروع لا يقصد
عدم دخول الوقت فلا يعلم بالتكليف حتى يقصد امتثاله ظاهر جماعة بل لعل المشهور الاول وظاهر الفرق
هو الثاني وهو الحق لان المعلوم ان الوقت شرط واقعي للصلاة فقد امرها لدلوك الشمس الى غسق الليل
وذلك امر واقعي فلا يعلم به الشخص الا انه يثبت الامر واقعا بمحض دخول الوقت وكذا سائر الشروط
ايضا ثم يلزم العلم في مقام الامتثال فلا يكفي الا قاعدة الظنية وتظهر الثمرة فيما اذا امكن قصد القربة
من غير علم بالوقت حال الاشتغال كما اذا اشتغل بها غفلة عن الوقت بالكلية بقصد الامتثال او اتى
بها احتياطا باحتمال دخول الوقت ثم انكشف وقوعها في الوقت فيصح ويجزي على الثاني دون الاول
لامتثال الامر الواقعي وما قد يظهر من بعض الاخبار من انه لا بد من العلم بالوقت فيها لعدم كفاية غير العلم [illegible]
العلمية بان لا يعلم وقوعها في الوقت اصلا ثم هل يكفي خبر العدلين او العدل الواحد ظاهر الاكثر كفاية
العدلين وقد افرط من منع من اعتباره بناء على ان قيام البينة مقام العلم مطلقا لا دليل عليه بل يقتصر
على كل مورد ثبت اعتبارها فيه بالخصوص حيث انه لا عموم يدل على قيامها مقام العلم دائما واحتج المجوز على عموم اعتبار
بالاستقراء في الموارد الجزئية في الشرع فان الشارع اقامها مقام العلم في اكثر المقامات بحيث يعلم الكلية وانها كالعلم عند الشارع
وهو ضعيف وان كان لا حاجة الى الاستقراء ايضا بعد ثبوت اعتبار قول العدل الواحد بالعموم كما سنبينه وهو اعتبار قول العدل
الواحد على كون الاخبار بالوقت من قبيل الرواية حتى يعتبر او من قبيل الشهادة فلا يعتبر والحق اعتباره وذلك لان

الفرق

بسم الله الرحمن الرحيم

يا علي ادركني

الفرق المذكور في النص بين الشهادة والرواية بكون الاول اخبارا عن الموضوعات والثانية اخبارا عن الاحكام فلا يعتبر
في الاخبار عن الموضوعات الا قول العدلين ويكفي في الاخبار عن الاحكام خبر واحد ليس على ما ينبغي وذلك لان كل دليل
اقيم على حجية خبر العدل الواحد ليس فيه فرق فيما يتعلق به الاخبار فان الدليل لو دل الا انه ثبت ان صدور الخبر عن العادل
سبب للقبول وليس في مقام ما يقيد بكون ما اخبر به من الاحكام الكلية التي شأن الشارع بيانها الا ترى ان مفهوم آية النبأ
الذي هو عمدة مستندهم لا تعرض فيه لمثل هذه القيود بل لعل المقصود حيث ان افراد مورد الآية مما لا يعمل فان مورد الآية
هو الاخبار عن الموضوع اي ارتداد القوم وكذا سائر الادلة المفرقة بين العادل والفاسق تفصل في الاول [illegible]
لتقييد قبول قول العادل بكون المخبر به من الاحكام اصلا فكل دليل يعم الاخبار عن الموضوعات والاحكام نعم البينة والشهادة
تختص بباب القضاء فان للشارع في القضاء انحاء من الاقسام بها عرفناها ففي بعض المقامات اعتبر علم القاضي مثل علمه
بما يوجب الحد بشروطه وفي بعض المقامات لم يكتف بالعدلين ايضا وفي بعضها اعتبر العدلين لا غير وفي بعضها اجاز قيام
مقام رجل واحد وفي بعضها اربع منها بينة وفي بعضها اكتفى بعدل واحد وفي بعضها اعتبر قول النسوان وعلى ان حال الاخبار
لجعل الاخبار في الموضوعات في غير القضاء من قبيل الشهادة واعتبار ما اعتبر في القضاء فيه ولو اصطلحوا على اطلاق الشهادة على الاخبار
عن الموضوعات مطلقا فلا مشاحة في الاصطلاح لكن ينبغي على ذلك التفريق بين باب القضاء وغيره وعدم التوقف بين الاخبار
عن الاحكام والموضوعات في غير القضاء نسبيا على مقتضى الادلة والادلة [illegible] دليل اصلا بل لا يعلم لذلك في ادلة حجية خبر الواحد
فثبت ان اعتبار العدل الواحد لو ثبت دليل لم يكن فرق اصلا وكان كافيا عن الاستقراء في اثبات الكلية حجية البينة
هذا ثم لا اشكال في عدم اعتبار الظن اذا امكن تحصيل العلم او قيام امارة معتبرة حال الامكان [illegible] اما اذا لم يمكن
اصلا في تمام الوقت بحيث لو بنى على تحصيل العلم لزم فوت الصلاة كالمحبوس الذي العارف [illegible]

الاشتباه

الاحتياط فلا اشكال في جواز تعويله على الظن بل هو واجب عليه لعدم سقوط التكليف بسبب عدم امكان العلم فحكم العقل بلزوم الامتثال الظني
بعد عدم امكان الامتثال العلمي كما قرر في الاصول في تقرير دليل الانسداد لكن هل يكتفي بمطلق الظن او يلزم تحري الاقوى مع الامكان
مقتضى حكم العقل باحراز الواقع او الاقرب اليه لو لم يمكن نفسه لزوم ذلك الاقوى فالاقوى الا انه لو لم يكن الامتثال الظني لزم [illegible]
ولا يسقط التكليف وهذا لا اشكال فيه انما الكلام في جواز الاكتفاء بالظن في اول الوقت لو لم يمكن فيه العلم ولو يمكن بالتربص
والتأخير انما مرجح كفاية الظن بل هو مذهب جمع من الاساطين تعويلاً على اخبار الديكة واخبار الاعتماد على المؤذن
فان الامام عليه السلام جعل للراوي صياح الديك كافية في تشخيص الوقت ومجوزة للدخول في الصلاة وان لم يفد العلم
وان المروي ان موسى بن جعفر عليه السلام كان يعتمد على [illegible] من صلاته عينا للوقت ويشرع في الصلاة باخباره في المحبس مع ان الظن لم يكن
عدلا لكنه كان يعول عليه لعدم امكان من العلم بالوقت في المحبس وان الشخص مخاطب بالصلاة في اول الوقت واقعا ومقتضاه
انه مكلف في تلك الحال بالامتثال في ذلك التكليف الاداء بطريق الامتثال فان امكنه العلم فهو والا فيكتفي بالامتثال الظني كما هو في من لم يمكن
له العلم في تمام الوقت الى غير ذلك لكن القول الحق عدم جواز الاجتزاء بالظن مع امكان العلم بالتأخير كما افاده جماعة فان هذا مقتضى القاعدة
المقررة من لزوم العلم بالامتثال الا انه لم نشتغل فلا تعويل على الظن مع امكان العلم والوجوه المذكورة لا تصلح للاخراج عن تلك القاعدة
اما الاخبار المشار اليها فبعد الاغماض عن قصور سند بعضها لا تدل على المطلوب لاحتمال كون المذكورات امارة للعلم حيث انها لا تنفك
عن العلم غالبا والا فمقتضى ظاهرها التعويل على صياح الديك ولو لم يحصل الظن نفيا بل الغير الممكن العلم نفيا كما هو مقتضى [illegible] لا
يقولون به والحاصل ان هذه لا تثبت بذلك لقصورها لاحتمال [illegible] امارة علمية كما هو الحال في [illegible] الديك الكثيرة اذ
ليس [illegible] ولا اقل من الاحتمال واما ما ذكرنا ان [illegible] مستند بظنه فالاشارة اليه في غاية الضعف لانه ضعيف [illegible]
[illegible] ولو تم لا يقتضي الاصل الى حجية الظن المطلق فلو فرض كونه خبرا صحيحا لا يفيد [illegible] عليه الا دلالة [illegible]
[illegible] الاصل [illegible] بالظن وان اريد مخصوص [illegible] المقام فلا يخفى انه مكابرة فلا اشكال في سقوط [illegible]

الاعتماد

الاعتماد على مطلق الظن في جميع المقامات فغير [illegible] منقلبا واقوى ادلة المشهور ان المكلف مخاطب بالصلاة
في اول الوقت بمعنى ان الصلاة واجبة وقتا في اول الوقت فاذا لم يتمكن العلم به يكون تكليفا بما لا يطاق ولغوا اذ
مقتضى التكليف [illegible] في هذا الاذن جواز اتيانه فيه وهو لا يمكن بالعلم فلابد من التعويل على الظن وانت خبير بان ذلك
لا يقتضي الا وجود التكليف الواقعي في اول الوقت وبعد التوسعة في الوقت بحيث يمكن العلم بالامتثال بالتأخير لا مجال
للاكتفاء بالظن نعم لو كان اول الوقت مضيقا بمعنى عدم جواز التأخير مع طلب الواقع كان الظن قائما مقام العلم مع عدم امكانه
والا لزم التكليف بما لا يطاق وليس الامر كذلك فيكون اول الوقت موردا للخطاب لا يقتضي بعدم اعتبار العلم مع امكانه بالتأخير
فيكون ثمرة الخطاب في جواز الاتيان مع العلم او جواز الاتيان مع الظن لو انكشف وقوعه فيه والحاصل ان المسألة محل اشكال
لو لم يتم الاجماع على خلافه كما يظهر من بعضهم لكن [illegible] فيه خلاف الاشكال كما في صاحب المدارك ونسبة بعضهم الى [illegible] في خلاف
بعض من متأخري المتأخرين واما خبر اخبار [illegible] لابي ابراهيم ع في الحبس فلا دلالة فيه على المطلوب اصلا والاخبار الاخر ضعيفة
اما دلالة او سندا الا ان يجبر بعمل الاصحاب [illegible] وبالجملة مقتضى الشغل اليقيني موافقا لما في خبر [illegible] عن ابي عبد الله عليه السلام
لان اصلي الظهر في وقت العصر احب الي من ان اصلي قبل ان تزول الشمس ولما في خبر [illegible] من صلى في غير وقت فلا صلاة له
عدم الاكتفاء بالظن ابتداء او كشفا ولا ريب انه احوط وبالجملة فلو انكشف عدم وقوعها في الوقت بل وقعت خارجه بتمامه
استأنف اجماعا على الظاهر محصلا ومنقولا متواترا او نصوصا حتى في القطع [illegible] فكونه جهلا مركبا وهذا لا كلام فيه لو انكشف الوقوع
وقيل الا انه هل يجب العدول الى الاداء او القضاء [illegible] المحكي عنه [illegible] في الجمع [illegible] ولو انكشف [illegible] دخول
الوقت في الاثناء ولو في اخر الركعة الاخيرة قبل التسليم فالمحكي عن [illegible] الاجزاء به ونسب [illegible] الخلاف ونسبه [illegible]
المحقق الى الاصحاب [illegible] ولعله [illegible] في المختلف وظاهر المحقق [illegible] وبعض متأخري المتأخرين وربما نسب الى [illegible]
وابن ابي عقيل [illegible] ان الموافق للقاعدة هو الاخير لاشتراط الوقت في تمام الصلاة ومقتضاها عدم كفاية [illegible]
من خارج الوقت [illegible] الامر بها في اول الشروع بالاكتفاء بالظن امر ظاهري [illegible] الاصول عدم اجزاء [illegible]

الواقع كما في غير هذا المقام مثلاً لو علم او ظن بالنجاسة طهارة الثوب ثم انكشف كونه نجساً الى غير ذلك فما في الجواهر من انه لا يدل للقول الاول بان الامر بالعمل بالظن مقتضى للاجزاء ومقتضاه اجزاء ما وقع خارج الوقت بالكلية لكنه خرج بالاجماع وبقى الباقي مع القاعدة في غاية الضعف ومن العجب انه لم يتفطن لان هذا الامر عند من كان لا يجزي عن الواقع قد فهم خلاف الظاهر وان كان مراده ان الامر بالعمل بالظن ليس غيريّاً بل من باب الموضوعية فهو تكليف واقعي وهو كما ترى من حيث ان ما ثبت عنده من التعويل على الظن انما كان من باب النيابة عن العلم للعذر ولان الوقت انقلب مما هو عليه وعجب تمسكه بالاصالة البراءة مع ان المقام مقام قاعدة الاشتغال اذ لا شبهة في اشتغال الذمة بالصلوة ولم يحصل البراءة اليقينية ثم لو ثبت صحة خبر ابن رياح وتم دلالته على المطلوب كما هو مدعاه بل المشهور كان التمسك به وجيهاً الا ان الكلام فيه فانه مردود فيه ورد بعض الاخبار مع امكان المناقشة في دلالته بان الفرض في غاية البعد خصوصاً لمثل الراوي الراوي فلعله وارد مورد بيان انك لو ظننت بالوقت ودخلت الصلوة فانكشف دخول الوقت وانت في الصلوة اي كونك في الصلوة في وقت اجزأتك وعلى ان حال الوقت من الراوية فلا اشكال لكن انه مما يقتضي هذا فيه والغريب ان صاحب الجواهر يستظهر من الخبر خصوص الاجزاء بما لو صلى ظاناً فانكشف دخول الوقت في الاثناء لا علماً فانكشف ذلك وذلك لمكان تفريع الجزء وهو ظاهر في الظن وفيه ما لا يخفى لان الراوي اعم من القطع والظن وهو يعني الاعتقاد واحتمال ان الامر الظني لما يقتضي الاجزاء مع القطع عقلي لا يمحض للتقيد كما ترى من حيث ان الظن اعتبر مقام العلم وحاله حاله فلا وجه لهذا الاحتمال اصلاً فالحق انه لو قيل بالاجزاء فلا فرق بينهما كما لا يخفى ولا على النحو بما لمراعاة الوقت اعتباراً له بوجوب مراعاته او شرطيته للصلوة تماماً بان يكون عالماً بالكلية فان صادف تمام الصلوة الوقت الا قول الاجزاء والا فلا اشكال في كون الوقت داخلاً مع فرض صحة قصد القربة اما لو كان جاهلاً مقصراً ملتفتاً الى ان للصلوة وقتاً مع تمكنه من تحصيل العلم وكذا الجاهل المتخلف الى الامر بمراعاة الوقت ولم يراع فان صح منه قصد القربة فالاقرب الصحة ايضاً لما ذكر الا ان امكان قصد القربة منه بعيد كما في العالم بترك الاتيان حيث لم يحرز وجود الامر عليه حتى يقصده ثم لو صح منه قصد القربة ولو احتمالاً وهذا لا دليل عليه الا تشريعاً الا ان المعصية

اما اعتبار العلم بالنسبة الى آخر الوقت بمعنى انه يجوز تأخير الصلوة مع العلم بعدم التضيق وغيره او يكفي الظن بعدم التضيق ايضاً فالحق انه ان علم عدم التضيق او يستند فيه الى امارة شرعية مثل الاستصحاب مثلاً فيجوز تأخيره فلو انكشف خروج الوقت لم يأثم لعدم تقصيره منه ولا بها وان في ما وجب عليه بان يقضيه وينبغي ان يقال انه كلما اطمأن على عدم التضيق يجوز له التأخير واذا عرضه الخوف والتزلزل يأثم بالتأخير لو خرج الوقت وذلك لا ينافي توسعة الوقت فيندفع الاشكال المشهور على الواجب الموسع وهو ان ايجاب الشيء ينافي التوسعة لتعريضه بالفوت حيث ان الامر يعد ما اذن في تركه في اوائل الوقت واواسطه مثلاً فلو ترك اعتماداً على تجويزه حتى خاف خروج الوقت لم يكن وجه للاثم مع انه ترك الواجب عمداً او بدا ذلك حق لبعض الوقت بالاول وبعضه بالآخر ودفعه ان ايجاب الشيء في تمام الوقت بمعنى مطلوبيته وقوعه في اجزاء الوقت لا ينافي التوسعة فيلزم المكلف عدم تعرضه للتفويت فلما فوت بما يرجع اليه يكون عاصياً ولا يلزم ذلك جواز التأخير مع اطمئنانه بالادراك فلو فات مع الاطمئنان لم يأثم لعدم خروجه عن طريقة الاطاعة وعدم تفويته بالتهاون واما اذا عرض له الخوف واضطرب قلبه في بقائه بحيث اختلف ولو لم يكن ظاناً بخروج الوقت يلزمه الاسراع اليها ولهذا ذلك ان المكلف اذا استقر واشتغلت الذمة به فلابد من التعرض لدفع ضرر فوته العائد الى المكلف فكلما اطمأن بعدم فوته فقد امن الفوت لكن في تركه الى ان لم يحصل الاطمئنان لغى التأخير تركه لا الى طريق فلم لانه العقلاء به واما اذا خاف فوته بحيث اختلف بالقلب ومع ذلك تهاون ولم يدفع ضرر الفوت فهذا اشبه الى التجري على طرق العقلاء في باب الاطاعة ودفع الضرر بالاعتناء بهذا الاحتمال وهذا معنى وجوب دفع الضرر المحتمل ودفع ضرر الظن الضيق العادي للتفويت او غير مصادف لم يختلف في كونه تجرياً او معصية قال المصنف فلا تكره النوافل المبتدأة عند طلوع الشمس وغروبها الخ اقول قد اشتهر بين المسلمين كراهة الصلوة في اوقات معروفة وبسط الكلام في ذلك انه يكره الصلوة في اوقات خمسة اثنان حين تطلع الشمس الى ارتفاعها وحين تغرب اي تميل وتقرب الى الغروب وحين تكبد ان تقوم في كبد السماء الى ان تزول كما حكى القول عن المرتضى مدعياً عليه الاجماع او بعد الفجر بعد صلوة الصبح الى طلوع الشمس كما حكى القول به من ...... او فيها وفي خامس هو بعد صلوة العصر الى الغروب كما حكى القول به عن بعضهم منتظماً كلها

او تكره الصلوة في الخمسة كما هو المعروف بين علماء الشيعة وعليه فليعلم ان الكراهة في الثلثة الاول بالنسبة الى الزمان وفي
الاخرين بالنسبة الى الفعل وتظهر الثمرة في الاخرين في قصر زمان الكراهة وطوله بالنسبة الى وقوع الفعل في اول الوقت او آخره
ثم على الكراهة هل تختص بالنوافل المبتدئة في الجميع كما هو الاشهر او في الثلثة الزمانية تعم كل فائتة وسببية وفي الاخرين
تختص بالمبتدئة كما اختاره جماعة او يستثنى من الثلثة الاول تحية [illegible] او [illegible] ذوات الاسباب [illegible] او تكره
جميع الصلوات في جميع تلك الاوقات او لا كراهة جملة في الثلثة الاول بل في الاثنين الطلوع والغروب كما ذهب اليه المفيد ره
والصدوق وتعرضه في المسائل وغيرهم [illegible] اقوال [illegible] وقع الاضطراب في كلماتهم والاخبار كثيرة ناهية
معللة لكراهة الصلوة [illegible] الطلوع الشمس بين قرني الشيطان وغروبها كذلك والاخبار الكثيرة صريحة صحيحة في النهي عن الائمة سلام الله عليهم
وورد عن النبي صلى الله عليه وآله ايضا ويناسب الكلام في مقامين الاول في الثلثة الزمانية فنقول ظاهر الاخبار يفيد التحريم ويؤيده قول الصدوق ره
ويؤيده دعواه الاجماع والنسبة الى الاصحاب ويؤيده ما ورد من الامر بقطع الصلوة في الغداة ان طلعت الشمس قبل ان اكمل الركعة الاولى
وهو موافق لمذهب اكثر العامة وبالجملة فالذي يظهر ان منع الاخبار [illegible] الحكم التحريم كما هو المعنى الحقيقي للنهي [illegible] ويدفع
الاشكال في حمله على الكراهة بعد تسليم عدم الحجية للاجماع ولبعض الاخبار الدالة على فعل النبي ركعتين في الزمانين [illegible]
دلالة التوقيع الخارج على يد العمري الدال على الجواز [illegible] في بطلان العلة المعللة بها النهي بحيث يظهر منه ان ذلك الحكم
من الائمة خارج مخرج التقية وان في التعليل كشف عن كون انتساب ذلك الحكم الى النبي صلى الله عليه وآله كذبا [illegible] الصدوق
الى جماعة من مشايخه المشتهر باستفاضته واحتمال كونه من كلام العمري ضعيف بعد ملاحظة ما حكي مع اكمال الدين واتمام النعمة
القريح بكونه من صاحب الدار عليه السلام مع انه لو سلم كونه من كلام العمري [illegible] يقال كونه بيانا عن رايه واجتهاده من غير تلقي
عن الامام عليه السلام واخراجه مخرج التوقيع عنه في غاية البعد [illegible] اجتهادا [illegible] المقام اذ كيف
يقال انه يخفى عليه الحكم المطلب المعروف بين الائمة اسنادا الى النبي صلى الله عليه وآله مع ورود تلك الاخبار الكثيرة الصريحة [illegible] ولم
[illegible] الامام [illegible] عنه فهل يجترئ على طرح تلك الاخبار الكثيرة مستهزءا بالعلة من غير سند عن الامام عليه السلام او [illegible]

منه

منه على تلك الاخبار الكثيرة والحكم المشهور حتى [illegible] عن الامام ويؤيده اخبار الصدوق [illegible] عدم الكراهة مع [illegible]
على الاخبار اكثر من [illegible] ذلك طرح تلك الاخبار [illegible] تلك الاوجه [illegible] على انها صدرت تقية ويبقى الامر بلا [illegible]
مبالغة الصدوق فيما حكى عنه في الاخبار على العامة في ذلك الحكم قال الامام [illegible] كثيرا ما يخبرونا عن النبي صلى الله عليه وآله بتحريم شيء وتحليله
وتلك المطلقة خطأ لا يجوز ان يتكلم به النبي ولا يحرم [illegible] شيئا بها [illegible] الا ما اجمعوا عليه من النهي عن الصلوة في وقتي طلوع
الشمس وغروبها فلولا ان علة النهي انها تطلع بين قرني شيطان لكان ذلك جائزا فلما كان آخر الحديث موصولا باوله
وكان الآخر فاسدا فسد الجميع وهذا [illegible] والانبياء لا تجهل فثبت انه بالغ في تكذيب راويه عن النبي وذكر ان
الكاذب يفضح نفسه فيما يكذب ولا يدري [illegible] لكلامه [illegible] تلك الشواهد على كون اخبار الائمة تقية
وظهورها في الحرمة فبعد رفع اليد عن الحكم بالحرمة يدور الامر بين حمل اخبار النهي على الكراهة او حملها على التقية فان قرينة
وشاهد [illegible] اولوية الحمل على الكراهة والاعتذار [illegible] الجمع [illegible] مدفوع بان الجمع بلا [illegible]
ليس الا [illegible] بل تبرعا [illegible] الحكم بالكراهة مشكل [illegible] ان يستخرج شاهد [illegible] التسامح في
الكراهة ولو لتقرير الفقهاء لكنه بعد العلم [illegible] مشكل كما لا يخفى ثم انه [illegible] على الكراهة فلم [illegible]
بدليل الاختصاص بالمبتدئة بل ظاهر التعليل التعميم بناء على كون الحكمة عدم التشبه بعبدة الشمس في تلك الاوقات
والفراغ عن الركوع والسجود كسر القرن الشيطان ولذا علل عدم العذر في صلوة الاموات بانها ليست بصلوة حقيقة
بل [illegible] لا ركوع ولا سجود [illegible] في الفقه [illegible] جعفر وبعض [illegible] ان وقتها كل وقت [illegible] لكنه سوف
ان لكل وقت ركعتين والصلوة خير موضوع لا يبعد تقييدها بغير تلك الاوقات [illegible] بغير ذات
السبب ولا المبتدئة ولذا اشكل [illegible] في اختصاص الحكم بالمبتدئة كما اعترف به في الجواهر واما الاثنان المتعلقان
بالفعل فتحقيق الحال فيهما انه يقتضي [illegible] عدم ظهور شيء من الاخبار على كون جهة النهي المبغوضية من حيث الوقوع بعد الصلوة
اذ في الاخبار [illegible] احتمال الاول لانه [illegible] مستقلين غير الثلثة حيث ان الوارد في الاخبار لا صلوة بعد الفجر
او بعد الغداة وبعد العصر [illegible] لذلك الوقت عرفا فيكون معنى بعد الفجر بعد ذلك الوقت المسمى بالفجر فتكون اول

طلوع الشمس وقرب الغروب ويقرب هذا الاحتمال تعليل الكراهة في الخبر بطلوع الشمس بين قرني الشيطان فان هذا هو تعليل للكراهة لا للتنفل
بالزمان في الاخبار وقرينة هذا الاحتمال في الاخبار كثيرة خصوصاً في اخبار النهي عن الصلوة في اجوبة الاسولة وغيرها من ذكر
ان النهي في اوقات ثلثة بل لم يوجد ذكر العدد بالخمسة في خبر ولو تتبع الكتب المبسوطة وورود المخصوص لكثرة الدالة على فعل صلاة
ركعتين بعد العصر بحيث كانت عادته على ذلك والنقل الدال على ان من صلى البردين دخل الجنة يعني بعد العصر والغداة وظاهر انهما لكي
عند الطلوع والغروب الى غير ذلك الثاني احتمال المنع عن تأخير النوافل الى بعد صلاة الغداة وبعد صلاة العصر بحيث تصير قضاء
فالمراد انه وان كان يجوز ترك النوافل وجعلها قضاء لكن لا تفعل ولا تؤخر وادركها في وقتها فانها افضل في اداء الفريضة
وان كان يعتقد الكل اطلاق النهي عن الصلوة بعد الغداة والعصر وانه لا صلوة بعد الغداة والعصر لكن تقرير بعد خصوصية في فعل الصلوة
بان يجوز في الوقت الفاضل في تأخير الفريضة وتكره لو وقعت وعلى هذين الاحتمالين لا تكونان مستقلتين الثالث احتمال
خصوصية للفراغ عن الصلوتين بان يكون الشارع اراد جعل المكلف فارغاً بعد ما صلى ما عليه من النوافل الليلية وصلوة الفجر
وبعد ما صلى الظهرين مع نوافلها فيطلب منه السكوت والفراغ حكمة لعدم كينونة العبادة شاقة على النفس مرغوباً فيها
مثلاً فيستفاد منه الكراهة لو فعل ما عليه فتختص الكراهة بالمبتدأة لا ما هو من القضاء وغيره من ذوات الاسباب مثلاً
ثم ينبغي التنبيه على امور الاول انه لو قيل بالحرمة فتختص بالثلثة الزمانية لظهور ادلتها فيها واما الفعليتان فلا كما يظهر ذلك
بالتأمل في الاخبار والادلة الثاني بناء على الكراهة فلا نفهم الاختصاص بالنوافل فضلاً عن المبتدأة منها بل يعم الفريضة
والنافلة فيحتاج اخراج ما خرج الى الدليل لكن اهل الفقه على العموم او استثنى بعض الصلوات لا ينبغي الاشكال في عدم نفعه العموم
جزماً فقد دلت الاخبار على الاستثناء عن النهي الصلوة في يوم الجمعة في وقت طلوع الشمس وقبل الزوال من نوافلها او مطلق الصلوة
او مخصوص بكونه قبل الزوال التي ماله بالاقوال كذا استثنيت صلوة جعفر في الاخبار فيصليها اي وقت شئت بالعموم
على الاطلاق في الكراهة واستثنيت خمس صلوات في النصوص بعضها حجة القضاء والظاهر انه اعم من الفريضة والنافلة وصلوة الطواف
وصلوة الاحرام والكسوف وصلوة الميت وفي بعضها اربع باسقاط صلوة الاحرام ووجه يقال ان الكل في صلوة الغدير وتحية
المسجد ايضاً ولعل الاول به الاغر تخصيص بوقت ودلالته على الاستثناء مشكل لانه ينفي الاذان بعم التعميم من ادلتها فتم

الثالث

الثالث انه هل يثبت التخصيص بخصوص المبتدأة من النافلة بقيام دليل على خروج مطلق ذوات الاسباب كما صرح به جماعة من العلماء
اولا كما استشكله جماعة اخرى الحق هو الاول لكن ليعلم المراد من ذوات الاسباب فان هذه العبارة من الفقهاء وليس في خبر
اثر وانما الدال على اخراج بعض ما يتفق من المهمات لسبب وقوع حادثة وموجب له من غير مدخلية اختيار الشخص
هو الرضوي المحكي عن العلل في فقرة وانما جوزنا الصلوة على الميت قبل المغرب وبعد الفجر لان هذه الصلوة انما تجب في وقت
الحضور والعلة وليست هي موقتة كسائر الصلوات وانما هي صلوة تجب في وقت حدوث الحدث ليس للانسان فيه اختيار
وانما هو حق يؤدى وجائز ان يؤدى في اي وقت كان اذا لم يكن الحق موقتا فتدبر وبضميمة دلالته على استثناء ما يوجب وقضى
الصلوة في تلك الاوقات بحيث تقتضي لو لم يتدارك فيها او يكون من المهمات التي تغلب كراهة الاوقات
بل في بعض الاخبار النهي عن تحري سبب يقتضي الصلوة في تلك الاوقات من غير اضطرار ومن يوجب نحو مثل الزيارة
والطواف مثلاً وكذا ورد استثناء المقتضي بالفتح اي ما وجد المقتضي لفعله تأخيره مثلاً فتفسير بعضهم ذوات الاسباب
بكل صلوة لها عنوان وجعل في الشريعة غير داخلة تحت استحباب مطلق الصلوة في كل وقت مثل صلوة جعفر او صلوة النبي او علي
مثلاً او صلوة الحاجة او الاستخارة مثلاً تمام العلم لوجه مصحح فليلحظ تمام ما ذكرنا انه لو قيل بالكراهة في الاوقات الثلثة ايضاً
فمقتضى الاخبار باستثناء ذوات الاسباب بمعنى ماله سبب شرعي يوجبه ويكون الاتم او مضطراً اليه من جهة اولاً
لا استثناء كل ما له عنوان الرابع لا اختصاص للنهي بأول الشروع بل يشمل لو دخلت تلك الاوقات في الاثناء ويؤيده ما ورد في قطع
صلوة الصبح اذا شرع فيها فطلعت الشمس قبل اكمال الركعة الاولى فلو صلى وقت بكراهة لكن الحكم بقطعها فلا ينبغي شرعاً
مع القول بعدم الحرمة مشكل خصوصاً لو دخل وقت الكراهة بعد اكمال كما لو قلنا بتحريم قطعها فاعلى الله علامة الخامس كل ما ذكرنا
من القول بالحرمة وعدم الاختصاص بالمبتدأة وغيرها انما هو بالنسبة الى الاوقات الثلثة اي ما كانت الكراهة لخصوصية الزمان
اما الاثنتان المتعلقتان بالفعل ان يكون مستقلتين غير خصوصية بالزمان فلا قول بالحرمة فيهما كما تظهر الكراهة بالقرائن من الاخبار وكذا
يظهر الاختصاص بالمبتدأة من النوافل لذا فصل المفيد في بينهما وبين الثلثة بما ذكرنا بعد قول النهي وكراهتهما كما هو المشهور

قال المصنف قده ما يفوت من النوافل ليلاً يستحب تعجيله ولو في النهار وما يفوت نهاراً يستحب تعجيله ولو ليلاً ولا ينتظر
المثلية في الوقت لقضاء النهارية في النهار والليلية في الليل وذلك لاخبار كثيرة صحيحة صريحة في المطلوب وان ورد
ما يدل على فضيلة المثل وهو لا ينافي استحباب التعجيل وثبوت الافضلية فشكل فراجع الجواهر ثم ان الاخبار والامر سهل
قال فيها الافضل في كل صلوة ان يؤتى بها في اول وقتها الخ وهذا في الجملة لا اشكال فيه للنص المستفيض بل المتواتر وبداهة
وحكم العقل بعد رجوعه الى الخير والاستباق اليه من الكتاب والعقل الله تعالى والعرب للمستفيض من عرفات الحلي ولده
نقلاً واجماعاً محكياً عن جماعة وعدم الخلاف ولو تزعم القليل بل في المنتهى لو نكث اتفاقاً ويعلم من سياق الاخبار ان ذلك الافضل
لوقوع الصلوتين في المشعر ولو تقدم التأخير لا ان التأخير فيه خصوصية فضل في هذه الليلة [illegible] والله العشاء
مطلقاً الى سقوط الشفق فان تاخيرها الى ذلك افضل كما نطقت به الاخبار وهو [illegible] عليه [illegible] رضي ظن انه اول فيها
بل حكى القول به من ابن الجنيد بانه لا يجزي لو وقع قبل ذلك وهو نادر كما ان تاخير المغرب الى هذه المقدار ترك الافضل حسب
ان تعجيله افضل مؤكداً بل ورد ان من اخره الى ان تشتبك النجوم ملعون تعريضاً لابي الخطاب المخالف للامام عليه السلام
والحكم فيهما لا اشكال فيه انما وقع الكلام في الظهرين فنتكلم في كل منهما على حدة على طريق الاختصار اما الظهر فقيل الافضل
تاخيره الى القدمين او الذراع مطلقاً للمتنفل وغيره او يختص التاخير بالمتنفل وهو [illegible] ذكرا او لا قدمه له
والمناط الفراغ من نافلته او يجب التاخير الى المقدار المذكور فهو اول وقت وجوبها فلا يجزي قبله احتمالات
والاخبار الواردة في هذا المقدار طوائف فطائفة تظهر منها بلا شبهة من حيث ان المقدار المذكور وقت لوجوبها
بان لا يجب قبله حيث انها نطقت بانه اذا صار الفيء قدمين او ذراعاً فقد دخل وقت الظهر وطائفة منها صحيحة صريحة
متواترة دلت على ان اول الوقت هو الزوال موافقاً للكتاب بل اجماع علمائنا ولم يتنوع للخروج فنصوصية هذه الطائفة
تدل على ان المراد من الطائفة الاولى دخول وقت الفضيلة في المقدار المذكور فلا تعارض بل هذه الطائفة [illegible]
ومفسرة لها كما لا يخفى فيبقى المقدار لا اشكال فيه اصلاً وطائفة منها دلت على ان التحديد بالمقدار المذكور ليس لعموم الافضل

فان الزوال من حيث هو بل لما كان وقوع صلوة لها وابتني قبل الظهر اشبه بموقته وفضل فلهذا صار تاخير الظهر
الى المقدار لايقاع نافلته افضل بل لما كان استحباب النوافل كما حيث كانها واجبة لا ينبغي تركها [illegible] وورد
الاخبار الكثيرة في تاكد مقدار فضيلة الظهر عن تقدير وجودها والله فقد صرح طائفة من الاخبار على ان تاخير الظهر الى
المقدار لمكان النافلة فلو فرضنا عدم قيام الشخص بالنافلة او عدم تشريعها في حقه كالمسافر مثلاً فلا مجال لهذا الحكم بانه
اول الوقت وقد وقع التصريح في بعض الاخبار بذلك في المسافر ونحوه فانها نطقت بان من ليس في حقه نافلة
وقت الظهر بالنسبة اليه اول الزوال وهو المراد من ان تاخير الظهر لمكان النافلة هو كون ادراك النوافل قبل الظهر
في اول الوقت اهم في نظر الشرع من وقوع الظهر في اوله لا ما توهم في الجواهر ان تاخير الظهر [illegible] وقت
لمكان النافلة ان لا يقع النافلة في وقت الفريضة حيث انه محذور فقطعوا له وقتاً للنافلة لئلا يقع التطوع في وقت
الفريضة وهو ليس في محله حيث ان اصل الحكم غير ثابت ولو ثبت لا دخل له بالمقام حيث ان الوقت للتطوع
هو ذلك لا انه وقع في وقت غيره من الفريضة وبالجملة الظاهر من الاخبار كون اول الزوال اول وقت الفضيلة
للظهر وكونه وقتاً كاملاً للنوافل لكن وقوع النوافل فيه اهم في نظر الشارع عن وقوع الظهر فيه [illegible]
عن الاهم لكن لا ريب ان ذلك اذا كان الباعث على ايقاع الاهم فعلاً فلو بنى على تركه فلا مانع من وقوع غير الاهم
في فضيلة لا لايقاع الاهم ومنه [illegible] بين الواجبين المضيقين الاهم وغيره او الغريق والمسجد كما
في مسألة الضد في محله فان قلت فعلى هذا كان التاخير لذلك فلم حدد بالقدر المذكور قلت الظاهر من الاخبار
ان وقوع النافلة في اول الوقت واهميته فضل الوقت الى المقدار وبعده لا يرضى الشارع بالتفريط في فضيلة [illegible]
والاذان [illegible] وقوع بعد ذلك الامر حيث لا يؤذن في ازدياده فينتهي امره [illegible] فضل صلوة الاوابين الى القدر
وهذا الذي ذكر بعد ان لاحظ الاخبار الواردة في المقدار في غاية المتانة ولو صح فلا تقييد بعموم افضل [illegible]

اولها المدعى عليه الاجماع ازيد من المقدار المخصوص اما الكلام في العصر فهل اولها الزوال فيدخل وقت الظهرين معا الا ان
الواجب تقديم الظهر عليها او اول وقتها بعد مضي مقدار فعل الظهر بحسب حال المصلي او ان اول وقتها الذراعان او المثلان او اربعة
وعلى الاول فهل يدخل وقت فضيلتها بمجرد فعل الظهر لغير المتطوع ولفعل نوافلها لمن كان متطوعا في الظهر او لا يدخل وقت
فضيلتها الا بمضي المقدار من الوقت اعني المثلين مثلا فيستحب التفريق بينهما مطلقا وجوه اما دخول وقتها بمعنى انه لو
وقع فيها كان صحيحا فبمضي الزوال ومضي مقدار فعل الظهر مما لا اشكال فيه نعم الاشهر انه نعم لا ظهر الا اول وليس
ما ظهر من الفقه من الاخبار ان وقتها المثلان او الذراعان او اربعة اقدام بان يكون ذلك اول وقت الفضيلة
دلت الاخبار الكثيرة الصحيحة المعتضدة بالشهرات على الاجماعات بل الاجماع المحصل ان فعلها يصح قبل ذلك فهذه
الطائفة قرينة على ارادة دخول وقت الفضيلة من الطائفة الاولى فلا ينبغي الاشكال في ذلك انما الكلام في
افضلية التفريق فنقول لا اشكال ايضا في افضليته بعد النوافل للمتطوع جزما بلا خلاف لكن الكلام في غير
المتطوع وفيه ان مقدار النوافل كاف في حصول الفصل ولا بد لادراكه من التفريق بالمقدار في الاخبار لانه
يدخل وقت الفضيلة الذي يمضي ذلك المقدار فنقول ان طائفة من الاخبار ان التفريق ليس في فضل الله كما كان
ان فعله كما هو المتعارف ويلزم عدم استحباب التفريق لغير المتطوع ولا ازيد من النوافل فيدخل وقت الفضيلة بمجرد فعل الظهر
كما كان في الظهر بمجرد الزوال الا ليس لها وقت اجزاء بان قبل وقت الفضيلة وبعده بل وقته الاجزاء هو بعد وقت
الفضيلة لكن الذي دلت عليه طائفة صحيحة صريحة من الاخبار وثبت معاودة النبي ص ولو صح في ايام خلافة
الظاهرية وامر به عماله ونوابه واستقر عليه طريقة العامة تبعا لما رواه من النبي ص ولم يتفق لهم غرض في تغييره
بل اتفق منهم على حفظه حفظا لظواهر الشرع لترويج امورهم هو التفريق بالمقدار المخصوص بحيث لا يكفي النوافل
في حصول ذلك الفضل حتى انه صار كانه ضروري من استمرار عمل النبي ص على ذلك بحيث كان ما قاله فليس ذلك
لمحض الجواز بل لانه سن الاجتماع مرتين والاعلام والاذان مرتين مع تلك المشقة واشتغال الناس بمكاسبهم
الا في بعض اوقات السفر وشغل المطر وغيره لا انا نقول انه لا يكون لاستحباب ذلك لعدم رفع اليد عن التعيين
وليس هو انا بالبعض ايضا وبلدت مع انه كان من باب الاتفاق او غير ذلك وانكار فضيلة ذلك وعمل النبي

عليه وآله

عليه وآله مبني فظهر ان استحباب التفريق لا اشكال فيه كما انه لا ينبغي الاشكال في انه ليس ذلك لاجل مطلوبية في نفس التفريق ونوع
من حالة الصلاة كما توهم بعض فحكم باستحباب التفريق بما يقدر اسمه ولو لم يكن جلوسا قلنا للتجديد الارادة في روايات بل
الفصل في ايقاع كل صلاة في اول وقت فضيلتها ولما كانت بينهما فاصلة مثلا لو اراد شخص ادراك الظهر في الفضيلة
فالاولى ايقاعها في آخر المثل واراد ادراك العصر كذلك ايقاعها في اول المثلين بعد تمام المثل وهذا استلزم التفريق في ما لا
فيه ترك الفضيلتين ولو اتفق عدم حالة التعقيب بين الصلاتين بل هو افضل كما لا يخفى وقد ثبت استحباب التفريق
كلية عند العامة والاساطين من اهل مكة بل لم يرض بترك استمرار عمل النبي ص عليه وقد دل اخبار عليه كما يدل عليه استحباب
تأخير المستحاضة الظهر الى آخر المثل لتجمع بينها وبين العصر بغسل واحد وتدركهما في وقت الفضيلة كما نطقت بذلك الاخبار
وليس في ذلك الا لعدم دخول وقت فضيلة العصر قبل تمام المثل ثم يصعب الامر في رفع اليد عن ظواهر النصوص كما لا يخفى
اخبار دلت على ان التفريق ليس الا لكل نافلة وكان انه ... مثل استمرار عمل الشيعة باجمعهم على الجمع مع عدم اعتراف
بفضل التفريق وكيف استمر على ترك شيء من الفضيلة التي عليها عمل النبي ص وقد يوجه بان استحباب التفريق
بالمقادير المذكورة بحسب اصل الشرع لا اشكال فيه كصلاة الجمعة لكن يحتمل ان يكون ورود تلك الاخبار وعمل الشيعة الا بعد
بسبب انقضاء ذلك زمن حضور الحجة وبسط يده فكأنه شرط كالجمعة لسقوط الحجة ونوابه للعمل عليه واذا
ففي ويبقى الشيعة على هذا الحال لم يحسن منهم العمل كما شأنه العمل عليه وهذا التوجيه حسن لو كان في الاخبار ارتفاع
اليه كاف في صلاة الجمعة ذلك يعني وهو مورد السؤال عنه لا اطلاع على في ذلك المتتبع الحاذق ثم ان اشكال في اختلاف الروايات
في تحديد الفضيلتين بالذراع والذراعين والقدمين واربعة اقدام والقامة والقامتين والمثل والمثلين حتى صعب رفعه
على الاساطين ولم يعلم توجيه مقبول منهم والتزام التوجيه بحيث يجمع الجميع وقد عثر لم يسبق بيانه

ثم لا يخفى ان المحافظة على اول وقت الفضيلة في جميع الصلوات بل واول الوقت في جميع ذوي الاوقات احسن كما ان
المحافظة على اول وقت الاجزاء ايضا كذلك بالذات نعم قد يعرض ما يوجب فضيلة خلافه كتأخير المستحاضة الظهر
الى وقت الفضيلة وتقديم العصر في الجمعة وعرفة الى اول وقت الفضيلة وكتأخير ذوي الاعذار ومن ينافي نفسه
الى الافطار وقد صرح بالجمع ما يكون من هذا القبيل بعض من الاخبار منه وجابة ومندوبة في الوجوب والمندوب
ومنه الابراد بالظهر او العصر وحدهما المأمور به دون مقدمة الى ما يستحب ذلك نعم ذكر العلامة وجماعة
ان الابراد بالابراد رخصة لعدم الكراهة لا ان فيه محبوبية ونفيها بحيث يكون التأخير اليه افضل
من اول الوقت لمن يريد الصلوة فيه وهذا غير بعيد الا ان رواية زرارة ومحافظة ومحافظة عبد الله بن بكير غدا
ينافي ما ذكره فارجع وتأمل المسألة الثانية قد ثبت الترتيب بين الظهرين والعشائين اجماعا ونقلا بل ضرورة وانما
باختصاص الظهر والعصر من اول الوقت بمقدار فعلها اولا فلا شبهة في وجوب تقديمها وحرمة ترك الترتيب عمدا وفساد
الصلوة بها حتى لو لم يتفطن للترتيب واشتغل بالثانية باعتقاد فعل الاولى وجب العدول وتقديم الاولى ما امكن ان لم يتجاوز
محل العدول ولم تستقر الصلوة في ما شرع ولذا قال العلامة في المنتهى انه صلى الظهر فاشتغل بالعصر فان ذكر وهو فيها عدل بنيته
وهذا الحكم كلما امكن العدول فيه لا اشكال فيه كما ان المراد وجوب العدول لقد الحكم به فيه في المغرب ايضا اذا اشتغل في العشاء
ما لم يتجاوز محل العدول كما لو لم يدخل في الركن في الركعة الرابعة انما الكلام في ان العدول هل هو على مقتضى القاعدة او ثبت
بخلافها كما هو المشهور والحق ان العدول على القاعدة كما اشار اليه سابقا من ان كل ما يصلح لعناوين كثيرة متميزة
بالقصد او غيره لو شرع فيه بقصد عنوان من تلك العناوين لا يستقر فيما شرع فيه الا بالاتمام فلو الحق عليه لو لم
يكن عدم الاستقرار في الجهة المقصودة وكلما لم يستقر في الجهة فان كان فيه قابلية لطرو عنوان غير بعض جعله

من ذلك كالوضوء فانه اذا ... بقصد ان يجعله فانا ثم جعله مبنية لا زيت او ايضا قبل الاستقرار في جهة الاولى المقصودة
والا فلو استقر في ما نيته وتمت فلا ريب ولا شبهة في استحالة تبدل الماهية بالاخرى بمجرد القصد فاذا اراد بالعدول
من العصر الى الظهر مثلا فان استقرت في كونها عصرا بحيث الشروع بحيث كلما وقع جزء منها كان عصرا او وقعا فلو صلى ركعتين
ثم ذكر فصل فاذا اراد جعلها كونه غير مستقر في العصرية قابلة لطرو العنوان الاخر عليه بان يصير ظهرا فتم اولها لقصد
وكونه عصرا ركعتين وظهرا ركعتين اكتفى الشارع بعوض الظهر للتنبيه ولا ريب ان الثاني في غاية البعد ويقتضي
صريح الادلة ضرورة انها ظهرا تماما فتم اولها لعدم استقرارها في العصرية والحاصل ان العدول الثابت من الشرع على مقتضى
القاعدة ولو فرضنا كسائر الوقعيات لا ان محض ... لم يعلم معنى محصل لكونه العدول على خلاف القاعدة فان المراد
ان الواقع هو العصر ولا يمكن جعله ظهرا لكن الشارع قلب الماهية والتصرف فيها بالنية فهو كما ترى اذ الفعل ما
المصلي لا اختيارية وكيف جعل افراده كذلك وان اريد ان مقتضى القاعدة ان لا يحسب العصر ظهرا لكن الشارع بعضه
خلاف ما يفهم من الادلة من صيرورته ظهرا او وقعا وهو القاعدة جعل الشيء عنوانا غير ما قصد اولا ما لم يستقر في الجهة
المقصودة جارية في كثير من الفاعلات في المعاملات وغيرها فتفطن لكن لا ريب ان ما ذكرنا جار في كلما لم يستقر في جهة
وكان قابلا لطرو عنوان اخر فلو لم يستقر في جهة ولم يكن قابلا لعنوان اخر فيها مثلا لو شرع بالقراءة عبثا فلا يعرضه عنوان قرآنية
بالقربة مثلا وبالجملة يقتضي كون الفعل اختياريا ويد العامل مع جعله باي عنوان من العناوين ما لم يتجاوز عن اختيار ولم يقع
مثلا لو جعل فرسا مبيعا او كتابا او غيرهما ذلك ان له بعد ما جعله وحصل لم يستقر فقد خرج عن اختياره والى غير ذلك والعدول
في الصلوة ما لم تتم او لم يتجاوز محل القابلية ان شاء على ما ذكرنا والا فلو كان محض احتياج بالدليل لكفانا عن الغرض لكن
ما نحن في الاحتساب بعد التمام ايضا ولذا لم يقبلوا بالجزئية الي على الاحتساب ولو بعد التمام ايضا نظرا الى الاستقرار فتأمل

يعد لها بعد تمام الماهية وتستقر لها في ضمنها وأولوا الخبر بالادنا في الظهور فان قلت يمكن الحمل على الجزئين والقول بان
الركعات الواقعة بقصد العصر ظهراً وذلك لانه لا مايز بين حقيقتي الظهر والعصر في الحقيقة بل هما اربع ركعات
مرتين مثل نوافل الظهر مثلاً فانها ركعتين مكرراً اربع وذلك لان كونهما ماهيتين انما لتكرر الطلب فوقع الامر
باربع ركعات مرتين لزم الامتثال فلا ريب ان ذلك لا يوجب تعدد الماهية اذ طلب ايجاد الماهية الفرد لا يوجب
اختلاف الماهية جزماً اذ الاختلاف والتعدد ليس الا في الوجود وهو مشخص لا منوع جزماً فلو عين المكلف على امتثال الامر
فلا يضيع فيما يأتي لعله انه هو المأمور به بوصف الاولية بل الاولية وصف من لوازم الوقوع يعود له تعيناً بنفسه ولا دخل
لها بالماهية الا ترى انه لا يضيع في رمضان ان هذا صوم اليوم الاول وهذا صوم اليوم الثاني وهكذا لعدم دخل ذلك في الماهية
جزماً فلا يضيع في الاتيان باربع ركعات انها هي الاولى حتى تتميز به عن الاخيرة بل ذلك لازم وجودها في الخارج
بعد الوقوع والوجود وهذا لا شبهة فيه واما مدخلية الزمان في تحقق الماهية بان يكون المميز بين الظهر والعصر
ان الظهر هي الصلاة الواقعة في هذا الزمان فهي الصلاة الحقيقة بكونها في هذا الزمان بجميع مدخلية الزمان في قوام الذات
وهذا الفرق فاسد وذلك لان الزمان ظرف للفعل وليس الظرف داخلاً في ماهية المظروف ولا كونه فيه فانه
امر بالصلاة في هذا الزمان والصلاة ماهية تامة من حيث مطلوبية فان قيل لا يطلب في زمان خاص فيقع الا في زمان
ما وقد طلب وجوده في زمان خاص وذلك لا يوجب دخول الكون في الزمان في الماهية كالكون في المكان فانه
انما كان من لوازم وجود الماهية في الخارج لا دخل لها في الماهية وبالجملة تميز الماهية عن الاخرى بالزمان ما
لا يتصور لمعنى نعم هو تميز في التشخص والوجود الخارجي ولا ريب ان التشخصات تكون مميزة للافراد بعد التحقق
في الخارج فلا يتعلق به القصد بل لا ينفع في وقوع الواقع في الخارج فلو صام في رمضان وقصد ان يكون صوم
شعبان فقد لغت في قصده لعدم امكان تغير الواقع بالقصد مثلاً لو قصدت ان الركعة الاولى تكون ثانية فلا معنى له

الى غير ذلك

الى غير ذلك ... قولهم اربع مكان اربع فان معناه ان الظهر والعصر لا مايز بينهما كل منهما اربع ركعات فما وقع اولاً يتعين
ظهراً وما وقع ثانياً عصراً فالحاصل ان الواجب من الصلوة من الزوال الى الغروب ثماني ركعات فيلتبس بقصد اتيان الصلوة
اربع ركعات لا غير فان المفروض ان الاربع وقعت بجميع ما اعتبر فيها مع قصد القربة وليس الواجب الا هذا والاولية حاصلة
قهراً ولا يؤثر القصد والحق انها الاربع الاخيرة ولا قصد كما انه لو نوى احد على ان يأتي من نوافل الليل ركعتين فقصد انه هي
الركعتين السابقة واتى انه لغى قصده ولا يقع الا الاولتين وكذا لو قصد صوم يوم العاشر من رمضان في اوله والظهرية والعصرية ليستا
مميزتين بقصدهما قلت انه لا ان هذا يقتضي عدم لزوم قصد الظهر والعصر عند الاتيان بل قصده لغو على هذا القائل قصد الاول
في اول الركعة وثانيها في الثاني بل لا معنى للتسمية هذا ظهر وهذا عصر وكذلك يقتضي انه اذا فات منه ظهر وعصر كل منهم يوم دائم
الفائت المقدم ان يقضي ثماني ركعات اربع بقصد الاول والاربع بقصد الثاني او ما كان وكذلك يقتضي كفاية قصد العصر قبل الزوال
في وقت الاختصاص عمداً او سهواً اذ الواقع اولاً ليس الا الاول وكذلك يقتضي انه لو بقي مقدار اربع ركعات الى الغروب الا بقصد
الظهر او لم يدرك من الثمان الا الاربع ولا يعقل وقوع غير الاربع الاولى كما في نوافل الليل مثلاً و... مثلاً وكذلك يقتضي انه لو
الظهر ونوى العصر ولم يذكر حتى خرج الوقت ان يقضي العصر اذ الواقع اولاً ليس الا الاول ... هو ظهر ولا يعقل ان يكون العصر اولاً
الى غير ذلك من المفاسد لخروج البطلان وثانياً ان قولهم ... الا ان هذه قبل هذه ... في الترتب وتمايزهما بالماهية اولاً
ان قولهم هذه قبل هذه ... والحاصل انهما ماهيتين ولا الكلام المعنى ان الذي يقع اولاً منهما هي اربع ركعات افضليته قبل الذي
يقع ثانياً هو الظهر لا يعين الفرد ان الماهية اذا وجدت ولم يتميز بين الافراد الا في عالم الوجود تكون ما دام ...
قبل الثاني بل يلزم ان لا يكون القبلية والبعدية باختيار المكلف بان يجعل الظهر اولاً والعصر ثانياً فالتكليف بايجاد هذا اولاً
يكشف عن انه غير الثاني بالماهية والا للزم ان يقول اوجد الماهية مرتين مثل صم يومين ... التخيير مع الامر بتقديم الظهر
العصر في حال العمد لا يعقل الا اختلاف الماهية ولا يتصور اتحاد الماهية وتعدد الوجود مع كون اختيار جعل القبل والبعد بيد المكلف
فلا بد من البحث عن المميز وثالثاً نقول اصلاً انه لم ينحصر تميز الماهية في المركبات الاعتبارية بتميز الاجزاء الحسية او نفسها
بل باعتبار المعتبر مثلاً الركعتان اللتان يستحب في تعقيبها الدعاء افضل غير الركعتين اللتين يستحب ... دعاء آخر ولم تميز ... الاجزاء

والركعات المفروضة لها وقت الفضيلة الى كذا غير نافع في هذه الجهة فصلاة الظهر هي الاربع ركعات التي وقت فضيلتها الى
القدمين من الفيء والعصر الى اربعة اقدام والظهر هي التي يستحب بعدها دعاء يا من اظهر الجميل والعصر التي يستحب بعدها سبعون استغفارا
والظهر مثلا هي الصلاة الوسطى وهي التي قبلها كذا وهي التي [illegible] باول الزوال كالعصر بتمام الغروب والظهر هي التي تكون مبدلة
في يوم الجمعة بركعتين بكيفية خاصة ولا يخفى ان التمييز بمثل هذه الاعتبارات لا يستلزم عدم التمييز اذا لم يوجد ما يميز اذ المميز
هو الاعتبار والجعل وهو لا يتغير مثلا فانا قصدت ان اصلي الصلاة التي يستحب بعدها الدعاء الفلاني وما قرأت الا بعد [illegible]
الخاصة وكذلك لا يستلزم لزوم قصد الاعتبارات المميزة تفصيلا بل يكفي القصد الاجمالي فان تسمية ما فيه هذه الاعتبارات ظهرا
تمييز اجمالي عما فيه الاعتبارات الاخر المسمى بالعصر فاذا قصدت ان اصلي الظهر فقد قصدت اجمالا الى المميزات اذ المسمى بالظهر ليس الا
هذه وقد قصدته بل لو لم يعلم احد الاعتبارات المميزة تفصيلا اصلا لكن علم اجمالا انهما صلاتان مختلفتان بالاعتبارات احداهما
تسمى بهذا والاخرى بذاك فاذا قصدت المسمى بالظهر فقد ميزت الا ترى انه اذا علمت ان في الدار شخصين متغايرين بالصفات والالوان
والاشكال والقامة مثلا احدهما يسمى بزيد والاخر بعمرو وما رأيتهما قط وما تعرف تفصيلا ما يميزهما فاذا قلت جئني
بزيد فقد قصدت الشخص المعين المتميز اجمالا عندك بكونه مسمى بزيد [illegible] المذكورات تفصيلا وان ترتيب الآثار والتميز
الماهية في الظهر والعصر انما هو [illegible] عند اهل العلم والعجب [illegible] كلام بعض [illegible] حيث التزم بما ذكره في السؤال الاول
لعدم تمايزهما في الماهية غافلا عن الخارج المترتبة عليه والعجب منه [illegible] يقول انها اربع ركعات [illegible] مع انه صرح فيما
ذكرنا اذ جعل الاربع [illegible] الثلاث هذه الاربع [illegible] وقت [illegible] الواقع من الاربع الظهرية
والله [illegible] الاربع [illegible] ولا يخفى ان هذا [illegible] الاصل اذ [illegible] لا يوجب تحقق ما وقع
على ما قصد لما ذكرنا [illegible] عنوان [illegible] لم يتفق في العنوان المقصود [illegible] ولا يخفى ان ما ذكرنا [illegible]
ما لم يتفق العمل في العنوان المقصود [illegible] يحتاج الحكم بصحته [illegible] عدم استقرار [illegible]
واحراز قابلية [illegible] العنوان الذي قصد [illegible] واحرازها في الاعمال التي [illegible] من الاعمال [illegible] معلوم [illegible]
واما الاعمال التي لم يختلط بكيفيات الاعتبار [illegible] مثل الاعمال [illegible] فيحتاج في احراز عدم [illegible]

وقابلية

وقابليته لتغيير الى ما يقع منها بالوجوه [illegible] بل وكذلك الاعمال [illegible] الكيفية فان [illegible] يعلم انه مشروع فيه [illegible]
هل يتحقق فيه او يقبل طرو عنوان الضد [illegible] اليه [illegible] فلا يتم [illegible] الحكم بالعدول في كثير من
من [illegible] النقل او العكس او غير ذلك نعم عدم قابلية تغيير العمل الواقع لعنوان الى عنوان [illegible] بعد الاتمام [illegible]
الانقضاء [illegible] الحكم ببطلان [illegible] العمل الواقع بالقرعة [illegible]
[illegible]
العصر بالظهر بالعدول [illegible] فانه [illegible] وقع
وقد عرفت ما فيه نعم لو [illegible] ان يقبل [illegible] الظهر [illegible] الرواية [illegible] الظهر
[illegible]
بالاتيان في المطلوب ثم ان الظهرين [illegible] مشتركا في هذا الحكم [illegible]
فلم يعرف فيه خلاف واعلم ان حكم العدول في وقت الاشتراك لا اشكال فيه ولو تبين [illegible] العصر في وقت اختصاص الظهر
باختصاص الوقت بمقدار الاربع بالظهر فيقع الاشكال [illegible] بالعصر [illegible]
وقته [illegible] في الواقع فكيف [illegible] الاكثر [illegible] بالجواز [illegible]
الاشكال [illegible] بالاختصاص [illegible] ويمكن دفع الاشكال على الاول [illegible]
القرينة ولم يتفق الصلاة في العصرية فاذا [illegible] كما ظهر في الاول [illegible]
الحكم بالعدول [illegible] العصر [illegible] فانه [illegible] العصر [illegible]
ما مع الظهر [illegible] ثبوت العدول [illegible] القابلية للعدول [illegible] على الاصل [illegible]
على كونه [illegible] الاصل [illegible] الله [illegible] وكيف كان فلو تذكر بعد اتمام العصر [illegible]
بانه لا اختصاص في اول الوقت بالظهر [illegible] فيه [illegible] الظهر [illegible] في اول الوقت [illegible] وقت الاشتراك [illegible]

وهذا فائدة اشتراك الوقت واما الترتيب فهو يتحقق مع الذكر وقد اتى ذلك النصوص ولا فرق بين وقوعها في وقت
الاشتراك او دخل وهو فيه فيصلي الظهر بعد المقدمة الثالثة استقبال القبلة وشرائطه في الصلوة في الجملة ضروري فليبحث
في ماهية القبلة والاستقبال والمستقبل وما يستقبل له واحكام الخلل اما الاول فالقبلة لغة كما عن القاموس الجهة وكل
ما يستقبل والتي يصلي نحوها والكعبة وفيه غلط كما في الجواهر ووجهه تغليط المعنى العرفي الشرعي وعدم التعرض للمعنى اللغوي فانها
مصدر [illegible] معناه اللغوي هو التوجه والاقبال وفي تفسير الجواهر انها الاستقبال على هيئة او حالة التي عليها الانسان حال استقبال
الشيء نظرا وعرفا هو ما يتوجه اليه ويستقبل نحوه تشريفا وفي عرف المتشرعة هو الفضاء الذي فيه الكعبة المشرفة من تخوم
الارض الى عنان السماء بل الى البيت المعمور المقابل لها في السماء كما في الاخبار وسائر تلك الشرائف المنتقاة وهو لعله من الفضاء
وكيف كان فهل القبلة في البيت على المحولة قبلة وشروطه بنفسها الصلوة او هي لمن كان في المسجد والمسجد لمن كان في الحرم والحرم
لمن خرج عنه المشهور بين المتأخرين بل قيل لا قائل به غيرهم بعد المحقق وهو الاول وعن جماعة منهم الشيخ والحكي عنه الاجماع
والمفيد وسلار بل نسب الى الاكثر بل الى المذكر بل نسب الى اصحابنا بل عن الخلاف والاجماع عليه وهو الثاني ومما يقرب الى الدفع والجمع
قول الثاني هو كون الكعبة قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لمن في الحرم ولم يثبت صحة النسبة كما حكي عن غيرها وقد يعتبر بعض الاولين
بان الكعبة قبلة لمن تمكن والجهة لغيره وهو ليس بتعبير حسن اذ لا تعدد في القبلة عندهم وانما يختلف الاستقبال منه
القريب والبعيد فالقبلة هي الواقع لا غير وكيف كان فالكلام في دليل الطرفين فالذي يدل على كون الكعبة للقريب
وجهة للبعيد اكثر من الادلة والاخبار حيث جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس اي ما يقام اليه ويتوجه نحوه ولا ينافيه
قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام اي جانبه لان مورده البعيد فجانبه جانب الكعبة للبعيد بل للبعيد ارادة البيت
من المسجد الحرام فان كلا من المسجد والكعبة يستعمل في الاعم بل البيت استعمل في الاعم من الحرم في قوله تعالى ان اول بيت
وضع الآية [illegible] ولما كان امنا فتأمل بل قوله تعالى فلنولينك قبلة ترضاها قرينة حيث انه قد كان يميل الى ان يجعل
الكعبة قبلة له وكان مأمورا في مكة بالصلوة نحو البيت المقدس فكان يقوم نحوه ويجعل البيت امامه ومن الاخبار
ما نقله في الجواهر ان الذين ضبطوه منها نحوا من عشرين صحاح وغيرها الناصة الدالة بل بعضها الى الاخبار التي ذكرو لها
في كل يوم ونيفا [illegible] بل لعدم ذلك لا خارج عن التأمل بل لا شك فيه من لم يلتفت الى القول الخلاف من العوام فلا ريب ان

القول بمعنيين اما التوجه الى الجهة لمن لم يتمكن من العين فمعلوم ثم ان التوجه الى العين للبعيد والتوجه الى الجهة للقريب
فلا ان يستقل العقل بسقوط التوجه الى العين والانتقال الى الجهة لغير المتمكن نعم وقع الاضطراب في تفسير
الجهة وكيفية معرفتها كما سيأتي ان شاء الله واما الدليل للقول الآخر فهي الاخبار رسالة الحجال عن بعض اصحابه
ومرسل الصدوق ويحتمل كونه احدها ومعناها ان الكعبة قبلة لاهل المسجد والمسجد لاهل الحرم والحرم لاهل الدنيا
ولا بد من تأويلها كما في الجواهر بيان سنة التحقق بالافهام فيكون المراد ان من لم يتمكن من احراز العين فليجزه ما يجوز
لها بالتوسل انه لو كان في الحرم فليجز في الاستقبال المسجد ليستقبل ما حوله الكعبة وكل من كان خارج الحرم يجعل الحرم
السمت باحرازه الحرم جهة والمسجد لذلك زيادة كون المسجد لاهل مكة ومكة لاهل الحرم والحرم لاهل الدنيا [illegible]
ان من يريد التوجه الى القبلة امير المؤمنين عليه السلام فلو اكتفى بالسهولة يقال له هذا هو القبلة توجه اليه والاولى
احراز القبلة المحيط بها يقال له هذا هو المسجد توجه اليه ولو لم يكف ذلك فيتحرى الى الاقرب وبالنظر الى تلك
فهذا التقريب ومحقق التوجه للذي من كان في قرب الحرم خارجا منه فيراعي المتمكن من ذلك الكعبة او المسجد
يتوجه الى جزء من الحرم ولو وقع البيت في عينه او بين وحاش ثم حاش وقد يقال ان المراد ان من توجه
من المسجد الى البيت فهو قبلة له يعني البيت في قبالة من في الحرم فاذ التوجه الى البيت يكون المسجد في قبالة
ان يقال انه قبلة له وكذلك من خرج عن الحرم نحو المسجد ففي قبالة اذا توجه نحو البيت فيصح انه الى الحرم قبلة
له وهذا كما ترى توجيه لا وجه له وتوضيح للواضح وان قلت فقل ان من يكون في المدينة اذا توجه الى البيت
وقع المدينة في قباله فالمدينة قبلة له او كل في خط الذي بين المقام والبيت قبلة وهو كما ترى ومع تأمل المحقق
كلمة الكل على انه فيكفي عدم الخلاف بل الاجماع على وجوب التوجه الى الكعبة لمتمكن ممن كان في الحرم او خارجه فلم يبق الا
في غير المتمكن من عين الكعبة المتمكن من المسجد اذا كان في الحرم او منه اذا كان خارجه فيلزم التوجه الى جهة البيت

ويلزم توجه المصلين في الحرم والحرم الى في خارجه ولا يخفى ان جهة البيت لمن في المسجد والمسجد لاهل الحرم والحرم لمن خرج عنها
ففي غاية البعد ان يكلفوا بالقيام الى جزء الحرم بحيث يقطعون بعدم التوجه الى البيت مع امكان التوجه اليه ظنا وربما [illegible]
اهل الفرض حيث ان المشاهد للمسجد الحرام غالبا يتمكن من احراز البيت بطريق الظن وان البعيد الغير المتمكن [illegible]
عن المسجد الحرام فثمرة النزاع مفقود او موجود غير معتد به ولا مفقود الا فلا ثمرة في الحكم الى الجهة بما يتعين [illegible]
ما ذكره الشيخ في الخلاف [illegible] وهو انه لو كلف التوجه الى عين الكعبة لوجب اذا كان في صف طويل خلف الامام ان يكون
صلاتهم وصلاة اكثرهم الى غير القبلة اذ يلزم ان يتعلق احد الامام مصعدا كما يتعلق في جوف الكعبة وكل ذلك باطل للاجماع [illegible]
لهم ان يقولوا انما كلف الجهة وبان ذلك لان جهات القبلة غير محصورة بل الجهة كالاين الحقيقي غير جهة صاحبه ولا يمكن ان يكون الكعبة
في الجهات كلها فالسؤال لازم لهم [illegible] ان ذلك لانه لو فرض التوجه الى الحرم وهو [illegible] طويل يمكن ان يكون كل جزء [illegible] الجهة [illegible]
الى جزء منه وفيه اولا انه ان اراد انه لا يحال الى ذلك في جعل الحرم قبلة فلا يخفى ما فيه اذ لو كان الصف الطويل [illegible] فليميل الى القبلة
والظاهر انه ذكره تاييدا وثانيا انه ان ذكر ذلك في جانب عين الحرم [illegible] ولم يتمكنوا [illegible]
طال الصف فانا نقول هل يجعلون حد الحرم او لا فانا نحن نقول القريب من الحرم اذا كلف بالجهة وقد احرز الحرم فلينبغي الجهة
ولو وقع تقوس في الصف فانه كلما قرب ما يتوجه اليه يكون التقوس [illegible] للصف اقرب الاترى انك تقول بالتقول [illegible]
الحرم لو كان الصف طويلا [illegible] جاءت [illegible] اليمين واليسار [illegible] وان ذكر ذلك في البلاد البعيدة في [illegible]
ولعله من [illegible] المحاذاة الحرم فضلا عن [illegible] خطوط [illegible] اذ لعل الحرم على يمين [illegible]
اهل [illegible]
جعل الحرم قبلة [illegible]
المحاذاة [illegible]
لزيادة المحاذاة الحقيقية لو جعل الخطوط [illegible] القريب والبعيد في ذلك [illegible] القريب [illegible] والبعيد [illegible]

وجهها

غير متصل بالكعبة فبعد الجرم الصغير كفرسخ في الحجة فان الصف الطويل المستقيم لم يتصل خطوطهم المتوازية بالجرم فلا ينفع في احراز
المحاذاة الحقيقية نعم ينفع ذلك في المحاذاة العرفية في البعيد وبالجملة لا اعتبار بالاعتبارات وانما المتبع ما دل الدليل
على كونه قبلة وقد عرفت انها البيت شرفها الله فمن تمكن من المحاذاة الحقيقية فيلزمه ذلك والا فعليه التحري بما هو
اقرب الى قدر الامكان وقد يستدل للقول بالتفصيل بما دل على التياسر للعراقي وهو خبر مفضل بن عمر قال سألت ابا عبد الله
عن التحريف لاصحابنا ذات اليسار عن القبلة وعن السبب فيه فقال ان الحجر الاسود لما انزل به من الجنة ووضع في موضعه
جعل انصاب الحرم من حيث يلحقه النور نور الحجر فهي عن يمين الكعبة اربعة اميال وعن يسارها ثمانية اميال كله اثنا عشر ميلا
فاذا انحرف الانسان ذات اليمين خرج عن حد القبلة لقلة انصاب الحرم واذا انحرف ذات اليسار لم يكن خارجا
عن حد القبلة ومرفوع علي بن محمد قيل لابي عبد الله لم صار الرجل ينحرف في الصلاة الى اليسار فقال لان للكعبة
ستة حدود اربعة منها على يسارك واثنان منها على يمينك فمن اجل ذلك وقع التحريف على اليسار والمحكي عن فقه
الرضا ان اردت توجه القبلة فتياسر مثل ما تيامن فان الحرم عن يمين الكعبة اربعة اميال وعن يسارها ثمانية اميال والتقريب
الاستدلال ان الامر بالتياسر قد علل بكون الحرم ازيد في اليسار منه في اليمين فالتياسر لاحراز الحرم فهو القبلة وفي كل الاخبار
اشكال من حيث السند واشكالات من حيث الدلالة لكن الظاهر دلالته على قبلية الحرم كما لا يخفى اما في الاول فعن جنب ان
السؤال عن التحريف عن القبلة فيظهر منه ان القبلة شيء متعين وان التحريف الى اليسار تحريف الى غيرها فيسأل عن
وجه التحريف لكن يدفعه ان الامام ما قرره على ذلك وبين ان التحريف الى القبلة حيث ان الانحراف من الكعبة الى
اليسار لا يتعدى الحرم الذي هو القبلة واما في الثاني فانه جعل فيه الحد للكعبة عن يسارها فالحد ضعف ما عن اليمين وهو نفس
معنى الحد للكعبة وكون اليسار ازيد من اليمين الا ان يوجه بان المراد ان للقبلة ستة حدود واثنان عن يمين الكعبة
واربعة عن يسارها والتمام هو الحرم فيوافق الخبر الاول واما في الثالث فقد تثبت فيه الانحراف الى اليسار بالانحراف

الى اليمين فيظهر منه مسلمية جواز الانحراف الى اليمين واما اذنه في التياسر مثله الا ان يقال لكن انه يتياسر بمقدار
فلا يفعل بل افعل التياسر ولعله في التيامن احتمال الخروج عن الحرم فيتحقق في مقداره وتحقيق في التياسر في ذلك
المقدار فاذن في التياسر بمقدار لم يؤذن في التيامن او كان الخروج في التيامن فمقال بهذا القدر يتيامن الا ان ذلك
وفي الكل اشكال من حيث الدلالة على الاستحباب ولو سلم كون القبلة الحرم اذ ليس فيها ما يدل على الندب الا من جهة ان الكلام
مسبوق بتحريف الائمة للاصحاب الى اليسار فكانه امر بالوجه في امرهم بالتياسر وفيه ان استفادة هذا المعنى من اصل الجواز
حيث ان الفقهاء انه وقع الاذن بالتياسر عن القبلة فالجواب يكفي بيانا لوجه الاذن وانه ليس الغرض في الانحراف بل
في التياسر ايضا يحصل القبلة لانها هو الحرم فغايته يستفاد منه الجواز واشكال اخر بناء على هذا القول ايضا بانه لو تم
كون الحرم قبلة ومع ذلك فلا شبهة في كون الكعبة قبلة وفي الا في الحرم ايضا فلم يؤمر بالتياسر عنها غاية الامر جواز التياسر
اقل من التياسر لجواز التوسط الا ان يوجه بافضلية التوجه الى الحرم تعبدا وهو خلاف تعليل الرواية بالتياسر
واشكال اخر من حيث عدم سلوكية المراد من الذي يتياسر اهله العراق كما هو ظاهر كونه ارتوي عراقيا ثم تياسر العراقي
في انه كان اهل العراق الذي قربا يتمكن من استقبال الحرم او اذا كان بعيدا ايضا وكيف يتقضى في البعيد ذلك
ما كان تكليفه الجواز سمت الحرم ومن اين يعلم ان خروج الكعبة فحتى يتياسر عنها واشكال اخر من حيث انه يلزم منه الامر
بالتياسر في قبال العراقي وعلم قبلة بعض لو كان الحرم هو القبلة لم يخرج عنه ولكان الحد متمكنا من احراز عين
الكعبة ثم كانت الروايات في مقام بيان جواز التياسر عن الكعبة ازيد من التيامن عمليا لنفس تعليل الرواية
ووجه الاذن بالتياسر فكانه ثم قال الحق قد حصل في التياسر ازيد من التيامن لزيادة الحرم في يسار الكعبة او لعل
بعد القول بكون الحرم قبلة ان الحق اذ الظن بالكعبة فالتياسر لاجل لعلة الظن بعدم الخروج عن الحرم بخلاف
التيامن وكيف كان فهذه المقيدات لا دليل عليها والاولى حملها كاجمال كما يتياسر فيه فالانصاف ان اجمال
الرواية حقا على هذا القول ايضا نعم لها ظهور في كون الحرم قبلة على تخصيص ما اذ لا اجمال في هذه الجهة كما

قال

واما على كون الكعبة قبلة عند الاطلاق فلا يخفى انه لا ينبغي العمل بهذه الروايات اصلا لاشتمال ورده سلوك المحققين من الائمة
والذين على المحققة وجه ضعيف ويحتمل ان التياسر اي في لا تحقق الا بالامة الى جانب اليسار متوجه الى جهة فانه
كان تلك الجهة محصلة للقبلة لزم التياسر عن القبلة اي عن صوب التوجه اليها وهو حرام وان لم تكن محصلة الا بالتياسر
حتى يحصل فيجب فكيف يتقرر ندب التياسر ولذا ردّ الروايات جماعة ولم يحكموا بالتياسر اصلا وتوقف اخرون ووجه بعض
بان العلامة الموضوعة للعراقي لعلها يحتاج الى التياسر عنها قليلا في احراز القبلة ولا يخفى انه على هذا يجب وقيل مع ذلك
بالندب انه لمحض الاستظهار بناء على تحقق الاستقبال بعدم التياسر عرفا الا انه بالتياسر اكمل فيتحمل ورود الجزء على هذا
وقد يقال ان وجها انه كان غالب بلاد العراق وقعت علائم قبلتها من المغرب والنجوم على الميامن عن القبلة والائمة
ارادوا اعلام الاصحاب بما يحصل لهم القبلة فامرهم بالتياسر المحصل وعللوا بالعلة المذكورة وقد يجيء ذلك وكيف كان فالحمل
على طبق ما مرّ من المذكورات لا دليل عليه لاجمال الخبر نعم لا بأس بذكر بعض المذكورات لمحض التوجيه وبالجملة لا وجه
للتمسك بهذه الروايات في المقام وفي اثبات التياسر بعد تلك المخالفات فتحصل الحكم بان الكعبة قبلة ولا شك في
وجوب استقبال عينها للمتمكن والقريب واما البعيد فيستقبل الجهة لكن وقع الاضطراب الشديد في كلمات الاعلام
في تفسير الجهة وقد يظهر من كثير من العبائر كون الجهة قبلة لغير المتمكن من العين بالاستقلال حيث يظهر منه كونها موضوعا
مستقلا فيقع الكلام في تفسيرها وتعيينها ولا بد من الحمل على ان استقبال العين للبعيد باستقبال جهتها بمعنى ان القبلة هي
عين الكعبة نادما انه شرطا لا غيره وان استقبال غير المتمكن اياها باستقبال سمتها والا فلا وجه تقتضي كون السمت مستقلة
موضوعا مجعولة في قبال العين بل لا معنى لذلك اصلا وذلك لان سمت الشيء وجهته وجانبه ليس شيئا مستقلا في قبال الشيء
بل النظر الى سمت الشيء او التوجه اليه او ارادة جانبه ليس الا التوجه والنظر اليه وارادته بل يصح اضافة الفعل اليه كانه في
الحقيقة طرفه فيقال نظرت اليه ونظرت الى طرفه وجانبه او توجهت الى جانبه او اليه مثلا نعم لا يخفى لفظ السمت والجهة
والجانب والطرف مثلا الى الشيء الا في بعض الافعال مثل الميل والنظر والتوجه والارادة فيصح النسبة الى الشيء والى جانبه

ولا يمتنع ذلك في بعض الالفاظ مثل قرب زيد او قبلته فلا يقال قرب سمت زيد فالتوجه الحقيقي للشيء توجهه الى ذلك الشيء
وتحقق في الكل ان ذلك في الاجسام اعتبارها بملاحظة الخط الواقع فيه الجسم فيقال سمت الشيء ويراد منه الفضاء الذي يشغله
ولا يقال الا باعتبار بعد بين فضاء ذلك الجسم وبين ما يضاف اليه فاضافة النظر الى الجسم والجهة بملاحظة عدم التلاصق بين
الجسم والنظر الواقع بينهما كالتوجه والاستقبال والمحاذاة ونحو ذلك وتحقيق ذلك هو الخط المستقيم المؤدي المتصل
مثل النظر ملحوظ جزء من ذلك الجسم والبعد المتصل الخط بين المتصل والجسم هو المحقق لمعنى السمت والشطر والجهة مثلا
فمن بيت هذا الجسم عيانا اذا نظر اليه او مر اليه او استقبله فقد نظر ومر واستقبل الى سمته فالسمت غير الجهة وهو الفضاء
الواقع فيه الجسم ثم يستعمل السمت والجهة مثلا كثيرا في الفضاء الزائد على الفضاء المشتمل على الجسم باعتبار القرب والمحاذاة ونحوها
للفضاء المشتمل على زيد وذراع من يمينه ويساره انه سمت زيد وجانبه فيقال بيت الى سمت زيد ووقع على يمينه او يساره
وهذا التوسع وقد يوجب زيادة في التوسع عدم تعين فضاء الجسم مع تعين فضاء واسع يحتمل في كل جزء منه ذلك الجسم فيقال
لجميع المحتملات سمته وجانبه وطرفه مثلا فاذا امر الشخص بالمرور الى زيد او النظر او التوجه او الاستقبال اليه مثلا فيجب تحقيق
ذلك مساويا لحقيقة المرور الى سمته او النظر او التوجه او الاستقبال الى سمته نعم يتجاوز الخاص حيث يقبل الى ما في [illegible]
والتوسع دون الاول فلا يضيف الى نفس الجسم الا بارادة اتصال الخط المستقيم على نحو ما تكرر فرق بين استقبال نفس
الجسم واستقبال جانبه وجهته مثلا عند التحقيق ومع قطع النظر عن [illegible] التوسع فانه لا معنى لجعل التوجه الى جهة
الشيء غير التوجه الى عينه ولا لجعله شيئا مستقلا في قباله هذا ما خطر بذهني بعض الاساتيد وان لم يحرره كما ينبغي
وهذا غاية التحرير والانصاف ان [illegible] توسعا وقد [illegible] حقيقة في معنى السمت والجهة فيخالف حقيقة [illegible]
الى العين باعتبار الخط المستقيم في استقبال العين دون السمت والجهة ولطلبك على ذلك ذكر رجوعك الى [illegible]
موارد الاستعمالات الكثيرة ثم نقول بعد انه ان اراد منه وجوب العين للمتمكن والجهة لغيره فقيام دليل منفصل
عنه ممنوع بحيث يجعل الجهة موضوعا مستقلا وان اراد ان ذلك الدليل الواحد الدال على استقبال ذلك الجسم

لكل احد بحيث يشمل القريب والبعيد يدل على لزوم استقبال العين بالخط المستقيم للقريب واستقبال الجهة للبعيد ويدعي
ان حقيقة استقبال العين للبعيد هو استقبال السمت او انه مدلول التزامي بحيث لو خوطب البعيد بالاستقبال
الى جسم بعيد غير مرئي له يفهم منه ذلك الخطاب ارادة استقبال السمت فلا حاجة في التفصيل الى دليل اخر يدل على التفصيل
ففيه تامل وان كان غير بعيد [illegible] تفصيل الكثير نظرا الى ما ذكرنا الا ان الاول [illegible] دليل [illegible] للتفصيل
وجعل القبلة موضوعين هو الذي ادعى بعض الاساتيذ [illegible] فقال انه ليس لنا الا دليل واحد يوجب
الاستقبال الكعبة لا غيره وهذا التكليف واحد واقعي مشترك فيه كل احد ابتداء اي من تمكن من الامتثال العلمي استقبل
بحيث يعلم اتصال خط مستقيم بينه وبين ذلك ومن لم يتمكن من القطع بذلك [illegible] الحكم بالنقل الى الامتثال الظني ومنه
[illegible] استقبال الجهة المظنون فيها الكعبة للبعيد [illegible] الامتثال العلمي [illegible] في مقام [illegible]
الا استقبال الكعبة بخط مستقيم ويختلف الناس في مقام [illegible] ذلك التكليف فيلزم البعض العلم ويكفي بعض الظن
والبعض [illegible] الا ان صلاة [illegible] كان مختلفا كما هو ظاهر [illegible] فيظهر [illegible] كون العين
للقريب والجهة للبعيد بحيث يكون [illegible] ذلك وجود القبلتين وذلك يحتاج الى التوجيه حيث لا دليل على ذلك ولا وجه تقتضيه
ويظهر من بعضهم ما ذكرنا منه هو ان الامر باستقبال جسم على القريب والبعيد معا طلب الاستقبال العيني للقريب [illegible]
للبعيد في العرف فاذا استقبل مشهد امير المؤمنين او حاير الحسين ع مثلا يفهم منه طلب التوجه الى السمت الذي فيه
المشهد وهذا حقيقة استقبال الشيء للبعيد عرفا فالقبلة واحدة والتكليف وكيفية الاستقبال مختلفة ويظهر ذلك من
الجواهر [illegible] على المقابلة العرفية للقريب والبعيد فان الشخص اذا توجه الى الجسم يكون بينه وبينها [illegible]
[illegible] استقبال ذلك الجسم [illegible] ذلك الجسم [illegible]
الاتصال [illegible] في البعيد [illegible] جسم غير بعيد [illegible]

على كلهم انهم استقبلوا اذ الكل الجسم مع القطع بخروج خطوط بعضهم بل اكثرهم عن ذلك الجسم لو اخرجت على التوازي مع الحال ان مرئي
الاستقبال لا يتوقف على تحقق اتصال الخط الموقف على الجسم لو فرض امتداده فلو فرض من بعد الكعبة في الكوفة وقد نصب
اليها عمد الاستقامة بحيث يبعد على جرم الكعبة بكثير ومن بعد اذا الكل صح الاستقبال للقبلة وامارة والاستقبال الى جهة
وهو المحقق المراد ان الجسم كلما ازداد بعدا ازداد محاذاة حقيقة عند العرف فالمناط فان اريد من الجهة للبعيد هذا
المعنى فلا اشكال والا فلا دليل فتحصيل الاستقبال الكذائي واجب على من يتمكن والا فظنا والا فاحتمالا مسألة
ولكن الانصاف انكر الفرق بين هذه المحاذاة الحقيقية والعرفية للقريب والبعيد حتى لو فرضنا منارة عرضها عشر [illegible]
فقام شخص اليها ملاصقا محاذيا لها فقام ثالث غير بعيد منهما ورابع عن بعيد منها فلا شك في عدم محاذاة الثالث والرابع
لها فاذا فرضنا انهم تباعدوا عن المنارة بفراسخ كثيرة وفراسخ وفيرة مع العلم بعدم تغاير خطهم وعدم حصول انحراف الا
فيحكم بانحراف اليمين والبس انهما ليسا محاذيين للمنارة نعم لو ذهب القطع لوجه المنارة وصار محاذيا بين الاربعة
فيقال الكلام انهم مستقبلون لجهة المنارة وسمتها لا من جهة عدم المحاذاة في محل الاحتمال فصار الحاصل ان التكليف
الاولي هو احراز المقابلة بحيث يعلم اتصال خط الموقف وان لم يمكن فالظن ثم الاحتمال ولما كان القريب يمكنه
العلم بل قيل انه يستقبل العين وما كان البعيد لا يتمكن الا من الظن والاحتمال فلا محالة يكون مستقبلا للسمت ظنا والمعني
ظنا او احتمالا فقيل انه يستقبل الجهة والسمت فالقول بكفاية السمت في الاستقبال لو علم خروج خط الموقف عن
الكعبة كما في الصف المستطيل يعود الى الاستقبال العرفي ضعيف للبعيد في غير محله بل لو علم خروج خط الموقف [illegible] اه
لا يحكم باستقباله فتعريف السمت الواجب استقباله لمن لم يتمكن من العين بانها السمت الذي يقطع بعدم خروج الكعبة
عنه ويحتمل كونها في كل جزء صحيح فلا بد من القطع بتلك الجهة المحتملة للكعبة ظنا ان امكن والا فيكفي الاحتمال هذا هو مقتضى
القاعدة في الامتثال للتكليف الواقعي بالاستقبال مع الامارات الثابتة في الشرع لاهالي الاقاليم تنطبق على ذلك مثلا جعل
الجدي امارة لاهل العراق مع ان تمام العراق من شرقيها الى غربيها ثمانية عشر درجة على ما قيل ولا ريب انه غير محصل للعين
لجميع من في العراق لكنه محصل للسمت الذي يعلم اجمالا بكون الكعبة فيه مع القطع بعدم خروجها عنه مع احتمالها في كل جزء منه

فتكليف الغير المتمكن من العين هو التعويل على الامارات والتحري والاجتهاد فيها فان امكن من الظن ولو بسبب الثاني من الامارات
اليسير من الامارة لزم والا فيكفيه التوافق مع الامارة المحصلة للسمت الذي يقطع بخروج الكعبة عنه فصار الحاصل
من اول الكلام الى هنا بمقتضى قيام الادلة القريبة من الفروق على كون الكعبة قبلة لا غير ومقتضى الاكتفاء بالامارات
الغير المحصلة لها لجميع ذويها قطعا بحيث يقطع بعدم حصول القبلة لبعض اهالي الاقاليم واحداث البعيد يستقبل السمت الذي يحتمل
في كل جزء منه الكعبة ويقطع بعدم خروجها عنه فيكتفي منه بالامتثال الاحتمالي فيه او يمكن ان يشكل في الكل بان مقتضى حكم العقل في
الامتثال هو تحصيل الظن بعد عدم امكان القطع لمن يتمكن منه مع ان اطلاق التكليف بالتعويل على الامارات يقتضي الاكتفاء
بها ولو امكن تحصيل الظن ولم يحصل من الامارة الا الاحتمال مثلا جعل الجدي علامة للعراق يقتضي الاكتفاء به لجميع اهل العراق
الشرقي والغربي والمتوسط مع انه قد يمكن تحصيل الظن للمتوسط بان الظن الموافق في وسط العراق فعليه ان يقف مقابلا لو وضع [illegible]
المتقدم في الوسط فيما اذا صار في الشرق ان يتيامن يسيرا ولو صار في الغرب ان يتياسر قليلا بحيث يلحق بالوسط فلا ظن [illegible]
المطلوب في الشرق فالمتوسط والغرب بل هذا الوصف في الغربي وكذلك لو امكن لاهل الصف المستطيل الظن بكون [illegible]
ولو بخروج بعضهم عن العين يسيرا وكذلك يخفى هذا التعريف كثير منهم السمت بانه ما يقطع بعدم خروج الكعبة عنه ويظن كونها
في كل جزء منه او انه ما يظن بالكعبة اذ لا ريب انه لا يمكن الظن في كل مكان لا امارة واحدة فكيف يظن من جعل الجدي علامة
المتمكن في شرقي العراق ووسطها وغربيها انه محصل للكعبة فلا بد اما من الالتزام بان الشارع اكتفى بالامتثال الاحتمالي
بسبب جعل الامارة وعدم الالزام بالظن حيث امكن ايضا او من الالتزام بان الامارة لمن لم يتمكن الا الظن وان تمكن منه
ولو بالانحراف عن الامارة يسيرا لزمه ويشكل ان الكل يعرف الجهة في كلام كثير من الفقهاء بانها السمت الذي يظن كون الكعبة
فيه لا مطلق الجهة اذ لو اريد منه الظن بالكعبة في هذا السمت لكان مما يحتمل فيه مرجوحا ولا يقطع بخروجها منه يخالف
من ان الجهة هو السمت الذي لا يقطع بخروجها عنه وان اريد انه لا بد في استقبال الاجزاء من السمت ان يظن جزء فيه الكعبة
لا يوافق جعل الامارة لاهل اقليم عريض ولا يوافق صلاة الصف المستطيل ولا ينطبق على من يظن بجزء بل هو

لكن الانصاف صحة هذا التوجيه بل اكثر التعاريف التي ذكرناها لفهاد تفصيل المقال في هذا المجال في تقرير الاشكال وفي دفعه
ان يقال هو ان نقول انه في تقرير الاشكال ان الحق الذي لا محيص عنه بملاحظة الاخبار والآثار وعمل الابرار وكلمات الاخيار
بل القريب من العرف بل الضروري ان القبلة لجميع المكلفين هي الكعبة التي لا يتحصل القطع لقاصديها لتوجههم اليها غالبا
وكل ما ورد في استقبالها او استقبال جانبها وشطرها او نحوها او جهتها وغيرها عبارة عن لزوم استقبالها وهذا الاشكال فيه كلام
لا اشكال في وجوب تحصيل القطع من استقبال عينها بحيث يحصل خط الموقف بها باعتقاده الحقيقي لمن تمكن من تحصيل القطع بذلك
بلا مشقة وعسر قريبا كان او بعيدا حتى لو فرضنا تمكن شخص ما هو في الهيئة مع كونه في البلاد النائية من القطع بمعرفة الكعبة لكان
هو مقتضى حكم العقل بالامتثال وكذا لا اشكال في عدم تمكن اهالي الاقاليم البعيدة من تحصيل العين بالقطع غالبا او دائما كما انه لا
في تمكنهم غالبا من احراز كون البلد الحرام في سمتهم او غير سمتهم او بين … مثلا بمعنى انه لو فرض الشخص الارض ربعا
بحيث اضلاع الخطوط الاربع المارة على المحل والكعبة يعلم الشخص ان الكعبة في الخط الشرقي او الغربي او الجنوبي او الشمالي مثلا
وهذا غالبا ممكن لاهالي البلاد اذا كانوا البعد احرازه ذلك مثلا يقطع اهل العراق ومن والاهم وقاربهم بكون مكة في جنوبهم
بمعنى ان الخط المار بالكعبة من المشرق الى المغرب واقع في طرف الجنوب لهم وكذا اثر ما كان مقتضى عدم امكان تحصيل العين بالقطع وعدم
احرازها بالظن لمن تمكن منه بانه اجتهاد وتحر امكن فلو فرضنا انه لم يحصل من الشرع امارة واصلا فكان لاهل العراق مثلا التحري
في تحصيل الظن بكون الكعبة في اي مقدار من الخط المفروض فلو فرضنا انه قطع بعدم كونها في ربع الخط المفروض من طرف الغرب
الى الغرب فقط وكذا قطع بالعدم كذلك من طرف المشرق فانحصر علمه الاجمالي بالنصف الذي في الوسط فليتحر ايضا فاذا اجتهد
وظن عدم كونها في النصف الشرقي من ذلك النصف الوسطي فظن اجمالا انها في النصف الغربي منه لكن كلما خرج وجهه
ان … كل خط بعرض في ذلك الربع الباقي في كونه الكعبة فلا يخفى انه … عدم جواز استقبال النصف الربع الغربي
والربع الشرقي الذي قطع بعدم كونها فيهما وكذا لا يجوز الا استقبال الربع الشرقي من النصف الوسط الذي كانت الكعبة فيها
موهومة فيبقى الربع الغربي المظنون وانما كان كل خط منه محتملا … احتمالها … ولا يجوز العمل الا
مظنونا بالعدم قطعا وان شئت فتأمل الخط الرابع في الحاشية ليتضح المرام لكن اذا تفضل الشارع بجعل الامارة للمكلف
تفضيلا للاشعة فان جعلت لكل من عقد اجرام الكعبة مثلا مثل محراب النبي صلى الله عليه وآله مثلا اذا قيل انه علامة للكعبة …

العراق
مقطوع العدم | مظنون العدم | مظنون الوجود | مقطوع العدم
الجنوب
الكعبة

خلف العراق … بحيث يستقبل … عقد اجرام الكعبة فان ثبت كونه علامة بالدليل القطعي فيفيد القطع … والالحاق بالخط المستقيم الى غير
الدنيا فقد يفيد افادة القطع ويقوله يعني التقريب وان ثبت كونه علامة بالظن الخاص فيجب العمل به ايضا قطعا وكذا لو قطع بظنية مطلق
كونه علامة ولم يتمكن من تحصيل القطع او الظن الاقوى منه واما من خرج عن مقدار اجرام من العلامة المذكورة فان امكنه تحصيل العلم
بالانحراف … الى العلامة ان خط لا يخرج عن خط العلامة الى ان يصل الكعبة فلزم ذلك وكذا اذا امكن الظن دون العلم وان كان
القرب او بعيدا بل غيره ويعين جزما وان لم يمكن … في ايجاد غيره وان جعلت العلامة لاهل اقليم مثلا اذا امر العراق بجعل الجدي
خلف المنكب الايمن مع ان العراق من اول شرقيها الى غربيها عشرون فرسخا مثلا فلا ريب ان المصلي في كل مكان منها اذا عمل بالعلامة
المذكورة بحيث يخرج خطوط متوازية الى جهة الجنوب فلا يمكن القطع ولا الظن بوصول كل خط الى الكعبة … ولكن اذا
امر الشرع بتعويل كلهم على تلك العلامة فلا محالة تكون الجهة في صقع ذلك المقدار فلو امكن الظن في فرسخين من العشرين مثلا
فلظاهر الدليل انه غير لازم فيقتضي ان ترك الاستقبال الشخصي بل النوعي … الظن … فمن الدليل …
الاجتهاد والتحري في امر القبلة فيندفع الاشكال بفائدة تلك العلامة هو تقليل الاشعة باعتبار القطع بخروج من لا يعمل بها
خلف المنكب عن الكعبة في ارض العراق بحيث … الامارة … الكعبة في … ذلك … التعويل على العلامة …
علم الاجمالي بكون الكعبة في احد خطوط العشرين فرسخا اذا جعل الجدي على المنكب وعلم تفصيلا بخروج الكعبة عن … في جميع تلك الخطوط
وعلم تفصيلا … وصل جميع تلك الخطوط الى الكعبة ثم اذا اجتهد من طلب البلد … بالعلامات الى … فحصل
الظن بكون وسط العراق … اربعة فراسخ الى الكعبة اذا اعمل الامارة المذكورة وان … في شرقي …
او غربها فظنون عدم وصول خطوطهم … ولكن خطوط تلك الاربعة فراسخ للظن فيها بل الكل …
من في الاربعة فراسخ … اعمال العلامة … التحقيق به انحراف الا اذا انحرف … علم انه لا يخرج خط عن خطوط تلك
الاربعة فراسخ حتى يصل الى الكعبة وكذا … الانحراف بقدر … الكعبة عن اربعة فراسخ وكيف كان فمقتضى وجوب
التحري الانحراف … شرقي العراق … بعلم اتصال خط من خطوط الاربعة فراسخ الكعبة …
الى الغاية … لا يجب … العلامة … بالاربعة او يتجاوز … هذا هو مقتضى التدقيق

جدي
شرقي العراق | اربعة فراسخ
الكعبة

ونقضه وجوب الاحتياط الى الظنى ثم الاجتهاد ونقضه صلاة امارة ما يجاب التحري في كل اقليم امارة يكون جهته مدلول تلك
الامارة فيفرض خط في طرف شماله طوله مقدار اول ذلك الاقليم الى اخره يخرج على الاستقامة اذا اعتمد على الامارة
في كل موقف من الاقليم فيقع خط الجهة عرضا تلقاء وجه المصلي ويخرج خطوطا متوازية بعدد اعداد المواقف طولا بحيث تقاطع
مع الخط العرضي المفروض فيقطع بعدم كون الكعبة خارجة عن ذلك الخط ثم يتحرى فان ثبت ورود احتمال صحة تلك الخطوط الطولية
المفروضة بحيث لم يترجح طرف اصلا فعلى اهل ذلك الاقليم التعويل على العلامة في كل مكان منه ولا يجب عليهم الانحراف الى طرفي ذلك
الخط العرضي ولا يجوز لهم الخروج عنه نعم يجوز لمن في اليمين الانحراف الى اليسار بمقدار يقطع انه لا يخرج عن ذلك الخط العرضي المحاذي
الكعبة وكذلك العكس وكذلك من في الوسط اما الوسط فليس له على هذا الفرض الا القطع بعدم خروج الكعبة عن الخط العرضي
ولهم الاجتهاد بكونها في جزء من الخط والشك في تعيين ذلك الخط لا يوجب الشك في تعريف الجهة التي يجب استقبالها على هذا الفرض
بانها السمت الذي يقطع بعدم خروج الكعبة عنه ويحتمل في كل جزء منه صحيح نعم لا يصح بانها السمت الذي يظن كون الكعبة فيه او يظن
بعدم خروجها عنه اذ لا ظن هاهنا وان تحرى فظن ان الكعبة في طرف من الخط العرضي المفروض من اليمين او اليسار او الوسط مثلا
فلا محالة يكون غير ذلك الطرف مرجوحا فان كان المظنون بمقدار جرم الكعبة من الخط فيعرف في غير ذلك الطرف اليسير يسيرا
بحيث يقطع او يظن وصل خط الوقوف بالمظنون الى موازاة الكعبة وليس الصلاة على استقامة العلامة الا في مقدار المظنون
اعني مقدار جرم الكعبة فهذا الفرض من البعد يوجب الظن الشخصي المتصل بالكعبة ففي هذا لا يصح التعريف بان الجهة هي التي
يظن به الكعبة ولا يصح التعريف السابق وان كان المظنون من الخط العرضي ازيد من جرم الكعبة مثلا اذا كان الخط
المفروض عشرين فرسخا بمقدار الاقليم اذا اعتمد في كل مكان على الامارة ثم حصل الظن بعدم خروج الكعبة عن ربعه الواقع
في طرف اليمين اعني اول خمسة فراسخ ان اعتمد على الامارة وظن بعدم خروج عن هذا الجانب فراسخ لكن كل جزء منه محتمل على الاحتمال
ففي نفس ذلك الخمسة يجوز الصلاة على الاستقامة او الانحراف بمقدار يقطع معه بعدم الخروج عن الخط الطولي عن الخمسة فراسخ واما
الخارج عن الخمسة فراسخ فيحرف اليه بمقدار بعد بحيث يقطع او يظن بعدم [illegible] موقفه في الخمسة فراسخ فمن في اليسار
يحرف ازيد ممن في الوسط وهكذا في الطرف المظنون لا يجوز الانحراف الا [illegible] الموهوم فعلى هذا لا يصح تعريف الجهة

التي يجب اليها بانها السمت الذي يظن كون الكعبة فيه ويقطع بعدم خروجها عنه او يظن بعدم خروجها عنه اذ لا يقبل القطع
بعدم خروجها عنه لاشتمال الطرف الموهوم ايضا وان شئت فافرض ذلك بالنسبة الى العراقي وتخرج منه هذه الخطوط

جدي

خلف المنكب

خلف المنكب الايمن

العراق

مظنون الكعبة

اذا عرفت ذلك تعرف ان الاشكال تارة فيما يظهر من بعض الكلمات ان نفس الجهة قبلة مجعولة في عرض الكعبة وان كان ذلك ناشيا
عن النظرة الحقة والمعنى المولى اذ لا يظن بهم ارادة ذلك وان توهم في التعبير وتارة الاشكال في ان المكلف اذا كان لا يدل كل الادلة ثم
هو بعيد على علامتهم فلا وجه لتعريف الجهة بل البحث فيها بهذه الكيفية بل لا وجه لاعتبار الظن وغيره وثالثة في ذلك الاختلاف
والاضطراب في التحديد بحيث لا يكاد يتفق كلمات الاصحاب ورابعة في ان بعض الكلمات يعطي كون الجهة مقابلا للكعبة كما
كان يتوهم [illegible] فيه ان العلامة تجعل السمت قطعا والكعبة ظنا مع ما عرفت من عدم امكان القطع غالبا بمقدار جرم الكعبة
بل الظن كالفرض الاول او الظن على عدم خروجها عن جزء من السمت المتيقن بالعلامة لكن جزء او مظنون الكعبة كما
كالفرض الثالث ولا ريب ان الفرض الثاني يعم لهاية وخامسة ان الاشكال كيف يجتمع تحديدهم العلامات لذلك الاقليم ورود
مع القول بالتحري في القبلة فلو وجب التحري فما فائدة العلامة ولو كان العلامة فلا وجه للزوم التحري مع الاجتهاد وارادة
الاجتهاد في العلامة بعيد وغير ذلك من الاشكالات وتعرف دفع الجميع فاما الاول فقد عرفت حاله واما الثاني فلما
عرفت من ان المقصود تعريف ما يجب استقباله وليس مقتضى العلامة استقبالها مما على ظاهر فان قضية الجمع جعل
العلامة فالامر بالتحري ان فائدة العلامة ايجابها القطع بان ما خرج عنها ليس الكعبة فيه وانما هي في مدلولها

وبالتحري يعني بأنه يحتمل فيه جميع اجزاء المطول ويحصل ويدفع جميع الاشكالات ان الجهة تارة تحصل العين علماً كالمشاهد لها او
مس الشيء كالاعمى لانه يعين جرم الكعبة مثلاً لو وجب في مسجد النبي صلى الله عليه وآله الاستقامة في المحراب ومن بين يديه ومقدار الكعبة
فان ثبت بالدليل القطعي محل امامة بهذا المقدار فيصح انه لو لم يكن محلاً قطعاً بل كان محلاً له ولا زيد منه لما كان وجه تخصيص العلامة
الا ان يقال لعل الظن منحصر في هذا القدر بناءً على عدم نقل المعصوم وعدم تكليفه بالعلم الا تابين لغير المحل وكيف كان فيمكن حصول القطع
للبعيد بالعين فيجب تكلفاً بالجهة الاوسع منها وليست التعريفات على هذا الفرض وتارة يظن بالظن التفصيلي ان مكاناً خاصاً
فيه يظن بالكعبة فيه بالخصوص وهو بعيد في البعيد كالاول وليست التعريفات على هذا الفرض ولا يجوز لمن تمكن منه التعدي الى الاوسع
وتارة يقطع تفصيلاً بعدم كون الكعبة في سمت اما منها الى خارج كعلم اليمني على انها ليست في الجنوب ولا في المشرق ولا في المغرب
ويعلم اجمالاً بكونها في طرف الشمال وهو وسيع فلا يجوز له الصلوة الى اي جهة من الشمال بل يجب عليه الاجتهاد فيجتهد فان حصل
من الظن بطرف منه الشمال وقف ودون غيره كل خط يخرج على التوازي الى الشمال فيجوز له الصلوة الى اي خط شاء منها الا ان تعارف بما
وكذا من علم اجمالاً بكون الكعبة في فضاء هذه الكتب بعد لو لماء ومثل العراقي لما علم اجمالاً بكون الكعبة في الخطوط التي بحسب الهوى
اذا جعل الجدي خلف المنكب في كل ما خرج من العراق فلا يجوز له الصلوة الى كل خط ابتداء بل يجب عليه الفحص ويجتهد فلو حصل عنده الخطوط
فيصح الى ايها شاء لتساوي احتمالها وبعض التعريفات ناظر الى هذا الفرض مثل ان الجهة هي السمت التي يعلم بعدم خروج الكعبة عنه مع تساوي
جميع اجزائه في الاحتمال وهذا الفرض ايضاً قبل ان اجتهد وتارة يقطع تفصيلاً بعدم كونها في سمت ويعلم اجمالاً بكونها في سمت ثم
بعد التحري والاجتهاد يحصل القطع التفصيلي بكونها في بعض السمت ويعلم اجمالاً في الباقي ثم بعد الاجتهاد يحصل الظن بعدم خروجها
عن طرف ازيد من جرم الكعبة فيكون جميع الاطراف التي كانت من اجزاء العلم الاجمالي موهوماً ثم يتساوى الطرف المظنون خطوطها فيجب
استقبال الطرف المظنون في اي خط شاء وتكليف غيره الانحراف اليه بحيث يقطع او يظن انه لا يخرج خط منه من المظنون وكذا
في المراتب السابقة وهذا هو الفرض الغالب فيمن له علامة شرعاً او من اهل الهيئة او للعلامة لم يحصل العلم بالسمت واكثر التعريفات ناظرة
الى هذا الفرض وقد عرفت ان لوازم من يعلم بعدم الخروج والظن به ومن دون الاحتمالات في موارد فالعلماء بعضهم فسر الجهة بنفس
وبعضهم بافراده وبعضهم ذكر اثنين منها التعريف بانها السمت الذي يظن فيه الكعبة صحيح كالتعريف بانه ما يظن عدم خروجها عنه فرادى
احتمالات الاجزاء بل التعريف بانه ما يظن به الكعبة فان المراد الظن الاجمالي كالاحتمال ان اكثر التعاريف ناظرة على الطرفين الاخيرين

وبايقه

وبعضهم هو العلم بتكليف المتقي فقد بينا وما عليه تنطبق التعاريف والنقض والابرام فان شئت التعريف المنطبق على كل
ما يكفي في الصلوة فعرفه بانه ما يظن او يعلم عدم خروج الكعبة عنه مع تجويز كونها في كل جزء منه في سمت واحد فيشمل ما يظن
فيه بخروج البعض ويدخل ما علم بلا ظن من دون الاطراف وقيد في سمت واحد لاخراج من يحتمل كونها في جميع السموت كالواقع
في بئر او في سموات او في سفينة فانه تكليفه الصلوات الاربع او الثلث او الاثنتين ثم ان احتمالات المظنون تتقدم على احتمالات
المعلوم اجمالاً وذلك لخروج الموهوم عن المقابل بهذا ومن هنا عرفت ان الحق في البعيد ان مكاناً من الارض كانت
اربعة خطوط واحد عن يمينه واخر عن يساره وثالث عن قدامه ورابع عن خلفه فان انحصر عنده الكعبة في احدها فليس عليه
الا الصلوة الواحدة مثلاً اذا في الشمال من الكعبة فيعلم ان اي خط يفرض من موضعه الى الخط العرضي المفروض في طرف الشمال لا يصل
الى الكعبة قطعاً اذ لعلها في شماله وكذا في شرقي الارض وكذا في غربها فانحصر عنده الكعبة في الجنوب فيتحرى فان تساوى
عنده جميع الخطوط الطولية التي يفرضها الى الخط العرضي في الجنوب في الوصول الى الكعبة فيكفيه الاستقبال الى جهة الجنوب كيف شاء
وان علم عدم ميلها في بعض الخط الجنوبي في وسط الخطوط الباقية فالبواقي ان كان طرف منها موهوماً والباقي مظنوناً فكذا وكذا
من في جنوبي الكعبة الى الشمال وكذا من في المشرق الى المغرب وكذا العكس ومن هنا يصح تعريف بعضهم الجهة بالخط العرضي
المفروض في طرف ولو كان في مكان يحتمل عنده كون الكعبة في الخط المفروض على امامه وعن يمينه وعن يساره ودون اجزائها فيصلي
صلوتين واذا احتمل الخطاب الثلث فصلوات ثلث واذا احتمل الخلف ايضاً فاربع وهو الحاصل في غالب وفرع عادة وقرناً في المنتهى اولا
عن الحلي يجب ان يكون بين يديه ولا يجوز وقوعها في الخط المحاذي ليمينه او يساره او خلفه والحاصل ان الجهة منتفية عنده للاحتمال الخارج
ربع الارض بعد ما يسع تقليل الاحتمال في النقص وان ازداد الاحتمال الى ازيد في بعض فصلوات وكذا او الخط الطولي
في بعض السمت حيث قيل جهة الكعبة خط مستقيم يخرج من المشرق الى المغرب الاعتداليين ويمر بسطح الكعبة ولا يلزم منه القول بانها
جهة الكعبة صحة الاستقبال الى اي جزء منه على ما ظن بل ان هو اذا لم يعلم او يظن في القاصد كما ظهر مما مر والحاصل ان اكثر التعريفات في كل
منها يلازم من لوازم المطلوب كما لا يخفى نعم هنا كلام مشكل في بيان الجهة التي تستقبل بحال المشهور اعدها ما سلكه بعض متعارف
العصر كالنراقي وصاحب الجواهر من ان القبلة شيء واحد وهو الكعبة زادها الله شرفاً وانما تختلف الاستقبال للقريب والبعيد في جهة

الوقت العرفي فان الفصل المطلوب شرعا الى القبلة هو الاستقبال اليها وهو من الموضوعات العرفية ويختلف من حيث الصدق
بحسب القرب والبعد فان القريب من جرم صغير لو كان استقباله بوصول الخط لكن كلما بعد اتسع فقد يصدق الاستقبال
لشخص واحد عند القرب بحيث لو قام عن جانبيه رجلان لا يصدق الاستقبال بالنسبة اليهما لكن تباعدوا فيصدق وهكذا
كلما ابعد يزيد وهذا واضح لمن اختبر الحال بالمحاذاة الى النجوم وغيرها بل يصدق الاستقبال العرفي مع الظن بعدم اتصال
خط المحقق بل مع القطع ايضا في بعض المقامات فالحاصل ان التكليف انما هو بتحصيل تحقق الاستقبال المذكور فان امكن القطع
فذاك والا فيتحرى بالظن ثم الاحتمال والفرق بينه وبين ما سبق في كفاية الاستقبال المذكور ولو مع العلم بعدم وصول الخط كما تقدم
ما سبق فانه يبتني على لزوم القطع او الظن او الاحتمال بوصول الخط وان التحري انما في تحصيل هذا الوصف العرفي ولو بالبناء
وانما يخالف ما سبق فانه يكون التحري فيه في تحصيل وصول الخط علما او ظنا او احتمالا فالمطلع على هذا القول بالاستقبال
العرفي ولو علم بالمداقة بعدم وصول الخط الى الكعبة فحينئذ لا يرد الاشكال في ترجيح خط بعض اهل الصف المستطيل وبطلان
صلوة اهل الاقليم بعلامة واحدة مع العلم بخروج بعض الخطوط عن الكعبة ولا يرد الاشكال انه لو ثبت كون محراب النبي صلى الله عليه وآله بازاء الميزاب
فكيف صلوة الصف المستطيل عن جانبيه بحيث يزيد على جرم الكعبة فانه من البعيد الخلاف جانبي المحراب بل يمكن القطع بعدمه
هذا ولكن الشأن في اثبات الصدق في الوقت مع العلم بعدم وصول الخط بل يتراءى منهم الحكم بتحقق استقبال البعيد مع ذلك انما هو
مبني على الصحة فيما الظن او يحتمل حيث انه لا يمكن الا الامتثال الزيد من ذلك اما صلوة الصف المستطيل فقد عرفت ما سبق فيها
كصلوة اهل اقليم واحد بعلامة واحدة مبني على الامتثال الاحتمالي في مورد الظن لا الاجماع او العلم بالاجماع ولم يكون المحراب بازاء الميزاب
فلم يثبت اولا اذ كون تكليف المعصوم على العلم الخارج عن العادة غير معلوم بل هم في التكاليف كساير الناس فيكون المحراب موضوعا
على السمت الظني الاجتهادي او بعلم الاجتهادي فيكون كغيره ثانيا لو ثبت كون المحراب بحذاء الميزاب بمعنى اني ثبت وضعه بيد النبي صلى الله عليه وآله ذلك الاساس
حتى يتجوزوا اوليعلم مكلفون بالتحري كغيره بعد النبي صلى الله عليه وآله وثانيا لو ثبت ان النبي صلى الله عليه وآله اعلم بذلك فمن اين ثبت عدم انحرافهم يسيرا
وكيف كان فالانصاف عدم ثبوت تلك الدعوى والظاهر ان الذي الجأهم الى ذلك ورود بعض الاشكالات عليهم صاحب الجواهر
موافقة جمع اياه في ذلك استشهادا ببعض العبارات الظاهرة فيما ذكره دون ما ادعاه فراجع ثانيهما ما حكي عن الاردبيلي وتبعه
جماعة من عدم المداقة في امر القبلة بهذا المقدار وان المكلف به اوسع من ذلك فليس الا التوجه الى سمت الكعبة بلا تدقيق

ولا حاجة

الى اعمال الامارات الشرعية وانه ليس كما ذكره شهيد تبعا عليه باستقبال البلد من البلاد البعيدة فانه يتحقق في مثل محض التوجه الى جهة تلك
البلاد من غير اعمال رصد وعلامات فانه لم يقع الامر بالاستقبال للعارف عرفا بما ذكروه من البعيد التخيير في امر الاستقبال مع علم
بعدم امكان تحصيل الظن غالبا فضلا عن العلم مع اشتراط الصلوة التي هي عمود الدين به مع عدم جعل امارة الا ما ورد للعراقي من كون الجدي
المشرق والمغرب بين يديه وهو منطبق على المقصود وكذلك الامر بجعل الجدي على القفا مع انه لا ينطبق الا على بعض العراق ولو لم يحفظ في المعرفة
وعلم ابعد تكليف عامة الناس من العوام والنسوان باخذ اهل الهيئة وليس لهم بانفسهم الوثوق بما تيسر من تجربتهم واجتهادهم
ولا دليل على تقليدهم وجواز الاخذ بقولهم المبني على الحدس الغالب الخطأ مع عدم عدالتهم بل كفرهم وكيف كلف العوام بالرجوع
الى تحصيل الامور التي لا يوثق به ولو كان كذلك لبينوا او رجعوا الى اهل الهيئة مع انه لم يكن ذلك العلم مدونا في اوائل زمن
اهل الاسلام بل في ازمنة الائمة عليهم السلام مع تكليف الله جميعهم بالاستقبال في القرب والبعد ويؤيده صحة صلوة الواقع بين المشرق
والمغرب وعدم تكليف الصلوة الا باربع جوانب عند الاشتباه فان الكعبة في جانب لا محالة وفي محل لم يكلف بالتوجه بجميعها
فلا ازيد من ذلك وخروج المعروف في الوقت وليس الا مر باعمال الظن به المحاذاة الا ترى انه لو قيل توجه الى المشرق او استقبل
نحوه لا يفهم منه الاستقبال الى الضوء من بين الافق مع مطلع الشمس وكذا لو قيل لاهل الكوفة توجه الى المدينة فلا دليل على ازيد من ذلك
ما ورد في حق العجم في هذا الباب بخصوصه المذكور بل ما يدل على فحص الظاهر المتقارب عن هذا القول ان التكليف بالاستقبال
للبعيد انما هو الطريق العرفي فقبلة البعيد هو السمت الذي فيه الكعبة فاذا اعلم المكلف ان مكة في شرقي مكانه
او في غربيه او في جنوبيه فيتوجه الى ذلك السمت من غير التحري بالعلامة المفيدة للظن بجزء من ذلك السمت
ولا التحري بالتيامن والتياسر مثلا باخذ العراقي باطلاق وضع الجدي على القفا فان في جنوب العراق في مكانهم
ليس الا التوجه الى نحو الجنوب نفس مكانه واحده يقع الجدي على المنكب فيتقدمه بين الكتفين مثلا ولا تقدير لتحقق
الاستقبال الى السمت الذي هذا وهو ضعيف في الغاية ولذا فالجواب انه مخالف
لما اجمع عليه الاصحاب وما هو مستفاد من الكتاب والسنة بل الفروق فانه في الحقيقة ليس باستقبال

اصلا الا عند التسامح العرفي الغير المنافي لاحكام الشرع بل في الحقيقة لا يحصل استقبال جهة الجهة بل لو ارتفع العرف التسامح لا يحصل استقبال مكان
وبلد مثلا فلو علم ان المقصود هو التوجه نحو ذلك البلد لا مرية حصل الغرض فهو والا فلو اشتبه هو او غيره عليه [illegible]
هذا ثم انه لا باس بان نجدد المقال لتوضيح الحال فان المسألة غريبة عن الاشكال فنقول ان الاقوال المحكية كلها اتفقت بعد اذا
على ان الكعبة هي القبلة دون المسجد والحرم وارجعنا الاقوال المخالفة الى الموافقة ففي استقبال البعيد [illegible] قبله
اختلف في الحرم كله [illegible] محصل المحكيات اربعة فاولها ما الظاهر من جماعة ان الكعبة قبلة من تمكن منها وسمتها
قبلة من لم يتمكن من العين بحيث يظهر ان سمت الكعبة نفسه موضوع في قبال العين وقبلة للبعيد وهو من [illegible] يتمكن
من العلم باستقباله الحقيقي فاختلف الكلمات في تفسير السمت [illegible] السمت فالمعنى اليه محصل القبلة [illegible]
فهو امر آخر شروط الصلاة الذي هو الاستقبال للقبلة بطريق القطع فان لم [illegible] كلمات [illegible] فنقول الدليل
يدل على كون محض السمت موضوعا مستقلا في قبال الكعبة اقوى ما يمكن ان يتمسك به [illegible] وجوه الاول [illegible] استفادة
من الامر باستقبال الكعبة فان الامر باستقبال الجرم صغيرا اذ التوجه الى القريب والبعيد فيعلم ان ليس المقصود الا استقبال
السمت للبعيد فكأنه من باب تعدد المطلوب وبالجملة اذا امر البعيد باستقبال جرم يفهم منه ان المطلوب هو استقبال سمت
ذلك الجرم وجهته فالامر بالتوجه لو تعلق بالعين للبعيد انما يكون المراد التوجه الى سمتها الثاني انه لو لم يرد الامر [illegible]
العين للبعيد كون المطلوب هو السمت ايضا لكن الامر اذا علم انه لا يتمكن البعيد من تحصيل العين [illegible] غاية ما
يمكنه التوجه الى سمته فلا محالة يأمره بما يتمكن منه فان طلب ما لا يقدر المكلف عليه قبيح فهذا قرينة ارادة السمت
من العين فانه الاقرب في مقام طلب التوجه فيكون المطلوب الاولي هو التوجه الى السمت ان قلت لعل المصلحة [illegible]
العين لا غير ويشترك فيه القريب والبعيد غاية الامر ان من تمكن من الامتثال العلمي يلزمه والا ينتقل الى الامتثال
الظني والاحتمالي قلت اذا فرض عدم تمكن المكلف من العلم وكون الظني والاحتمالي منطبقا على السمت فانه [illegible]
في طلب توجه العين لكون الامتثال احتماليا بل المطلوب هو ما يمكن امتثاله العلمي [illegible] الثالث دلالة الاية حيث [illegible]
بتولي الوجه الى شطر المسجد والمراد من الشطر الجانب ومن المسجد الكعبة وكذلك بعض الاخبار فقد دل على مطلوبية

التوجه

التوجه الى السمت في البلاد البعيدة كالنبوي المروي عن الاحتجاج باسناده الى العسكري عليه السلام قال فيه فلما امرنا ان نعبده بالتوجه
الى الكعبة اطعنا ثم امرنا بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فاطعنا فلم نخرج في شيء من ذلك عن امره
وامثال ذلك مما يبين المراد من الحكم بكون الكعبة قبلة من بها وقبلتها اما سمتها او جهتها الرابع جعل الامارة للبلاد [illegible]
للقبلة مثل جعل الجدي [illegible] او ما بين المشرق والمغرب قبلة فانه لا ينطبق الا على السمت والا فلا وجه لجعل الامارات
بحيث [illegible] على العين ومع ذلك يكتفي بالاطلاق في الاستقبال ويؤيده كفاية اربع صلوات [illegible] جهالة
الجهات الاربع وليس ذلك الا لتحصيل السمت والا للامر بالاحتياط ازيد من ذلك لمن يتمكن ويؤيده تعريفات جماعة من
المحققين والاجلة من ان الجهة قبلة البعيد ثم انه اختلفت كلماتهم في تعريف السمت وقد تقدم بعضها [illegible] قيل فيه ما عن
المحقق البهائي في الحبل المتين فانه قال ان الجهة اعظم سمت يشتمل على الكعبة قطعا او ظنا بحيث [illegible] ونسبة اجزائه
الى الجهة الاشتمال [illegible] ترجيح ولعله اراد في اخذ القطع والظن فانه قد يعلم اجمالا كونها في سمت مع عدم الظن في
طرف وقد يظن اجمالا وكونه في طرف [illegible] فان سمت الشيء عند التامل [illegible] ما علم عدم كونه فيه
او ظن كما لا يخفى لمن تأمل العرف وقد يعرف بانه ما يظن به الكعبة وقد يقال غير ذلك وكيف كان فلا [illegible] في ذلك لزوم
التحري في التيامن والتياسر وتحصيل الظن فان كل ذلك لتحصيل العلم بالسمت كما لا يخفى بمعنى ان تحصيل الظن [illegible] بالكعبة
او العلم [illegible] لتحصيل العلم بالسمت تفصيلا ثانيها ما ادعاه الاستاد [illegible]
بل القرب وقد علمت ان كون الكعبة بعينها قبلة يشترك فيها العالم والجاهل والقريب والبعيد لا تقبل [illegible]
لا غير ومقتضى التكليف باستقبالها هو وجوب تحصيل العلم لو امكن ثم الظن ثم الاحتمال في مقام الامتثال [illegible] العلم التفصيلي باستقبال
العين بحيث [illegible] قريبا كان او بعيدا [illegible]
لو قلنا بتكليفه بالعمل [illegible]
من ذلك فالظن الشخصي لو امكن والا فيأخذ بالظن [illegible] بمعنى انه يتوجه الى سمت يظن اجمالا بعدم خروج الكعبة عن [illegible]
[illegible]
في موضع العلم الاجمالي بمعنى انه اذا علم اجمالا باشتمال السمت على الكعبة [illegible]

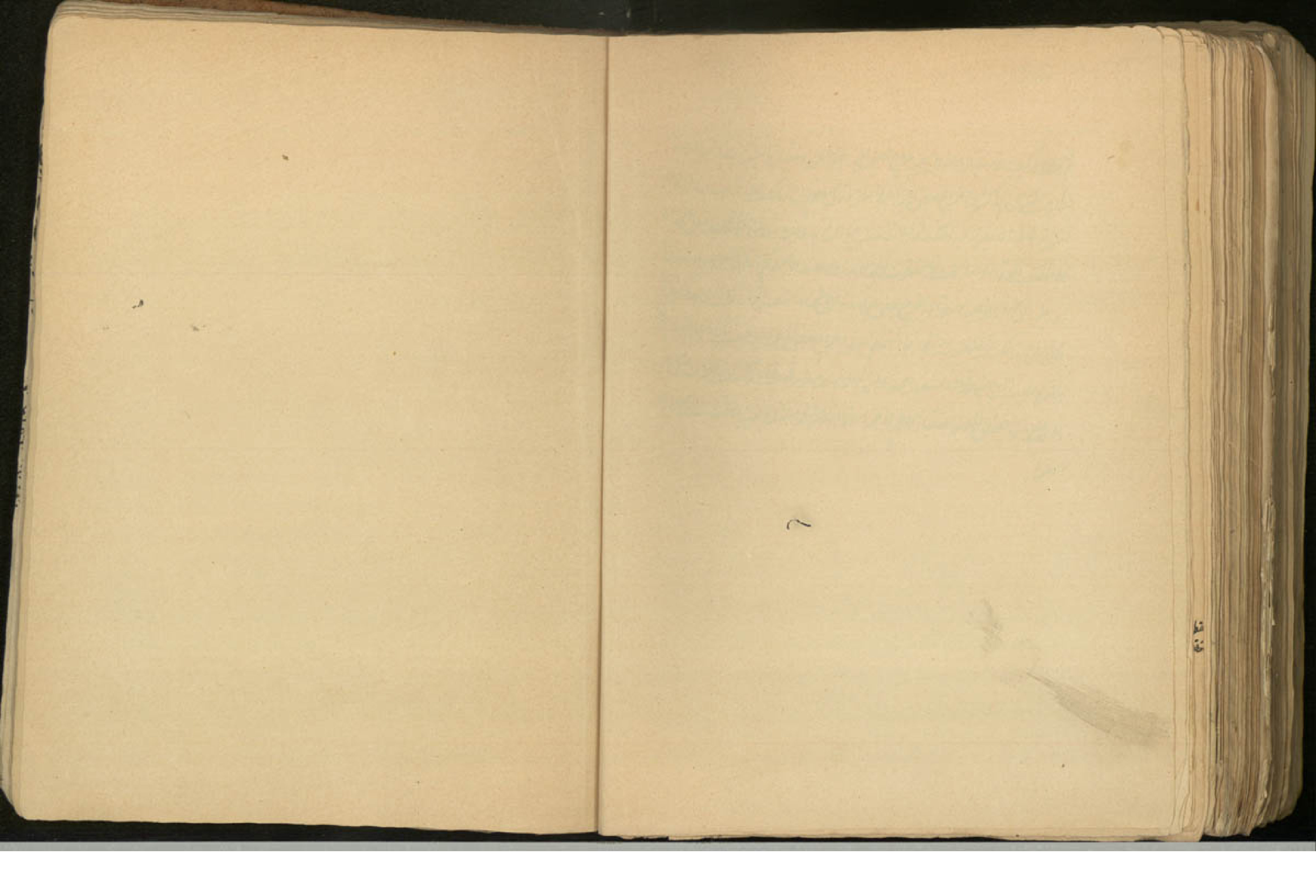
وفيه انه يقتضي ذلك التنزل من العلم التفصيلي الى العلم الاجمالي فيجب الاحتياط لمن تمكن منه مثلا اذ العلم اجمالا بعدم خروج عن خطوط
عن الكعبة فيجب ان يصلي عشر صلوات احتياطا الا ان يدفع بقيام الاجماع على عدم الاحتياط اذا اوجب التكرار في العبادة ولا سيما
في المقام اما التمسك بان ذلك يوجب الضيق والعسر غالبا لكثرة الخطوط المحتملة اذ غالبا لا ينقص عن اربع فيدفع بانه لا يوجب
سقوط ما يمكن بواسطة قلة المحتملات كما لا يخفى هذا وادعى الاستاد موافقة اكثرهم له وهو الحق المعارف على مقصوده فقال ان المقصود
بما يجب الاستقبال ويسقط الامتثال به ليس المقصود ان السمت قبلة يجب تعريفه وكيف كان فالقبلة ليس الا محل المقصود من ان
الادلة بل الفروق ملت على ان قبلة نفس الكعبة على الاطلاق وما اخذ فيه السمت او الجهة او الشطر او النحو كمكنى بمعنى نفس الشيء
وبالجملة ليس المقصود من الاخبار وكلمات العلماء الاخيار ان السمت قبلة في قبال عين الكعبة مستقلا بل المقصود انه يستقبل لاجل
تحصيلا لامتثال الكعبة ظنا او احتمالا وكيف كان فلا ثمرة عملية بين هذا وبين ما يقال الا ان يكون المراد فيما سبق ان السمت قبلة ابتداء
ولو امكن من تحصيل العلم بالعين فلا يجب عليه وليس للقريب فلم يتمكن بالعلم فيكون ان المظنة او الاحتمال [illegible]
في التفصيل في كلمات بعضهم مع المحكي عن غيره وبين القريب والبعيد من باب التنزل الى الغالب ثم لا يخفى انه على القول
يعتبر السمت العرفي سواء كان هو مستقلا او تحصيلا للامتثال فلو كان المحتمل يستغني من الجهات الاربع فعليه فعلوا
ولا بد من تقييد تعريف شيخنا البهائي المتقدم بذلك فيكون انه اعظم خط في جهة واحدة من الاربع يشتمل على الكعبة قطعا او
مع السابق او الاخر او في الاحتمال فانها ما ظهر من صاحب الجواهر وبعض كلام الآخر ان القبلة هي عين الكعبة [illegible]
وان الاستقبال المأمور به يتفاوت بحسب العرف للقريب والبعيد فانه كلما ازداد البعد ازداد صدق الاستقبال [illegible] فان
الاستقبال الحقيقي في العرف معتبر وافرط صاحب الجواهر فقال انه يكفي ولو علم بخروج العين عن خط الموقف فضلا عن الظن
وقد مر سابقا فلا واجب هو تحصيل صدق الاستقبال العرفي علما او ظنا او احتمالا لا تحصيل وصول الخط بالعين كك وادعى مع ذلك [illegible]
جماعة المقصود وفيه ان صدق الاستقبال مع العلم بالخروج ممنوع عرفا حتى من القريب ودعوى الجواهر الاجماع على المنع من استقبال
طرف علم خروج الكعبة عنه [illegible] لكن في الكل في الموهوم انما ثم لا ينافي الحكم بالتحري والتياسر والتيامن لذلك فانه قد توقف
تحصيل الصدق العرفي على الاجتهاد والتحري من الامارات يسيرا او الثمرة بين هذا القول وبقية [illegible] رابعها ما يكفي مع
الادلة قال من يجمع من كون الاستقبال في العرف باستقبال البلدان الغائبة فيكفي مع انه توجه الى سمت الكعبة ولو بعد تحقق
السمت للحاجة الى التحري والعلامات ولا ثمرة للتيامن والتياسر ولا ريب انه مع ضعف لا ينبغي عليه [illegible] استقبال البلدة

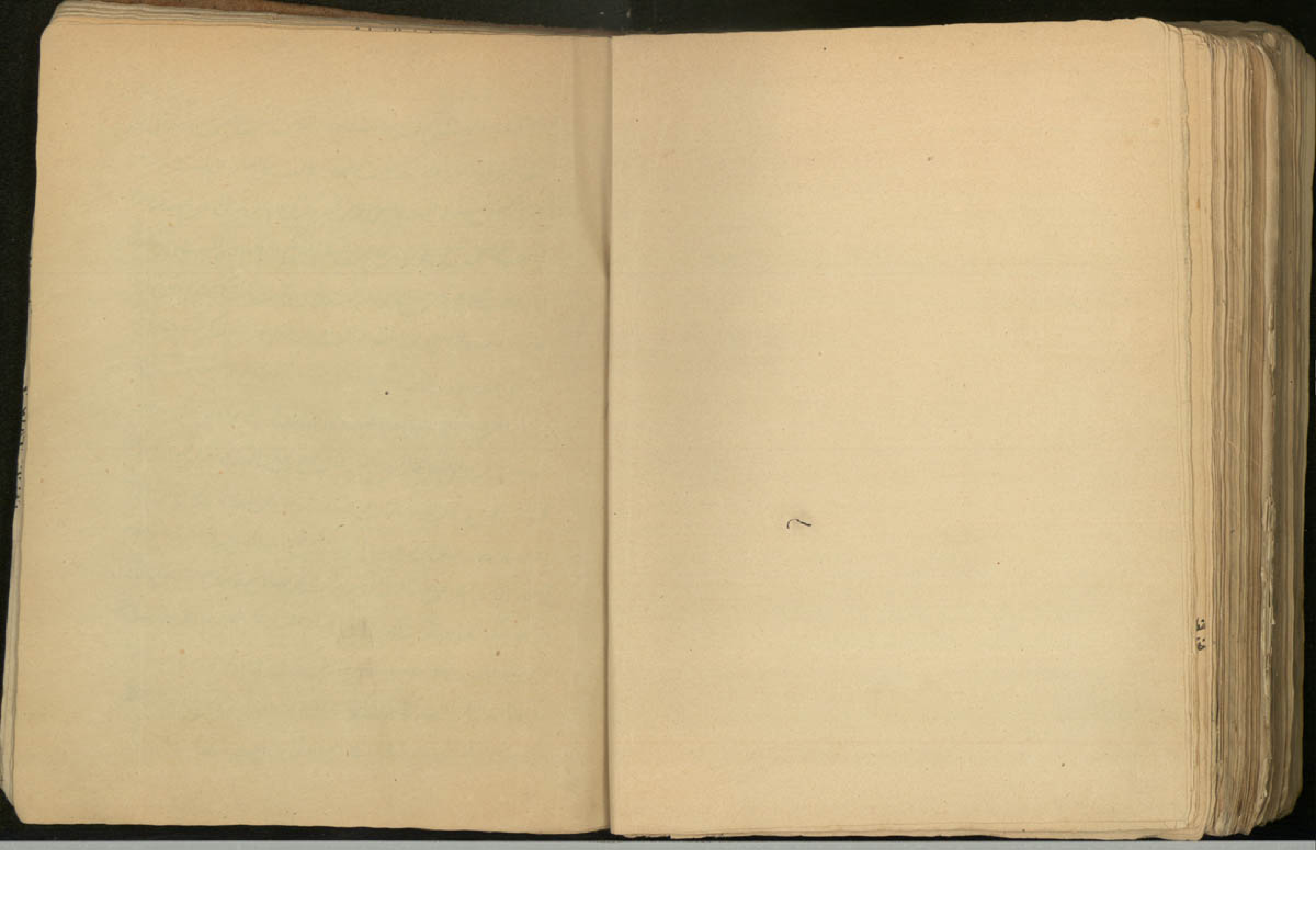
التأمل بأنه

بعد التأمل بانه هذا لكن الانصاف ان هذا البين في الكل البعيد فان التأمل في الادلة وكون تكليف الاستقبال
عاما للمكلفين حتى العوام العاجزين عن معرفة قواعد الهيئة وتحصيل العلم او الظن بمعرفة طول البلد وعرضها
وعدم معرفته بهذه التدقيقات في اوائل الاسلام مع عدم العرف استقبال سمت الشيء استقبالا له كما
في استقبال البلاد البعيدة مع ملاحظة ما ورد من ان ما بين المشرق والمغرب قبلة واجعل الجدي على قفاك ومن صلى مع
ملاحظة كفاية الصلاة الى اربع جوانب عند الاشتباه اذ لو لم يكف السمت العرفي لاقتضى الاحتياط ازيد منها
وبعد تكليف التقليد على اهل الهيئة مع انه لو كان لاقتضى ذلك المئاتة لبعد عدم حصول الامارات مع عموم البلوى
بحيث يحتاج اليها المكلفون في كل يوم وليلة خمس مرات في ذبائحهم واموانهم وكيف يقال انهم كانوا مقلدين
لاهل الهيئة في زمن الائمة ع ولم يكن مدونة بين اهل الاسلام وكيف يدعى انهم في اوائل الاسلام كانوا
يعرفون بالعلم او الظن مع ما ترى من دلالة الاية على التوجه الى شطر المسجد وهو يعني الجانب وكذا رواية العسكري
مع انه لا تفاوت كثيرا بين هذا القول وما سبق الا في عدم لزوم الرجوع الى اهل الهيئة والتحري بالتيامن [illegible]
فان اصحاب هذا القول ايضا يلزمون معرفة كون الكعبة في اي جانب ويوجبون تحصيل صدق الاستقبال العرفي
والتأمل في طريقة العرف يقتضي انهم لا يعدون استقبال ما علم عدم كون الكعبة فيه استقبالا وكلف الكل بكفاية
تحصيل الاستقبال العرفي عند الحقيقي ولا يلزم من الرجوع الى قواعد الهيئة التي لا يؤمن فيها الخطأ لاهلها وكيف كان
فالاحتياط مع الاولين خصوصا لقضية الاشتغال باقامة عمود الدين مع القطع بوجوب الاستقبال المشكوك
حصوله بغير التحري وبذل الوسع مع امكانه دعوى ان ما يظهر من الادلة ليس الا وجوب استقبال العين ومنه تكليف
واقعي من امكن منه العلم به عجز عنه فتنزل الى الظن الشخصي ومنه الى الاحتمال وبعد القول
بكفاية المسامحة بمعرفته لمن امكن من العلم او من الظن باعمال قواعد الهيئة او غيرها فالعمل على طريقة المشهور

بحكم

ثم الكلام في كيفية الاستقبال وانه هل يضر خروج بعض اجزاء البدن عن استقبال العين سفلا او علوا او جهة
فظاهر المحكي عن الاكثر ان خروج بعض اجزاء البدن مضر وقال بعضهم ان ذلك لعله في المشاهد والا فالبعيد
المتوجه الى الجهة لا يتصور فيه ذلك والحق انه لا تفاوت بين المشاهد وغيره مثلا من كان تكليفه جعل الجدي
على المنكب فلو قام وجعله كذلك فاستقرت اجزاء بدنه على وضع الاصل ثم التفت بوجهه او اعوج
او رجليه الى اليمين او اليسار فيصدق انه خرج بعض اجزاء بدنه على جهة الاستقبال وكذلك المشاهد وكيف كان
فالدليل على ذلك ان المطلوب استقبال تمام الشخص الحقيقي وخروج بعض الاجزاء يوجب انتفاء ما هو المطلوب وقد يقال
بانه لم يطلب ازيد من صدق الاستقبال عرفا ومن المعلوم عدم ضرر في صدق ذلك بمحض انحراف مثل رجل
او اصبع مثلا فيتحقق المقصود باستقبال معظم الاجزاء وتمام الكلام في مسئلة ما ثبت الالتفات عن القبلة في
الصلوة





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

مسئلة قضاء الاموات ونتكلم في اربع مقامات القضاء والقاضي والمقضي والمقضي عنه اما الاول اعني
القضاء فنقول هو عبارة عن تدارك ما فات والقضاء عن الميت فعل العبادة عن الميت نيابة عنه بمعنى
تنزيل الشخص نفسه بمنزلة الميت في الفعل كما هو معنى النيابة في كل مقام اعني تنزيل الشخص نفسه منزلة الآخر
فيما ناب لكن نقل الشيخ العلامة الانصاري عن السيد بعد تنقيحه ان القضاء عن الميت ليس نيابة عنه بل
انما هو واجب اصلي على الولي مسبب عن فوته عن الميت بل قال ان الميت لا يثاب بما هو صريح ما حكى عنه في رد
العامة الا ابا ثور في مخالفتهم في جواز القضاء عن الميت وبيان انفرادهم بما تنبه به فذكر تمسكهم بانه ليس للانسان
الا ما سعى وبقوله اذا مات المؤمن انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية او ولد صالح او علم ينتفع به فاجاب بان حاصله
ان الاية والخبر لا ينافيان جواز النيابة وانما ينافيان وصول الثواب الى الميت بعد موته ونحن قائلون به ونثبتون
للنيابة بدليل آخر فهو عمل مشتغل على الولي ومعنى النيابة تسبيب الوجوب عن ترك الميت وتبعه في جميع ما ذكر السيد ابن زهرة
في الغنية ولم نصل في المختلف في مقام الجواب عن الادلة المتقدمة لكن حكى الشهيد في الذكرى عنه انه قال بحصول ثواب
الدعاء والاستغفار والاعمال التي تدخلها النيابة على الميت بالاجماع وما عداها بالعمل اليه عندنا ثم وجه الشيخ العلامة
قولهم هذا بان مرادهم الرد على العامة المستدلين بنفي الثواب مع نفي القضاء بمنع الاستلزام بمعنى ان نفي الثواب لا يستلزم
نفي القضاء فيكون القول بعدم الثواب ووجوب القضاء والله فهم اجل شانا من ان يخفى عليهم الاخبار الكثيرة الواردة في وصول
الثواب وانتفاع الميت بما يفعله الاحياء نيابة او هدية او غير ذلك ثم ان هل القضاء لما فات من الواجبات جميعها
او ما اختص بالصوم او يعم الواجبات المستحبات الفائتة منه ثم هل يلزم قصد النيابة والتنزيل او يكفي محض قصد الفعل
او يكفي قصد الفعل عن نفسه ثم اهداؤه ونقل الى الميت نفس العمل او ثوابه ثم هل يجب تدارك كل ما فات منه من الواجبات

بسم الله الرحمن الرحيم

او يجب البعض ويصح البعض الآخر لو فعل ثم هل يجوز اتيان ما ذكر في الميت للحي ام لا اما قضاء الواجبات والمستحبات
كاهداء الاعمال الحسنة مثل الاستغفار والزيارات وقراءة القرآن من المستحبات الابتدائية التي يهدى ثوابها الى الميت
فلعله اجماعي كما ادعاه العلامة وحكي عن كتاب الفاخر لكن يمكن تحصيله بتتبع مذهبين بما حكي من تعاقد صفوان بن يحيى
وعبد الله بن جندب وعلي بن النعمان على ان من مات منهم يصلي من بقي عنه ويصوم ويحج فبقي صفوان فيصلي كل يوم مائة و
خمسين ركعة فهذه الثلثة الاجلاء من اصحاب الائمة المتعاقدين على مثل ذلك مع فعل الباقي عن الفائت يمكن كشف
رضاء المعصوم عنه بطريق الحدس وكيف يخفى عليهم راي الامام في ذلك الذي فعلوه مع معاقدة ذلك بالاجماعين يعني
والظاهر عدم الفصل بين نفس صلوة من مات مومنا وجعله اتيانا في قضاء من لا يحتمل الفوت ولم يقض او بعض الفائت
حقيقة او اجزاء العدم وتوجه اليه والظاهر عدم الفصل فيثبت الباقي بالاجماع المركب ويدل على المطلب الاخبار الكثيرة القريبة
من التواتر ونذكر بعضها تيمنا فمنها قضية الخثعمية التي اتت النبي صلى الله عليه وآله فقالت ان ابي ادركه الحج شيخا زمنا
لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت
نعم فقال فدين الله احق ان يقضى بالقضاء وتنزيل دين الله تعالى الذي اوجبه عليه ففاته منه منزلة
دين الناس في جواز القضاء بل جعله احق بالقضاء يدل على جواز تدارك كل واجب فات منه والظاهر ان معنى ان دين الله احق
بالقضاء انه اولى بجواز التدارك واسهل بالقبول من جواز اداء دين الناس وقبوله من غير الميت تفضلا عليه ومنها
ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال ابو عبد الله عليه السلام من عمل من المسلمين عن ميت عملا صالحا اضعف الله اجره ونفع
الله به الميت ورواه الصدوق ايضا في الفقيه مرسلا وظاهره عن ميت هو النيابة عنه ومثل ذلك ما عن كتاب المسائل
لعلي بن جعفر عليه السلام في جواز الاعمال عن الميت فعليه ومثله رواية اخرى له ومثله ايضا المحكي عن اصل علي بن ابي
حمزة الذي هو من رجال الصادق والكاظم عليهما السلام من جواز الحج والعمرة والصلوة والصوم والصدقة عن الميت ووصول ذلك
اليه حتى ايجابه التخفيف عنه لو كان ناصبا بكون الفاعل ماجورا باجر الله منه ونحوها في وصول ثواب الاعمال الى الميت
ما عن اصل الحكم هشام بن سالم ومثله ما عن مشيخة ابن محبوب كرواية اسحاق بن عمار وابن ابي عمير وعمل الذي

من الاعمال

بسم الله الرحمن الرحيم

من الاعمال الحسنة ومنها روايات ابن مسلم وابن ابي يعفور والبزنطي وصفوان بن يحيى الى جملة عن الصادق
والرضا عليهما السلام انه يقضى عن الميت الحج والصوم والعتق وفعاله الحسن وترى شمولها لجميع الواجبات والمندوبات
صراحة والى محل الاشكال ولا ريب في جواز الاعمال الصالحة نيابة او هدية ثواب للميت وانتفاعه به عندنا والجواب عن
الاية والرواية بعد كفاية الاجماع والاخبار ما ذكره الشيخ العلامة شارح الفارسي اما لزوم قصد النيابة في ما فات عن
الميت وتنزيل العامل نفسه منزلته فظاهر فتويهم لزوم ذلك في قضاء الواجبات ولعله كذلك في المندوبات المقضية ايضا
لو قصد القضاء اما كون النيابة بمعنى قصد جعل نفسه مقام الميت ففيه تدقيق والا فكيف قصد فعل ذلك عن الميت وتفريغ
ذمته كيف يغني ذمته عن الدين اما الفعل ثم نقله الى الميت او نقل ثوابه اليه فلا معنى له في الواجبات الفائتة وغيرها
اما نقل الفعل فغير معقول في شيء حقيقة لعدم امكان نقل العرض اما نقل ثوابه فلا يمكن نقله لو لم يقصد غيره اولا او لو كان
واجبا على العامل فيستحق عليه او على غيره فاللازم في الصحة قصد النيابة ولو صح نقل الثواب الفاعل لم يفرغ ذمة الميت بنقل
الثواب بل اللازم وقوع الفعل عنه كنفسه اما المستحبات فيكفي قصد النيابة في ما يقبلها كالنوافل ويكفي قصد اهداء
ثوابه لو قصد ابتداء العمل ويكفي اهداء ثوابه اليه بعد العمل ولو لم يكن ملتفتا اليه في الابتداء والاخبار تجري في الاعمال
الابتدائية وهي التفويض لا اثر على ذلك الكل اما وجوب ما فات من الواجبات جميعها او بعضها على من يجب عليه
بيانه في محله فيتبع المقصود والمراد هنا اثبات صحة ذلك في الكل وقد دل الاجماع والاخبار عليه من الوارث وغيره تبرعا او اجارة
ففي كتاب حماد بن عثمان قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان الصلوة والصدقة والحج والعمرة وكل عمل صالح ينفع الميت
حتى ان الميت ليكون في ضيق فيوسع عليه فيقال هذا العمل بك ابنك فلان وهذا العمل اخيك فلان ومثلها رواية عمرو بن
محمد بن زيد فقد دل على صحة الاعمال من الوارث وغيره مع وجوده اما صحتها عن الحي ففي بعض الاخبار الدلالة عليه ايضا
مثل ما عن تفسير الامام عليه السلام باسناده الى محمد بن مروان قال قال ابو عبد الله عليه السلام ما يمنع احدكم ان يبر والديه حيين وميتين
يصلي عنهما ويتصدق عنهما ويحج عنهما ويصوم عنهما فيكون الذي صنع لهما وله مثل ذلك فيزيده الله ببره وصلته خيرا كثيرا

بسم الله الرحمن الرحيم

والمحكي عن المبسوط ابن الحسن الطوسي لكن باسناده الى علي بن ابي حمزة قال قلت لابي ابراهيم عليه السلام
احج واصلي واتصدق عن الاحياء والاموات من قرابتي واصحابي قال نعم تصدق عنه وصل عنه ولك اجر بصلتك
اياه قال الشيخ العلامة قده ظاهر الصلوة عن الغير النيابة عنه لا فعلها واهداء الثواب اليه فيدل على جواز النيابة
عن الحي في الصلوة بل الاحق الزم على الكل يشعر بجواز النيابة عن الحي في كل فعل حسن واذا ثبت الجواز في الصلوة ثبت
في غيرها لعدم القول بالفصل لمكان رغبتهما وبين غيرها وابقاء رواية جواز الاستنابة في الصوم المنذور الواجب على الحي
بل يمكن الاستناد في الجواز الى ما دل في الاخبار على مشروعية قضاء دين الله عن الغير تنزيلا له منزلة دين الناس
كما تقدم في حكاية الخثعمية من ان دين الله احق بالقضاء ثم يثبت الجواز في المستحبات بعدم القول بالفصل او الاولوية
كما يمكن اثبات الاول بهذه الرواية بالطريق الاسهل فيكون النيابة عن الحي جائزة الا ما ثبت بالاجماع عدم الجواز
فيه لكن اثبات ذلك الاصل في غاية الاشكال فلو ثبت العموم فيما دل على جواز النيابة يمكن دعوى الاجماع على
استثناء الحي مطلقا لاعتبار المباشرة في العبادة وما ثبت في الحج من تمام او بعض الاعمال الباقية لمن لا يمكنه الرجوع
او يمكنه بالعسر او المشقة او ولو بعدها فهو خارج بالدليل الخاص المخصص وهو كالمبيت في الاخطار بل في بعض الاخبار
الدلالة على الفرق بين الحي والميت صريحا كما في رواية عبد الله بن جندب قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام الرجل
يريد ان يجعل اعماله من الصلوة والبر والخير اثلاثا ثلثا له وثلثين لابويه او يفردهما بشيء مما يتطوع به وان
كان احدهما حيا والاخر ميتا فكتب اما الميت فحسن جائز واما الحي فلا الا البر والصلة ومثلها ما عن محمد بن عبد الله
بن جعفر الحميري انه كتب الى الكاظم عليه السلام مثله فاجاب بمثله وقد يجمع بين ما دل على الجواز وما دل على عدمه بحمل ما دل
على الجواز بحمل الصلوة على المندوبات في الحج والزيارات ونحوها ثم ان المشهور تعين القضاء على الولي الاكبر
بينه وبين التصدق عنه كما حكي عن الاسكافي والسيد المرتضى والسيد ابن زهرة مدعيا عليه الاجماع لعدم
الدليل على اجزاء الصدقة الا انه رد ذلك في الفاظ والادلة في الصلوة تعينها والاجماع المدعى والله العالم بالاحتياط

اقول يمكن حمل قولهم بجواز الصدقة جواز بدل على ان يعمل ... الاجارة

بسم الله الرحمن الرحيم

اما الثاني اعني الكلام في القاضي فظاهر بعض الاخبار هو من كان اولى الناس بميراثه من الرجال كما في بعضها او مطلقا
كما هو ظاهر اطلاق البعض الاخر كما في صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام
قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ومثلها مرسلة حماد في قضاء
الصوم في تخصيصه بالاولى بالميراث من الرجال دون النساء ورواية ابن سنان عن الصادق عليه السلام المحكية عن كتاب
السيد الاجل ابن طاوس قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضي عنه اولى الناس به او غيره الى غير ذلك
من المطلقات الدالة على الوجوب على الاولى بالميت واختلف فتاوى الاصحاب ففي المقنعة للمفيد التصريح على انه ان لم يكن
له ولد من الرجال قضى عنه اكبر اوليائه منه وان لم يكن فمن النساء وعن ... في اعلى الناس بالقضاء عن الميت اكبر ولده
الذكور واقرب اوليائه اليه وان لم يكن له ولد وفي كلام الصدوق ... والرضوي مثل قول المفيد كما عن الدروس
نسبة قول المفيد الى ظاهر الاخبار وفتوى القدماء واصحابه واختار الشيخ واكثر من تأخر عنه اختصاص التكليف
باكبر اولاده الذكور وذلك لعله لاختلاف افهامهم من الاولى بالميت والاولى بالارث ففهم الاولون من
الاولى به الاولى باخذ ميراثه من الطبقات الموجودة حال موته بترتيب طبقات الارث مقدما للرجال كل طبقة على
نسائه والاخرون فهموا ان الاولى به الاولى من جميع الناس بفرض وجوده حال الموت لا الاولى الموجودين حال
موته بل الاولى نوعا وهو اكبر ولد الذكور سواء وجد ولم يوجد غيره او وجد واحجب عليه او لم يوجد ولم يوجد
او وجد ولم يحجب عليهم من النساء في طبقته والرجال والنساء من الطبقات المتأخرة عنه فهو الاولى على الاطلاق
والاولوية غيره اضافية بالنسبة الى الموجودين ولعل الترجيح للقول الاخير لظهوره في الاولى على الاطلاق ولكونه
ت وان الظهور من لابد من الحمل على ما يقتضي الاصل كون غيره بريئا عن التكليف بل المستفيد من الروايات اختصاص الحكم
حيث ان ظاهرها التفصيل بين الرجال والنسوان والمطلق يحمل على المقيد فلم يعلم التفصيل منه احد بعد اكبر الذكور بين

بسم الله الرحمن الرحيم

الرجال العبد والنسوان فمن حكم بالوجوب على الرجال عيّنه حكم به في النساء ومن نفى في النساء نفى في الرجال فيحصل الاجماع المركب على نفي القول بالتفصيل فلو حمل الاخبار على الاولى على الاطلاق لكان معمولاً به بينهم بكثرة ولو حمل على الذكور من الموجودين للزم التفصيل على ظاهرها ولم يعمل به احد فيكون باشارة معطوحاً الا انه يظهر من المدارك التفصيل وعمل الخبر بهذا المعنى ويمكن دعوى عدم قدحه في الاجماع وعلى اي حال فبناءً على الاولى ولا ظاهره الشمول على كل طبقة من ابناء والسبب حتى المعتق وضامن الجريرة بل للامام عليه السلام ولذا افتى به بعضهم فذكر ان القضاء واجب على المعتق وضامن الجريرة مع فقد الاقارب لانه اولى بميراثه في صورة فقدهم الا ان نفوض كثر المفتي خالية عن التصريح بل ظاهر بعضهم ما ظاهره نفي الوجوب منهما حيث ان المحكي عنهم وجوب القضاء في صورة فقد الاولاد على اكبر اولياء من اهله وظاهر الاهل لا يشملها لاختصاصه بالاقارب وبناءً على الثاني من ظهور الاولى بالميراث في الاولى مطلقاً يجيء الاشكال في تعيينهم ذلك باكبر الذكور حيث انه تنتفي وجوب القضاء عليه مطلقاً ضرورة وجود الميت كالاخ وغيرها مع التعليل بالحبوة وغيره مع انهم ذكروا ان الاولى بالجنازة في احكامها من التغسيل والتكفين والصلوة وغيرها هو ابو الميت مع وجود ولده والانثى واحد في باب وجوب القضاء على الاولى بالميت ومباشرة احكامه بعد الموت وكلاهما ثابت للاولى بالميت في الاخبار فان كان الاب الاولى به فيلزم القضاء عليه ايضاً وان كان الولد الاولى فليباشر احكامه ولا يفهم فرق ولا تصريح بالتعيين في الاخبار كما حكوا ان اثبات عيّنه المشهور كلت وما ذكر وقع النظر من بعض المتفطنين لذلك في الفرق بملاحظة اطلاق الاخبار وما فيه ولم يذكر وجه فرق بدون التعليل الامن الشيخ العلامة فانه وجه تخصيص القضاء باكبر الابناء وصلاة الولي بالميت بان النظر الى الاولوية في الارث وهو متحقق بكون الابن اكثر ارثاً وهو المنصف بالابناء مع وجودهم ووجود غيرهم ايضاً اذ الاب يختص بالسدس والكريم الى وهم بينهم عن ما قبلها وقد وقع التصريح في بعض الاخبار بكون اكثر ميراثاً اولى بالميت كما في صحيحة الكناسي قال ابنك اولى بك من ابيك واخوك لابيك وامك اولى بك

من فقد

بسم الله الرحمن الرحيم

من اخيك لابيك وكذا الحكم المشهور بخصوصية الحبوة التي من خواص الميت للاكبر الذكور لابد على كونه اولى من غيره في غيره من فقد وكل ذلك انما هو على كونه اولى مطلقاً ولم يقع فيه خلاف في خصوص القضاء اما حكم المشهور على تقدم الاب في الجنازة فلعله لان احكام الميت التي لابد منها بالمشهور بها باستقواب الاولياء لعبد الاب اولى بها عرفاً كما انه يشعر اليه ما ورد لتعلق الجنازة اولى الناس بها فان الاولى بالجنازة من حيث انها جنازة هو الاب عرفاً وان كان الابن اولى بالميراث غيره والحاصل الفرق بان موضوع الحكم في باب القضاء هو الميت من حيث شخصه ونفسه لا من حيث انه نفس وفي الجنازة هو جسده المتروك وبمرفع تعلق فالاولوية في الجنازة عليه وفي القضاء له هذا ما ذكره ولا يخفى ما فيه من الاضطراب والاشتباه فاذ كان البناء على الاستحسان فنقول ان ارتكاب امور الميت والصلوة عليه شرف وعزة لمن ارتكبه بين اولى الناس فيلاحظ ان كان الاب اهل الشرف فهو ترتكب او الولد فذاك اما ما ذكره من استقواب الاولياء في احكام الميت فلم يعلم له محصل فان الاحكام الواجبة له واجبة على كل احد والاذن من الحاكم والزائد عليه موقوف على وصيته او اذن الوارث جميعاً ولا فرق بين احكام الروح والجسد لا يصلح لجعل احدهما اولى بالاب والاخر بالولد ولم يفهم من الادلة لمراد عليه في المقام والحاصل انه اذا ثبت كون احدهما اولى بالميت عرفاً او شرعاً فيلزم عليه كل حكم ثبت للاولى والفرق الاستحسان غير نافع ثم ان ما ذكره من كون مناط الاولوية كثرة الارث هو الكثرة نوعاً ولذا لم يكن الحكم كذلك في صنف الاخوة من الابوين مع ابيه بل الام لم يرث الولد الذكر لمانع مثل كونه قاتلاً او رقاً وكذا لو لم يكن وارث ولا حبوة للميت والقضاء المراد من الاكبر من لا اكبر منه فلا يشترط وجود اصغر منه بل الحكم جار في الواحد ايضاً وتخصيص الحكم بالاكبر في صورة التعدد اجماع كما ادعاه الشيخ والكاتب والمعتبر وان وقع التأمل في دلالتها ولعله يأتي بعد ذلك ثم لو كان اثنان منهم او اكثر متساويا في السن وكان احدهما بالغاً والاخر فقال الشيخ العلامة فانه يقدم البالغ على غيره اما لعدم الاكبرية ظاهراً او لان كليهما اكبر اذ المناط الاكبرية زماناً لا شخصاً فعند الموت يتعلق التكليف على البالغ دون غيره فبعد بلوغ الاخر يتعلق التكليف

بسم الله الرحمن الرحيم

يحتاج الى الدليل ويمكن المناقشة فيه بان دعوى صدق الاكبر عرفا على البالغ مع تساوي السن ممنوع فان المنساق منه الاكبر سنا
ودعوى وجوب التكليف عليه ابتداء ان اريد تمام القضاء ممنوعة وان اريد البعض بالتوزيع او الكفائي بينه وبين الآخر
فلا يصلح دليلا والدليل على الوجوب على الاكبر عند البلوغ هو الدليل على الاكبر نوعا وهو الاكبر نوعا كما عرفت وكون القضاء عنه
المنجز عند الموت لو صلح للمانعية عند البلوغ لجرى في الواحد الغير البالغ او الاكبر الغير البالغ الكريم عند موت الاب
وهذا الظاهر ولو جعلنا [illegible] اختلفوا ببلوغ البعض وكبر الآخر بالسن فقيل يقدم اي واحد منهما [illegible] قرب المنع للعلامة
وجوبه على الاول ولعله للدعوى السابقة والمناقشة فيها اوجه بالتخصيص مع الكبر سنا لا نوعا بدعوى العرف ولو تساويا
سنا وبلوغا ففي عدم الوجوب عليهما مطلقا لعدم وجود الاكبر كما يحتمل الحلي [illegible] او الوجوب عليهما كفاية وتخييرهما
في العمل ولو اختلفا فالقرعة كما عن القاضي او مع طريق التوزيع كما عن الشيخ والمشهور اقوال [illegible] وجه لكل ولعل
من صدق الاكبر نوعا وعدم اعتبار الشخص والثاني بالاصل البراءة عن الزيادة على النصف مثلا لان مقتضى وجوب التمام
كفاية عليهما استحقاقهما العقاب على التمام لو تركا والاصل البراءة عن العقاب الزائد فالاقوى الاخير مؤيدا بان
التوزيع اقرب طرق الوجوب عليهما ولعل مراد القاضي من القرعة لو اختلفا اختلافهما في عدم القيام بان يقول كل
انا لا امتثل فيجبرهما الحاكم بالقرعة او يقرعان فلا يرد عليه ايراد الشيخ العلامة بانه لا اختلاف مع صلاحهما في الفعل لان
تقبلا جميعا اذ ليس [illegible] بعدم القيام من الآخر فلا يقرعان [illegible] ثم حكم التوزيع يشكل فيما لو كان الفائت غير قابل
للتوزيع كالصلاة الواحدة فيحكم بالكفاية وجواز الاتيان منهما او بالقرعة وفي الحكم بوجوب الكفارة عليهما لو حانثا
[illegible] واقرب القول بوجوبها في القضاء بعد الزوال [illegible] قوى الشيخ الاعظم وجوبها عليهما لو فطرا معا وعلى الاخير
[illegible] مع تراخي [illegible] فراجعه [illegible] الافطار [illegible] والامر بالتأمل ثم بناء على التوزيع يكون المشروع كفائيا ابتداء وبعد الفراغ
الواحدة كما الى ان تم نصف احدهما يتعين الباقي على الآخر اما لو اختلفا في السبق واللحوق فلم يبعد الشيخ الاعظم
القرعة بعيدة ووجه كل ذلك شرط الترتيب في قضاء الصلوات اما حكم تقدم قضاء التحمل او النفس فيتعين في محله

اما بقي [illegible]

دليل الوجه الثاني
وجوب الكفاية [illegible] عموم [illegible]
مع النظر في الادلة باعتبار [illegible]
[illegible] في الثاني [illegible] لا الاول [illegible]
الاول او التوزيع كالاول
فتأمل

بسم الله الرحمن الرحيم

انما الكلام في المقضي فالكلام فيه انه ما فات في حال العذر الشرعي او جميع ما فات منه ولو تركه متعمدا عاصيا
او ما هو في مرض موته ظاهر اطلاق الاخبار الدالة على وجوب [illegible] على [illegible] الميت وجوب تمام ما فات ولو تركه
ولكن لم يظهر الخلاف بينهم في الفوري فربعضهم يقولون بعدم وجوب الا ما فات عذرا ولعل الظاهر انصراف الاخبار الى
والاجوبة الى من فات منه عذرا كالظهور ان المسلم لا يفوت منه الا عذرا فيجب الامام على حمل حال المسلم الا ان
يمنع هذا الانصراف حيث ان الفوت العذري بحيث لا يكون مكلفا شرعا بالصلوة الفائتة مثلا كالعجز عن القعود
والاضطجاع والعلاوة مع النجاسة الى غير ذلك بعيد الوقوع بل الاغلب بملاحظة حال الناس في الخارج لو لم يكن الترك العمدي
لا محالة من الترك الغير العذري في الاحكام مثل الترك بمحض المرض وتسعر والبرد وغير ذلك فلا يبقى مجال للظهور والانصراف
الى الفوت عذرا مثل النوم ثم انتبه ومات [illegible] فاصلة او في خصوص مرض الموت كما وقد ذلك في القوم انه مرض واحد ومن
حمل [illegible] دفعات القوم [illegible] فورت العذر [illegible] كل يوم او القضاء عنه وفي المرتبة الثالثة كلمات والحاصل ان
التفصيل بحال العذر خصوصا لو اريد الشرعي مشكل جدا ولذا البعض وجوب قضاء الجميع حيث ان ظهور الاخبار في الفوت
العذري مثل الفوت في مرض موته وكذا الفوت بعدم علمه بالاحكام ولو اوقعها باطلة لعلة الانكار وتركت الاجماع
عليها وبين المتعمد الترك والحق ان اثبات وجوب القضاء عن المتعمد في الترك خصوصا بملاحظة ان ذلك التفصيل
ولا كراهة للمتعمد كلا مشكل ايضا اما الرابع من المقضي عنه فمقتضى عدم التقييد في القضاء عن الاكبر الاول فلا يكون
المقضي عنه على ذلك الا الاب والام وان وقع الخلاف فيها حتى ادعى الشهيد الثاني الشهرة فيها في عدم الوجوب وان
ادعى خلافها وظهور تعليلهم ذلك بكونه في مقابل الحبوة ولهذا الادلة السابقة عن الرجل تقوي عدم الوجوب فيها

بسم الله الرحمن الرحيم

وإن كان وردهما في الصوم ذلك إذا لم تمت فاتته بقضيتها وتعدى إلى الصلوة لكن فيه أنه لو لزم التعدي ليس إلا
لا حالة العذر فالتعدي إلى غيرها يحتاج إلى الدليل وأمّا الإجماع المركب بأن من أوجب القضاء لهما لم يفرق
بينهما وبين الأب كان من لو يوجب لم يوجب إلا مشكل الثبوت لنا والأشبه بدلالة الاشتراك في الأحكام لا نعلم
معناه فإن أريد أن الرجل والمرأة مشتركان في الأحكام والتكاليف غالباً فذلك ثابت ولكنه على لزوم القضاء على الابن
في القضاء وإن أريد اشتراك الأحكام اللازمة على الولد للأب والأم فهو أول الكلام وينافيه ثبوت الحبوة فيه دونها
خصوصاً مثل هذه الأحكام المحتاجة إلى الثبوت والأصل براءة الذمة عن ذلك أمّا حكم ما لو كان المقضي عنه عبداً أو أمة
مثل الحر أو لا فقد يستدل بالخبر الوارد في أن الميت يتصدق عنه لو كان له مال في الصوم ولا يقتضي الولي عنه إن
العبد لا يقضى عنه لثبوت الحكم لمن له المال وأنه ليس له المال كذا الأخبار الموجبة على الأولى بالإرث
ولو ثبت له المال فوارثه المولى ولا يجب عليه إجماعاً وغير معلوم ثبوته على الولد ولو كان حراً ويمكن الجواب عن الأول بشمول
من لا مال له على العبد أيضاً وليس من قبيل الخبر العام الذي يعمل فيه على التخصيص كما حكي القول بأنه مبني على عمومه فخر المحققين
وعن الثاني أن المناط الأولى بالإرث نوعاً في الوارث والموروث فيشمل الأب والولد الرضي أيضاً
هذا ولا نضايق فإن شمول الروايات لقضاء خصوصاً ما حكم فيه بلزومه على الأولى بالإرث للعبد لا يخلو عن إشكال أم أن
حكم به الأعلام أمّا الثاني من أحكام المقضي فلم يعمم القول فيه في غير الصوم والصلوة وفيهما يظهر من بعضهم ثلاثة أقوال
الأول وهو المشهور أنه كل ما فات من الميت أعم من أن يكون متعمداً في تركه أو فعله باطلاً لتقصير فيه في بعض
مسائله أو قصور أو فات عذراً لكن فرعوا بأن اللازم قضاؤها وجب عليه قضاؤه لثبوته في ذمته بالأصالة
فلا يجب ما فات منه مما وجب عليه تحملاً عن الغير استيجاراً أو تحملاً عن وليه وكذا لا يجب ما فات منه ولم يلزم عليه قضاؤه
لاتصال عذر الفوت بموته مثل المرأة الحائضة الميتة متصلاً بطمثه والمريض المتصل بالموت إلى غير ذلك

نعم

بسم الله الرحمن الرحيم

نعم وقع الكلام في السفر المتصل بالموت الفائت فيه الصوم فحكم جماعة بلزوم قضائه على الوارث مع عدم لزوم القضاء على الميت
لكن كثيراً منهم فصلوا بين ما إذا تمكن له الإتيان في قضائه فحكموا بلزومه وبين ما لم يكن كذلك فلا ولعل الوجه هو أن الولي
ممن وجب عليه القضاء فترك ولو جوازاً للتوسع ومن حسن الثاني وهو المحكي عن ابن إدريس وابن سعيد وجوب ما
فات منه في مرض موته ولو عمداً كما يستظهر من كلام ابن إدريس أو عذراً فيه كما يستظهر من المحقق وبعض الرسائل فعليه يكون
بين القولين الثالث هو عن جماعة والمحكي عن الشهيد عميد الدين قدس في الذكرى مع ميل من الشهيد إليه هو وجوب كل ما فات
عذراً إلا ما تعمد في تركه ومستند المشهور هو الإطلاق في الصحيحة والمرسلة ولا تقييد له بالعذر أو مرض الموت ومستند
القولين دعوى انصراف المطلق إلى ما اختاروه حيث ورد أنه مات وعليه صلوة أو صيام فالمنصرف هو العذر أو مرض الموت
وأنه تفضل من الله ولا كرامة للمتعمد والله لم يتعمد كل أمر اعتماداً على قضاء وارثه فلو ثبت الانصراف فهو وإلا فالأقوم
هو الأخذ بالإطلاق وعارضوا بمنع أن الانصراف الحكم فخصصتم الحكم بما فات منه مما هو وجب عليه بالأصالة لا تحملاً مع
تصريح في الخبر فلم تنكرون الانصراف الذي ادعينا وهو مدفوع بالفرق بين الانصرافين لو ثبت الانصراف فيما ادعوه حيث
أنه ابتدائي غير معتنى به وذاهب بعد التأمل أمّا الانصراف إلى الأصلي فيقوى بعد التأمل الذي مع كفاية الشك في فيه
والحاصل أنه يقوى في النفس مذهب المشهور وإن كان ما ذكروه لا يخلو عن وجه وأمّا الدليل الاعتباري فلا اعتبار به ولم كان
قابلاً للتقوية

وبه نستعين — بسم الله الرحمن الرحيم — وعليه التكلان

القول في الوضوء وهو ينقسم الى واجب ومندوب وهما بالنسبة الى وجوب الغاية المشروطة به وندبها فالواجب للغاية الواجبة [illegible]
الوضوء لكل صلاة واجب والوضوء لكل واجب والوضوء لمس كتابة القرآن او اسماء الله او النبي او الائمة في المحل لو وجب ذلك اما الوضوء للصلاة
او الاجزاء المنسية فدخل في وضوء الصلاة [illegible] الكلام منا في مقامات الاول في [illegible]
الوضوء لغير الوجوب والندب من الاحكام اولا اما الاباحة بمعنى تساوي الطرفين فلا معنى لها في العبادة [illegible] فيها ومن الظاهر
عدم الاتفاق فالكراهة والحرمة بطريق الى [illegible] كلام المشهور
وقول المحقق القمي بمعنى الكراهة [illegible] مطلوبية [illegible] في العبادة [illegible] مطلوبية [illegible] وان لم يكن [illegible]
كما في الصلاة مع [illegible]
الثاني هل الوضوء واجب نفسي بان يكون من العبادات المطلوبة لنفسها [illegible] مثل سائر العبادات كما يحكى ذلك
عن بعض العامة اولا الحق الثاني [illegible] بمعنى كونه مطلوبا من حيث هو مثل سائر العبادات والواجبات المنفصلة [illegible]
والاجماع محقق عليه والسيرة القطعية [illegible] على [illegible] كون الشخص [illegible]
دائما او دفعة [illegible] في تمام العمر مثل صلاة [illegible]
في الله على ذمة المكلف يجب افراغ الذمة منها [illegible]
الآية مثل [illegible] واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا [illegible]
به واما بعض الاخبار مثل اذا [illegible] ليس بائنا لوجوب الوضوء من حيث [illegible]
ذلك الاسباب بل [illegible] للزوم [illegible] فيما ذكرنا ولا ريب بل لو لم يكن
اجماع وسيرة [illegible] الاخبار والآية بل يكفي دعوى ظهوره في [illegible]
المقام مثل الامر الوارد عقيب الحظر [illegible] الاخبار ليس مثل [illegible]

انما الكلام في كونه مطلوبا نفسيا مع كونه مقدمة وشرطا بان يكون نفس الوضوء الواقع عليه الطلب مطلوبا بنفسه يلزم منه عقاب لزم
ولعقاب المستقل عليه فانه لا منافاة في كونه مقدمة للمطلوبية نفسه مستقلا الخ لا مع قطع النظر عن الصلوة حتى يقال ان عدم
وجوبه بالاستقلال [illegible] المراد ان الوضوء واجب وقيد به الصلوة فالمكلف
متعذر فان العلم [illegible] عند ارادة الصلوة يمكن ان يكون المطلوب في نفس
الطهارة في [illegible] ايضا يمكن القول بترتب العقاب على تركه
لكن [illegible] مع جعلها الطهور كون الوضوء مفض
مقد[illegible] فلا عموم الصلوة الوضوء في بعض
للصلـ[illegible] فالاستدلال لظهور الادلة على الوجوب
النفـ[illegible] عليه بقيام الاخبار قرينة على بعض
ال[illegible] المستقل مع محل الخطاب فانه يمكن ان يقال
[illegible] على عدم العقاب على الواجب الغيري في شيء مقدمة
ال[illegible] وجه الخطاب المستقل عليه والارادة المستقلة بان يكون
كل [illegible] واجب مقصود [illegible] بارادة [illegible] مستقل بل قالوا ان ذلك محال حيث ان لكل جزء فرض
من الواجب جزءا ينجر بالجزء الى الجزء الى غير [illegible] ات الغير المتناهية وان واحد مستحيل اما لو فرض وجود معلوم في
الخطاب على بعض المقدمات بان يكون مورد الارادة ولو بعنوان المقدمية لا يسلم عدم العقاب عليه كيف ومن قبيل نقد العبد
نعم انا نقول ما امر به بانى [illegible] في حق [illegible] وكيف تامر في [illegible] اذ للمولى ان يقول انى طلبت ذلك
وطلبته [illegible] باتي [illegible] او [illegible] عصيتني في الامر الواقع منى عليك بل لو فرضنا بالكلية وجود اوامر واردات غير متناهية

لقلنا بترتب عقابات غير متناهية على [illegible] اوامر [illegible] الباطل مستلزم للباطل وعلى [illegible] يمكن ان [illegible] العقاب بوجود ارادة مستقلة
للشيء ولو كان مطلوبا لمقدمة للغير وليس [illegible] فهم ذلك من خطاب لفظي انما بل [illegible] بالمفاهيم او حكم العقل بوجود ارادة
مستقلة بعد الشيء [illegible] حكم العقل [illegible] ربما مثلا اما وجوب المقدمة
بالوجوب التبعي بمعنى عدم ارادة مستقلة بل [illegible] على ترك مطلوب
فحكم العقل بالوجوب الكفائي [illegible] الوجوب
المقدمي اما لو فرض تعلق الامر الطلب [illegible]
في بعض الاوقات تعلق الامر على بعض مقدمات [illegible]
ذيها مثل الاوامر [illegible] السوق [illegible]
قلت قد علم ان الامر هنا ليس منبعث عن ارادة [illegible]
لشراء اللحم وقد يعلم انه للارشاد الى طريق تحصيل [illegible]
اول مثال على ان دخول السوق معلوم في حال مقدمية نفس [illegible]
الامر يكفا فيه في مقام الالزام المطلوب [illegible] على [illegible] وجوب المقدمة بعد وجود [illegible]
الى المقدمات وقولنا بعدم العقاب على المقدمات من هذه الجهة لا انا [illegible] بعدم العقاب على [illegible] الطلب من
فالظاهر امكان العقاب كون الوجوب نفسيا لا غيريا بل نقول الم [illegible] يثبت [illegible] على منع البديهة الحاكم بها العقل في وجود
ما توقف عليها وزائدا على منع لازم الشيء مثل وجوب وقوع البدن خلف [illegible] من الاستقبال مثل اللوازم المقارنة ولنا فرق [illegible] وعدم
وجوب [illegible] من ذلك من حكم العقل بكون ارادة وجود المقدمة لتحصيل ذيها بحيث لو سئل لاجاب بالايجاب فهو ليس وجوبا بارادة

بسم الله ... [illegible]

مستقلة موجبة للعقاب اما لو فرضنا وجود ارادة مستقلة لكل من المقدمات فرض او كان تصريح بالخصوص ببعضها علاوة فلا مانع من
العقاب عليه لو لم نعلم كونه مخالفا ... [illegible] الحرفي ومحصل جميع ما بينا ان الوجوب الحاكي بوجود العقل في المقدمات من محض اللابدية
بل النسبية لغير المقدمة [illegible] والامر فيه من ذلك غير ثابت ولو كان
في مقام [illegible] او علمنا
بكون [illegible] لوجود المطلوب
[illegible] وذلك كعدم التصريح اما لو ام
بعضها [illegible] بالامر المقدمي فيصح
اما لو [illegible]
[illegible] على ذلك نفوذ
[illegible] معلوم و [illegible]
منشأ [illegible] فلو فات
المطلق [illegible] كاف لاحتمال العقاب بالتكليف الثابت فيجب تحرزه
[illegible] الامر على الشرع في وقت خاص كون
ذلك [illegible] الامر غيري بل [illegible] من نفس الآية اذ علم تبدل
الوضوء [illegible] او صحتها او كمالها المنفية بمعنى الكمال الذي لا تقبل بدونه او كمال
المطلق وعلى ما [illegible] فاذا تعذرت الحقيقة في لا صلاة الا بطهور تعين اقرب المجازات
وهو نفي الصحة او نفي الكمال التقييدي [illegible] فعلى اي حال علم بدخلية ذكر في الصلاة ولكن لا يكفي في وجود
مطلوب مستقل في الوضوء في هذا الآن مع الصلاة بحيث تفوت مع فوت الصلاة ولو جيء بالوضوء من غير صلاة للعلم بان مطلوبيته مقيدة
بوجوده معها وهم يكن العقاب عليه مستقلا لو كان في الواقع مطلوبا فانه في تلك الحال لا ازالة للعذر وقطع الحجة [illegible]

بسم الله [illegible]

وبالجملة المدعى اثبات الامر الشرعي بالوضوء بالآية ولو باشتمال المطلوبية له في وقت الصلاة زائدة على مطلوبيته في الصلاة الداخل
انما علمنا من الخارج ولو باعانة الاخبار ان الامر فيها ليس الا شرطيا غيريا لتوقف الصلاة على الوضوء فكانه قيل الشرط في صحة
الصلاة من الطهارة والامر على نحو المقدمية بالخصوص [illegible] لما كان يتوقف المطلوب عليه لا يعقل خلافه من
الشارع انه من شرائط صحة الصلاة او وجوب [illegible] الشرط للوضوء
للوضوء ولا ينافي ذلك [illegible]
حمل [illegible]
لا ينفي ذلك وهو كان [illegible] لتوقف الصلاة عليه [illegible]
تقتضي لنفي [illegible] الوجوب النفسي والاصل ان الوجوب الغيري الشرعي بالوضوء مقدمة الصلاة
فيه [illegible] الواجب [illegible] المندوب
والاجماع واما بالنسبة الى الطواف [illegible]
والعمدة ان الطواف بالبيت صلاة [illegible]
هو محل الطواف لمن يريد اما الطواف الذي جزء للحج المندوب [illegible]
فالوضوء لذلك الطواف مثله في الوجوب لان الطواف [illegible]
واما وجوب الوضوء لمس كتابة القرآن فهو المشهور بين الاصحاب بل المدعى [illegible] الاجماع [illegible]
من يدكا فرا او اخذه من عمل [illegible] او غيره ذلك من النذر وشبهه [illegible] الاولى [illegible]
الكتابة للمحدث حظر الثانية وجوب مقدمة الواجب اما المقدمة الاولى فقد ذكرنا انه [illegible] عليه ويستدلوا
بالآية الشريفة انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون بناء على كون النفي [illegible] لزوم الكذب لو ابقي
على حاله من كونه اخبارا واورد على الاستدلال بها اولا بمنع ظهور النهي المفهوم من الجملة المنفية في التحريم [illegible]

[illegible]

[illegible] ... بحفظ وتعليقه ... [illegible]

[illegible] التعليق ... عربيا ... والانصاف ان الجزء لو كان [illegible]

الاشتمال ... [illegible] ... الضعف الدلالة لعدم ... [illegible]

[illegible] ... بالحرمة بل ... [illegible] ... بالكراهة [illegible]

[illegible] ... التسامح في ادلة السنن والمكروهات ... الاجماع المنقول [illegible]

[illegible] في المطلوب ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ... وقد ينفصل ... الشعر ... [illegible]

[illegible]

الى الشك في التكليف بها ثم ان الكرام المعقود بالقران متى اسماء الله تعالى واسماء الانبياء والائمة ويتكلم ايضا في مس ما شئت مراتبه
من الربة الحسنة وكتب الاخبار ومثل كتب الادعية وتفاسير في استحلاله مهانتها بكافر او اشتغا قدها من القاذورات لو نعوذ
فيها نعوذ بالله وغير ذلك فهل يجب الاستخلاص كفاية ولو بذل مال غير مضر بحال الباذل وكذا يتكلم في حرمة تمكين المجانين والصبيان
من مس الكتاب او وجوب منع الولي الصبيان من ذلك من غير طهارة بل قد اوجب بعضهم منعهم مع لهوهم ايضا بناء على عدم كون عبادات
الصبي شرعية وهو ضعيف لتحقق [illegible] مشروطة بالطهارة والله ان يقال ان صلوته ايضا شرعية وتكفي فيها صورة
طهارة لكن الحق كون [illegible] يكون وضوءه رافعا للحدث لو وقع صحيحا ولو لم نقل بكون عباداته شرعية
وعلى اي حال فالدليل على المذكورات الخصوص غير موجود ويتمسك فيها بعموم قاعدة تعظيم شعائر الله فلنتكلم فيها فانها مما ينفع
في المقامات الكثيرة ومستند تلك القاعدة اعني وجوب تعظيم الشعائر او استحبابه اية ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى
القلوب والشعائر جمع شعيرة وهي في مقابل الدثار ما يلاصق البدن من الثوب والدثار ما يكون فوق الدثار ثوب مثل التي في الشعار مثل القميص
ما يلاصق البدن ويلزمه ويطلق مجازا على كل ما يلازم الشيء ولا ينفك منه غالبا وشعار الدين ما يلزم من تدين بذلك الدين
وشعائر الله تعالى ما يكون لازما في دينه مثلا ووجه التقريب في الاية من الدلالة على وجوب تعظيم شعائر الدين ان الله تعالى وصف
من يعظمها بتقوى القلب والتقوى هي الخشية من الله واتقاء لخاصة تكاليفه واتيان ما اوجبه وترك ما حرمه مثلا فلو لم يكن تعظيم
الشعائر واجبا لم يكن من اتى به متصفا بالتقوى بل امكن فهم عدم التقوى لمن لم يكن متصفا به من الاية فيثبت ان كل
ما يعد تعظيما للدين وشعائره واجب هذا غاية ما يقال في المقام لكن الحق انه لا استفادة للمطلوب من الاية اما اولا فلان ما في
في الاية حيث ان الشعائر قد فسر بالبدن فيقال انها جمع شعيرة والشعيرة هي البدنة فيكون المعنى ومن يعظم البدن اي يجعلها
كبيرا سمانا غير مهزول او غير قليل الثمن مثلا فانها من تقوى القلوب فيكون معنى ثم محلها الى البيت العتيق ان منتهى ذبحها الى الكعبة
مثلا وقد فسر بان الشعائر جميع مناسك الحج ويشهد ان البدن من شعائر الله فيكون المعنى ومن يعظم شعائر الحج ومناسكه
بان يفعلها كاملة المطلوبة في الشرع وكما ينبغي فتكون من تقوى القلوب ثم محلها الى التحليل وكونهم في حل منهم الاحرام الى البيت العتيق

وقد فسر الشعائر بانها جمع شعار والمعنى ومن يعظم شعائر دين الله بالتعظيم المعنوي بمعنى التخضع عندها والاتيان بها كما ينبغي
فيكون ذلك من التقوى والورع في الدين ومحلها اي محل شعائر الدين ومنتهاها الى الجنة مثلا فان ثبت مع ذلك كله لا يمكن
التمسك بها للوجوب بهذا المفهوم لا باس بالتمسك بها للندب لكفاية الاجمال في تحقق موضوع التسامح المتحقق في الندب والكراهة مثلا
وثانيا سلمنا ظهور الاية في كون المراد من الشعائر جمع شعار وكون المراد مطلقا ما هو شعار للاسلام لكن نمنع استفادة الوجوب
من الاية كيف وهو اخبار او مدح لمن يكون فيه هذه الصفة ولا ريب ان [illegible] بالتقوى فيقال ان صفة
التعظيم للشعائر مثل عتبه الى زيارة العتبات واتيان المندوبات تكشف ان في فاعله تقوى وورعا واثبات الندب بعيد لما تقرر
الا ان يقال ان الاية ظاهرة في طلب ذلك من المكلفين بطريق المدح والترغيب بعد الطلب منه مثل ان يقال من اقام
الصلوة وادى الزكوة فقد افلح مثلا واذا استفيد الطلب فيقال ان الطلب ظاهر في الايجاب لكن اثبات ذلك مشكل
لعدم كفاية محض المدح في اثبات الوجوب وثالثا سلمنا استفادة وجوب تعظيم ما هو شعار للدين فيثبت به تعظيم ما كان من اللوازم
الجلية للدين ويكون ركنا عظيما لم يخل منه بالتمام بقول العجزة المتدينين ويتدين به مثل الصلوة شعار الاسلام مثلا والحج وصوم شهر رمضان
مثلا ومثل كون القول المتعة في النساء والحج وقول على ولي الله شعار الاثنا عشرية مثلا ولا يثبت وجوب تعظيم ما هو من مخفيات
لوازم الدين مثل بعض الاعمال التي لا تعد شعارا بل تعد شعائرا مثلا ورابعا سلمنا ذلك ايضا لكن لا يثبت بها وجوب
تعظيم كل شعار دائما بل انما يثبت به وجوب صدق تعظيم من الشعائر المتدين ولو مرة في مدة العمر بان عظم شعارا
من الدين فيتمثل ويسقط التكليف لكن الحق ان هذا غير وارد لافادة الجمع المضاف العموم مثل اكرم العلماء فهو جامع
كون تلك الصفة مدحة مطلوبة فانها تتحقق بكون بناء الشخص على ذلك بحيث كانت ملكة وعادة له هذا اما انعقاد
تعظيم شعائر الدين فمما ثبت بالاجماع واحتمال الدلالة في الاية كما في دليل العقل بحكم برجحان تعظيم دين الله تعالى

وبالجملة اثبات وجوب تعظيم كل ما هو شعار للدين من الادلة مشكل واما الاستحباب فيمكن اثباته بالادلة و[illegible]
مع قطع النظر مثلا اذا دل دليل على رجحان تعظيم البدن وهي من بعض ما هو شعار فيثبت رجحان تعظيم ما هو اعظم [illegible]
ترويج زيارات المشاهد وتكريم العلماء وتعمير المساجد الى غير ذلك فاذا لم يمكن اثبات الوجوب من الادلة فمقتضى الاصل
مس غير كتاب الله من اسمائه تعالى واسماء الانبياء والائمة واستنقاذها من يد الكافر او المرتد بل نحو ذلك او من القاذورة مثلا
وكذا يستحب تعظيم كتب الاحاديث والاخبار وعدم وجوب ذلك وعدم وجوب منع الصبي من مس الكتاب من غير طهر وكذا الى
اسم الله تعالى او احد المعصومين في الدينار والدرهم او غير ذلك اذ لا دليل في غير مس كتاب الله على وجوب التعظيم سوى عموم تعظيم
الشعائر وقد عرفت انه لا يثبت الا رجحان الاستحباب نعم لو انجر ترك التعظيم الى الاهانة فهي مما ثبت انه من الدين
فيجب مثلا لو انجر ترك تعظيم العلماء في بلد او في مكان الى هتك حرمتهم مثلا او انجر ترك تعظيم كتاب الله تعالى مثلا نعوذ بالله
الى الاهانة عليه مثل ان ترى احدا في مقام الالقاء الى القاذورة مثلا وانت تقدر على المنع فلا تمنع مثلا او غير ذلك مما يعلم
بالرجوع الى العرف كونه اهانة ويختلف بحسب الامكنة والازمنة والاحوال والاشخاص فقد يتحقق فعل الاهانة مع عدم القصد اليها
ايضا وفيه لا يتحقق الا بالقصد وكذلك لا دليل على وجوب الطاعة للوالدين في غير ما يوجب تركه عقوقه وايذاءه مثلا اذا امر
بشيء ونعلم ان تركه لا يوجب ايذاءه وعقوقه فلا باس والحاصل ان كل ما يعد تعظيما لشعائر الدين راجح في نفسه مندوب
الا اذا انجر تركه الى الاهانة فيجب بل قد يوجب تركه الكفر في بعض المقامات ثم ان مس بعض اجزاء الكتاب مثل كلمة او حرف
او اعراب فهل يحرم مطلقا سواء اتصل بالكتاب او انفصل كما لو كتب في جدار اية او في خاتم او غير ذلك والحق انه لو استدل
على الحرمة بالاية او بما حرم المس بلفظ القرآن فالظاهر انه يطلق على القليل والكثير مما يسمى جزء منه ولو حرفا ولو استدل بما وقع
في الخبر بلفظ المصحف فلا يعرف على جزء منفصل لان المصحف اسم المجموع من حيث المجموع الا ان يقال ان الظاهر معلوم ومع
احترام ما تعد تنزيله وجزءا من المصحف فلا يفرق في المتصل والمنفصل واما الاعراب فقد يقال انه كذلك لانه لفظ [illegible]

[illegible] التحريم فهل يتحقق بالخط الواقع عن قصد كما هو المتعارف من لفظ حقيقة الكتابة فلو وقع خط اسم الله تعالى او بعض اجزاء
[illegible] على غير قصد فلا يحرم وكذا الكلام في المكتوب من مثل الخواتم والاشكال ايضا في المنع بالكتابة وكذا الاشكال في المكتوب
[illegible] مجهول في كل ما في غير متن الخط المصطلح في الكتاب الزمان اما المكتوب بخط متروك فالظاهر حرمته ايضا
لانه خط حاك لالفاظ كتاب الله تعالى مع تسمى الاسم ويعرف القرآن عليه وكذا لو اصطلح فيه بعد اما لو لم يصطلح لكن
من يختص او شخص مع كتابته بطريق خاص من قضية الاشكال كما انه لو كتب بالاعداد والهندسة رمزا الى حساب الجمل اشكال
بالحرمة وان كان مقتضى الاحتياط في جميع ذلك ترك المس بلا طهر ثم ان وجوب الوضوء المتعين بالمقدمة بعد ثبوت حرمة المس [illegible]
انما يكون اذا وجب مس خط كتاب الله تعالى كما لو توقف اخراجه عن القاذورة ونحوها على المس او اخراجه من يد الكافر مثلا او وجب
مسه مع الطهارة بالنذر وشبهه بناء على رجحان مس كلمات [illegible] او وجب كتابته وتوقف على المس مثلا وهل يجب تصحيح القرآن
الكفاية على من اطلع على اغلاط فيه لمن مطالعة ذلك وهو قوي والحكم بذلك مستند الى وجوب حفظ الدين وما يتقوم به من الاركان
ولا ريب ان المعجزة المتواترة الباقية التي لو اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا واما سائر معجزاته فانها لا تنفع في الزام الخصم وحفظ هذا التواتر الواصل الى رتبة ابده البديهيات كون النبي [illegible]
فرقا بين فرق الكفر والاسلام واجب فلو بني على المسامحة في تصحيحه وتنقيحه مع ان [illegible] لا تجر الى وقوع الاختلاف في الفاظه
وذلك يوهن التواتر ويوجب الاغتشاش والتحير بما يسمى بقاء التواتر وامثال ذلك لا ينفع بل يوجب اختلال الدين ووجوب الحفظ
لانه دفع ضرر عظيم محتمل عن الدين الا ان يدعي اهل القطع بانه لو بني على ترك التصحيح لبقي على التواتر الى الابد [illegible] وذلك
مشكل فحفظ ذلك مثل حفظ الامام [illegible] ورد القرء عليه لعن الله من لم يحفظ قرة عين رسول الله بل [illegible] عليه بالادلة [illegible]
والحاصل الظاهر لزوم تصحيح القرآن لمن اطلع على غلط فيه كفاية فلو توقف التصحيح على المس مثلا وجب الوضوء له وكذا لو احتمل [illegible]
على تواتره وبقائه بترك الاستنساخ بل يمكن دعوى ذلك في كتب الاخبار التي منها قوام جل الاحكام بل يمكن ذلك في بعض كتب الفقهاء الاعلام

وقد ظهر لك حكم الوضوء بالنسبة الى وجوبه النفسي فانه منفي عند اهله ووجوبه الشرطي للصلاة والطواف اي شرطيته فيهما بل جوازهما
كما انه ثبت وجوبه الشرطي لجواز مس الكتاب واما وجوبه الغيري الشرعي زايدا على الوجوب من حيث وجوب كل مقدمة بل تعلق التكليف
والخطاب المصحح للعقاب فقد ينظر اليه مقدمة للطواف والصلاة واما الكلام في الغسل فيقال بالوجوب النفسي فيه ايضا استنادا الى
الآية فاذا قمتم الى الصلاة وان كنتم جنبا فاطهروا بناء على عطف فاطهروا في الوجوب النفسي بل فيه اظهر من الامر بالوضوء حيث ان الامر
بالوضوء كان مقدمة للقيام الى الصلاة وهنا لم يقيد وجوب الغسل على شيء غير حصول سبب الجنابة ولكن لها تامل العارف يشهد بعدم
ظهور في الوجوب النفسي فان الظاهر عطفه الى فاغسلوا وجوهكم فيكون المعنى اذا قمتم الى الصلاة فان كنتم جنبا فاطهروا وقد
استظهرنا من هذا التركيب الوجوب الغيري لا سيما ان المشكك بين الوضوء والغسل والتيمم لم يظهر منه احد وخصوصا بان الحكم بالغسل
بالوجوب النفسي بين الوضوء والتيمم بقوله تعالى وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا مع كون حكمهما وجوبا غيريا في غاية البعد
مع اشتراك الثلث في طهوريتها واما الاستدلال بالاخبار الدالة بالغسل بعد الجنابة او غيرها من الاسباب فقد ظهر من بعضها
الوجوب الغيري بدلالة اللفظ وبعرف بعض اخر اليه مع ان العلماء بل اهل اللغة لم يفهموا ازيد من الوجوب الغيري بل استظهارا في الوضوء
قيام الاجماع بل السيرة على عدم الوجوب النفسي واما الوجوب الغيري للصلاة فالاية لها بالغة كافية في اثباته كما في الوضوء مع
كثرة واما الطواف فانه شرعا منزلة الصلاة وعموم التشبيه يقتضي الاشتراك في الاحكام الا ما خرج ووقوعها على الطهارة منها او في
جميع الاحكام كما قيل فلا ريب في اثبات المطلوب واما الوجوب الشرطي لهما فيكفي قوله لا صلاة الا بطهور حيث ... نفي الصحة
لعدم تعقل نفي الذات لمعنى هو اقرب المجازات اليه والاخبار والاجماع المنقول والمحصل كثيرة في المقام فلا شبهة في ذلك
والكلام في المس هو الكلام في الوضوء اما الكلام في وجوبه مقدمة للمكث في المساجد او الجواز في المسجدين لو وجب لعارض فالكلام
في المس بلا فرق ويجي في قلة لبث الملك مع الجنابة واما الكلام في التيمم اما الوجوب النفسي فلا قائل به فيه ولو قيل فيه كما في الوضوء
والغسل لم يتمسك بالاية لا ايضا لكون السياق واحدا مع انه بدل عنهما فكيف لو وجب المبدل منه نفسه دون البدل

مومن

... من اخر للقول بالوجوب النفسي فيهما واما وجوبه الشرعي الغيري فالاية للصلاة كالوضوء والغسل وبهذا ثبت الامكان
بقصد القربة والتعبد فيه فما ظهر من بعض المحققين من الاشكال في امكان قصد القربة فيه ليس في محله ولا فرق بينه وبين الوضوء والغسل
واما للطواف فالتنزيل كاف لكن لم يعلم ان جواز الطواف معه مشروط بكونه رافعا للحدث حتى يصح دخول المسجد للمتيمم فلو
كان من جهة الجنابة من الاشكال في رافعيته كما يظهر من الاكثر انه مبيح للصلاة لا غير والمبيح قطعا ومنهم العلامة على المس
للقرآن معه لكونها بدلا عن الوضوء والغسل ... فيهما انشاء الله تعالى انه رافع او مبيح واما وجوبه الشرطي فلا صلاة الا بطهور
والتراب طهور والاية دالة على بدليته للتيمم عن الوضوء والغسل ووجوبهما الشرطي في غاية الظهور فكذا التيمم فهذا تمام الكلام
في الثلث من حيث الوجوب في المقامات الثلثة ولا يخفى عليك ملاحظة لوضع الاقسام الى ... الاستدلال بالكتاب
والسنة واما الكلام من حيث الندب فاستحباب الوضوء بالندب النفسي فالظاهر عدم الخلاف فيه وحكي الاجماع وعدم الخلاف
في ان الكون على الطهارة من غير قصد الغاية مستحب شرعا ومن الكتاب ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فان المتطهر مطلق
سواء في التطهير من الحدث بالغسل او اعم منه ومن الخبث وكذا قول علي عليه السلام من ... الوضوء على الطهر عشر حسنات فانه ظاهر
في الاستحباب النفسي ولا يختص بموضع اعني التجديد وكذا ما حكاه من الحديث القدسي من احدث فلم يتوضا فقد جفاني الخ وقوله عليه السلام
بالنسبة اكثر من الطهور يزد الله في عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فانك اذا مت على طهارة مت
شهيدا او حكاية علي عليه السلام كون اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله على طهارة في الساعة التي ادرك الموت اياهم بلا طهارة واستدل ايضا على استحبابه
بحكاية الشهيد فيما سبع عشر رواية في مقامات مختلفة دليلا على المطلوب ثم قال وكفى بها رسالة حجة ويمكن ان يناقش فيه
بانه ان اراد كفاية ارساله في الحجية بمعنى ان الشهيد كان من اهل العدول وارساله عن الروايات المعتبرة كاف في الاعتماد
من حيث السند ففيه بعد الاغماض عما فيه ان محض الاعتماد على السند لا يكفي في الحجية حيث ان ... الشهيد قدس سره ولا ...
وكونها مما يثبت الاستحباب النفسي بما فهمه الشهيد ... لا يبتني على الغير و... الا بالاذعان باقوال الفقهاء فكيف بقولهم ...
على المطلوب بالروايات مثلا وهذا مما لا يكفي ... كيف ويمكن ما فهمه الشهيد قده في فهم ذلك من تلك الروايات فلا ...

وان اراد ان ارسال الشهيد ما يكفي في اثبات الاستحباب لقاعدة التسامح لصدق البلوغ بارساله بل وفتواه به ففيه ان هذا وان كان صحيحا
لكن ليس هذا اثباتا للندب من حيث نهوض الدليل عليه ذلك كما لا يخفى ولعله اراد ذلك المعنى لبعد الاول فالمراد الكفاية
في صدق البلوغ والحاصل انه لا اشكال ظاهرا في الاستحباب النفسي في الوضوء واما الاستحباب الغيري بمعنى الطلب الشرعي للمقدمة
لفعل مثلا فهو ايضا ثابت على اقسام الاول استحبابه للنوافل من الصلوة ولا ريب في اشتراط كل صلوة واجب ومستحب على الطهارة
فالندب المقدمي على القول باستحباب مقدمة المستحب فلا اشكال واما الندب الشرعي بمعنى الوجوب المقدمي من باب [illegible] بديه في مقدمة الواجب
فهذا ثابت عندنا لكن لا ينفع في المقام بل المطلوب اثبات الطلب الشرعي للوضوء ابتداء على نحو [illegible] مقدمية ذي المقدمة من باب الاولية
كما قررنا في الوجوب الغيري الشرعي المستتبع للعقاب على المخالفة وفائدة الخطاب بها ثبوت الثواب على امتثال ذلك الامر وهذا
بناء على ما قررنا من استفادة الطلب من الامر بمقدمة للصلوة فان عمنا الصلوة لكل صلوة والوضوء لكل وضوء مكون لثبوت استحبابه
وثبت ذلك اذ بد من ذلك من الرجوع الى الاخبار الامرة بالطهارة لمطلق الصلوة مع انه يدعي [illegible] كل مقدمة للواجب والمندوب
حيث ان العقل قاض بمحبوبية الاتيان بمقدمات مطلوب المولى لقصد الوصل الى ما هو مطلوب له فيقتضي الثواب لمن فعل ذلك
بل قد حكموا في مقدمة الواجب باعطاء الثواب وعدم العقاب وان اشكل بعضهم بلزوم [illegible] من الاحكام او تسبيعه ويمكن دفعه
بانا لا نقول ان مقدمة الواجب واجبة ولكن لا يعاقب على تركه ويثاب على فعله حتى يلزم تسديس الاحكام بل نقول بعدم الوجوب
واثبات الندب الغيري المستتبع للثواب وعدم العقاب لكن اثبات هذا في كل مقدمة مشكل واشكل منه اثبات الندب النفسي فيها
وتمام الكلام في محله والحاصل ان مندوبية الوضوء لمندوبية الصلوة في غاية الوضوح والثاني الوضوء للطواف المندوب واثباته
على نهج اثبات احكام الصلوة الواجبة للطواف الواجب فان الطواف بالبيت صلوة والطهارة من احكامها الظاهرة الثابتة
بعموم التشبيه الثالث الوضوء لزيارة قبور المؤمنين وقد ورد خبر على ذلك ولو نوقش فيه فقاعدة التسامح كافية والرابع
الوضوء لطلب الحاجة فقد ورد فيه ما مضمونه ان من طلب حاجة بلا وضوء فلم تقض فلا يلومن الا نفسه وقد اورد عليه ان هذا الدليل
على استحباب الوضوء لغاية [illegible] المقدمية فيكون قضاء الحاجة معلقا عليه او يكون شرط كمال فيكون له دخل في سرعة قضائها

واجيب بان هذا الخبر يفهم منه استحباب الوضوء عند طلب الحوائج لا بمعنى ان طلب الحوائج مستحب وذلك مقدمة له من هذا الباب بل بمعنى
محبوبية الوضوء في هذا الحال والانصاف ان ايراد الجواد لا يندفع بذلك اذ لا يفهم من الخبر ازيد من الارشاد والحاصل كون الشخص
متوضئا له مدخلية في قضاء حاجته وذلك مثل قوله في القران لا تعلقه ولا تمسه خطه فان الوضوء مقدمة لمن وقع له تعلق بالكتابة
مثلا ثم يمكن التعلق له بذلك بقاعدة التسامح الخامس الوضوء التاهبي وهو ما يقع مقدما على وقت الصلوة تهيئا للصلوة
واستعدادا لادراكها في اول وقتها ونتكلم فيه في مقامات الاول في بيان [illegible] المحقق القمي انه ليس هذا الوضوء للكون على الطهارة
اذ ليس المقصود منه الصلوة بمعنى ان يقصد ايقاعه للصلوة مقدمة لها اذ لا امر لها قبل وجوب ذيها ودخول وقتها فلا يقصد امتثال الامر بالوضوء
للصلوة وليس التهيؤ بمعنى امر الله كونه منتظرا الوقت الصلوة ليصليها اول الوقت غاية لكن الحق انه غير الوضوء للكون على الطهارة
اذ لو اريد انه يحصل معه الكون على الطهارة فجميع الوضوءات للاشياء الواجبة او المستحبة كذلك ومع ذلك وضوء لغاية لا لنفسه
ولو اريد ان التاهب ليس شيئا يقصد مثل سائر الغايات المترتبة على الوضوء ففيه ما لا يخفى اذ كون الشخص حاضرا للمقدمات مهيئا
للاتيان بالصلوة اذا حضر وقتها غاية غير الكون على الطهارة فانه يقصد ولو لم يقصد صلوة [illegible] لا اشكال فيه الثاني الدليل عليه
ما ورد ويمكن ان يقال ان ما وقر الصلوة من اخر طهارتها الى وقتها ودلالته على المطلوب ظاهرة حيث انه لا ريب في محبوبية توقير الصلوة
وقد دل الخبر على ان الطهارة والاهبة لها قبل وقتها توقير وتعظيم لها لكنه ضعيف سندا الا انه ينجبر بالشهرة العظيمة وقد يستدل
طريقة الصالحين والعلماء عليه لكنه لا ينهض حجة والظاهر انه لا اشكال فيه اذ لم يعلم خلاف ولا اقل من نهوض الخبر على ذلك بعد تحقق
تلك الشهرة بل عدم الخلاف الثالث هل يعتبر فيه التاهب في طرف التقديم على الوقت وفي طرف قصد اتيان الصلوة بعد دخول
الوقت الظاهر انه لو وقع لفظ التاهب موقعا للاجماع او مستفادا من النص يرجع الى العرف فكلما عد في العرف تهيؤا للصلوة
ولو قربا منها يجوز ذلك لكن الاحتياط بان يقصد اتيان الصلوة بالوضوء في الوقت اول وقت الامكان العرفي لا الامكان العقلي
مثلا لو توضأ المسافر قبل الظهر قصدا الى التهيئة للصلوة بحيث لا ينتظر لشيء وقت نزول الرفقة ولو بعد مضي [illegible] من اول الوقت
فلا عند ذلك تهيئا للصلوة اما لو توضأ اول الطلوع لقصد اتيان الصلوة بعد دخول وقتها ولو قريبا الى الغروب مع الامكان قبله
ليس ذلك تهيؤا ولو قربا وفي طرف القبلية تحديد باخر ازمنة الامكان العرفي ومثل من يحضر لدرس قبل الظهر في المسجد فيدخل

وقت الظهر فلو توضأ قبل الظهر تهيؤا للدخول في الصلاة اول وقتها فهذا توضأ للصلاة وتهيئة لها ولهذا حمل الآن قرب المتوضئ
والتهيئة على الطهارة للمتوضئ قبل الظهر بكثير مثل اول طلوع الشمس مثلا مع الاذكار والسهولة قريبا الى الزوال وقصد الاتيان بالصلاة
في اواسط الوقت او اواخره بحيث تمكن قبله ولم ينفعل بعيده ولو سلم صدق التهيئة على ذلك ايضا كان التاهب منفيا
الى ما ذكرناه سابقا كما لا يخفى ويمكن تحديد التاهب بان يتوضأ لقصد الاستعداد لعدم تاخيرها عن وقت الفضيلة عندها
[illegible] ثم انه هل يتعدى من الوضوء الى الغسل والتيمم ومن الصلاة الواجبة الى النافلة ظاهر الرواية المذكورة فيها لفظ
الطهارة وشمولها للغسل لا يتم الا بالطهارة وظاهر الصلاة الاطلاق وان امكن دعوى انصرافها الى الواجبة بل قرينة دعوى
في ابه الوضوء وعلى اي حال فظاهر ما ذكرنا انه لا يتجه الوجه العقلي المستفاد منه شرعية وجوب الصلاة اول الوقت وظاهر تلبسها
فيه ان المطلوب وجود المقدمات قبله الا انه اشكل بان تشريع الصلاة اول الوقت مقتضيه لوجوب تحصيل الطهارة قبله ولا يوجب
محبوبية تقديم المقدمة شرعا عليها السادس الوضوء للكون على الطهارة وقد حكى الاجماع على استحبابه بل تكلفه تحصيلها فا
الى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين والاخبار التي اشرنا اليها في بيان الاستحباب النفسي والمقصود هنا بيان
اشكالين اوردا على المقام اولهما انه ما المراد من الكون على الطهارة فان الطهارة نفس الوضوء فان اريد الكون مع الوضوء
اي كون الشخص متوضئا لبعض من الغايات المذكورة مثلا فيرجع الى ان الوضوء واجب او مستحب للغاية الفلانية فلا معنى مع
مغايرا لما سبق وان اريد محض اعتبار بالنسبة الى فاعل الوضوء فقال ان الوضوء مقدمة للصلاة وهو غير كون الشخص متوضئا
لها فانت خبير بان هذا ليس مما يوجب مغايرة الا في التعبير فالمراد من الكون على الطهارة فان اريد كونه مستحبا نفسيا فلا
وجه للتكلم فيه بالخصوص بعد اثبات الاستحباب النفسي للوضوء او عدم اثباته وثانيهما ان الطهارة للكون على الطهارة يجعل الشيء غاية
لنفسه وهو محال [illegible] حيث اتقاه او على الاستحباب الوضوء للكون على الطهارة بانه يرجع الى الشيء غاية
لنفسه فيقال مثلا ان الصلاة واجبة لحصول الصلاة والحج واجب لكون الشخص حاجا فما معنى جعل الشيء غاية لنفسه
ويدفعهما ما اشار اليه المؤلف في المشارق وغيره من ان الطهارة الباطنية والنظافة النفسانية شيء يحصل بالوضوء الذي
هو تلك الغسلات والمسحات فهما شيئان متغايران حقيقة والمقصود من الكون على الطهارة تحصيل الحالة الكذائية بالوضوء فان كون

الشخص على النظافة مطلوب ومحبوب عند الشارع مع قطع النظر عن توقف صحة بعض الافعال عليها او كمال البعض الآخر على
تلك الطهارة فانه طلب الغير لتلك المقاصد ولذا قال في المشارق ما حاصله ان الحدث قذارة في النفس
يرفعها الوضوء فلا يجوز مس كتابة الكتاب بمحض غسل عضو للوضوء ما لم يكمل فان [illegible] نوع من الحدث نفسانية ولا ترتفع
الا بتمام الوضوء فظهر ان لها مغايرة حقيقية لا اعتبارية وان هذا ليس راجعا الى بعض المذكورات [illegible]
منها كلام وهو ان الوضوء مستحب نفسيا وغيره مستحب غيريا للكون على الطهارة ولا يكاد يرجع الى محصل فانه
ان اريد ان نفس تلك الغسلات مستحبة محبوبة مع قطع النظر عن ترتب كون الشخص طاهرا بها نظيفا فهو في غاية البعد
اذ المحبوب ليس نفس الغسلات من حيث هي بل المحبوب هو الطهارة فيرجع الى ان لها غاية من ذلك الفعل الكون على الطهارة
والحق ان مرجع الاستحباب النفسي هو هذا فان جميع واجب ومستحب نفسي ليس مطلوبا لاثر فيه وترتبه عليه [illegible]
واثر الوضوء هو ذلك غاية الامر انه لم [illegible] ذلك الاثر فيقصد تحصيله وجعل غاية مثلا ويمكن [illegible]
غيره ذلك تمسكا بظاهر ما يرتب الى نفس الوضوء الى الغسلات من دون التعرض لحصول الطهارة بها وكون الشخص
على الطهارة ولكن الاذعان ان نفس الغسلات ليس مما يجعل مطلوبا نفسيا عليه الادلة لتاثيرها الطهر في النفس
السابع الوضوء التجديدي والكلام فيه في مقامات الاول في الدليل عليه ويدل على شرعيته الاجماع المحكي عن جماعة
ونفي الخلاف في محكي المنتهى وكذا ويمكن تحصيل الاجماع ايضا بملاحظة [illegible] عن منعه او خدش فيه وكلام الاصحاب
الحكمية اذ الظاهر استفاضتها بل بلوغها حد التواتر فيحصل القطع بنفيه ما اطلقنا عليه [illegible] وقد منعه بعضهم
البهائي قدس سره في حصول التواتر في الاجماع بان التواتر لا يحصل لنقل الروايات [illegible]
مثل تواتر الشجاعة والسخاوة [illegible] مثلا كالحسن وعلى اي حال الاخبار ايضا كثيرة مثل ما يحكي [illegible]
قد صلى [illegible] لكل صلاة بوضوء وخبر ان الوضوء على الوضوء نور على نور وقوله عليه السلام الوضوء على الطهر عشر حسنات

ومرسلة سعدان الطهر على الطهر عشر حسنات والحاصل ان ثبوته في الشرع مما لا اشكال فيه المقام الثاني في انه
هل هو مستحب نفسي يوجب الاتيان بالطهارة بعد الطهارة ثوابا على نفسه فيأتي بالغسل او غيره لا لان يتوضأ
للصلوة ثم يجدده ايضا للصلوة مثلا والظاهر ثبوتهما فلو قصد المتطهر بوضوئه التجديدي غاية من الغايات لينتفع
بالطهارة الكاملة يكون مثابا كما انه لو قصد الاتيان به لتحصيل الطهارة لنفسه يكون من حيث هو مثابا عليه
ثم هل يقتصر على التجديد مرة واحدة او يجوز التجديد بعد التجديد الى ما امكن ظاهر الادلة ذلك لقوله عم
الوضوء مثنى مثنى لا كثرة باثنين لكنه ليس بظاهر في المطلوب فان الظاهر منها كون مشروعية الوضوء
مثنى بمعنى غسل كل عضو مرتين وظاهر الاخبار الجواز كثيرا الدالة على التجديد على ازيد وكونه نور على نور
ومحبوبية المبالغة في التطهير والتنظيف الظاهري والباطني بل ظاهر محبوبية وقوع كل فرد بفرده فلعل الاقوى
جوازه لبعد نقض الطهارة ثم الاستيناف في كل منها واما ما يقال في تحديده ان لا يبلغ الكثرة المؤدية
الى اللبس الاثر افراط في الحسن غير محمود واما الاخبار المانعة عن الاتيان بالوضوء ما لم يجد ريح الحدث او لم يستيقن
الحدث او لم يتيقن شيئا فهو وارد مورد اخر من بيان عدم الحكم بالنقض بمجرد الشك وعدم الوسواس
بين الدليلين وتشكيكه في الصلوة فلا ربط له بالمقام المقام الثالث هل يشمل ذلك الغسل التجديدي
بمعنى الغسل بعد الغسل وكذا الوضوء بعد غسل الجنابة والعكس وكذا التيمم بعد التيمم وكل طهارة بعد
الطهارة الظاهر من ان الطهر على الطهر عشر حسنات جواز كل ما هو طهر بعد الطهر الاخر خصوصا ان الوضوء على الطهر
يشمل الوضوء التجديدي بعد غسل الجنابة اما الغسل بعد الوضوء بقصد تجديد الطهارة فمشكل جدا
واعلم ان الوضوءات المستحبة كثيرة بعضها للغايات التي هي عبادة وبعضها لتكميل العبادات مثل النوم مثلا وبعضها لا كمال
نقص فات من الطهارة ولبعض الاسباب مثل خروج المذي والقيء والرعاف والتقبيل بشهوة ومس باطن الدبر او فتح الى غير ذلك

بينة

بينة في محلها ونحن نتكلم في بعض المهمات فقد وقع الكلام في جواز الدخول بالوضوء المنوي به غاية من الغايات على غير تلك الغاية
سواء الحق بالغاية المنوية او لا فحكى صاحب الذخيرة اتفاق الاصحاب في المسئلة والحق انه خلط لمحل النزاع وليس في مسئلتنا هذه الا قولان
نظير ذلك بعد تحرير محل النزاع فان محل النزاع الوضوء الغير الجامع للحدث الماتي به لغاية صحيحا على ما هو عليه بان لا ينبغي اشكال
في حصول هذه الغاية المقصودة على ما هو المعتبر في الوضوء عند المتوضي فان كان ممن يرى اعتبار نية الوجه او نية الاستباحة او رفع الحدث
او غير ذلك كان قد اتى على جميع ما يعتبر فيه عنده مثلا توضأ للصلوة بحيث لو دخل عليها كان صحيحا سواء دخل عليها او لا فيخرج
عن محل النزاع وضوء الجنب للاكل او للنوم او للجماع ثانيا لمجامعته للحدث وهو خارج فلا وجه لعد عدم الجواز منه والجواز مع غيره تفصيلا
ويخرج ايضا الوضوء الغير المنوي به الاستباحة او رفع الحدث عند من يعتبرهما او احدهما لكون الوضوء باطلا والكلام في الصحيح منه واما
وضوء الحائض والنفساء فان قلنا بوجود الحدث الاصغر مع حدثهما بمعنى كون الحيض والنفاس وكذا مس الميت ناقضا للوضوء موجبا
لوجود الحدث الاصغر والاكبر وعدم ارتفاع الحدث الاصغر الا بارتفاع الاكبر وذلك بان يكون المحل لهما واحدا
والتفاوت بالشدة والضعف فبعض الموجبات مثل البول والنوم مثلا يوجب حدثا ضعيفا يرتفع بالوضوء وبعض الموجبات مثل الحيض
والنفاس مثلا يوجب حدثا شديدا لا يرتفع الا بالوضوء والغسل فيكون الحدث الاكبر مستلزما للحدث الاصغر فلو توضأت امرأة ثم
صارت نفساء يوجب نقض وضوئها ولو لم يحدث فيها ما يوجب نقض الوضوء من مثل البول والنوم مثلا بان صار نفاسها لحظة فلا
يكفي الغسل وحده لصلوتها ولا بد من الوضوء اولا وضوئها باق وانما يلزم الغسل للنفاس فلو توضأت الحائض لاستحبابه لها وقت
صلوتها للجلوس في مصلاها فان قلنا برفعه للحدث الاصغر ولو لم تغتسل بعد ما تمتد ثم انقطعت فلا يجب عليها الوضوء فيكون ذا
الوضوء محلا للنزاع والا فلو قلنا بوجود الحدث الاصغر مع الاكبر كون الضعف مع الشديد فهو جامع للحدث الاصغر وخارج
عن محل الكلام والحاصل ان الوضوء الغير الجامع للحدث الاصغر الماتي به لغاية فهل يجوز معه لغير تلك الغاية من الغايات او غيرها
لكل واحد من الغايات وضوء بقصده يترتب تلك الغاية عليه وهذا مبني على فهم ان الاحداث شيء واحد لها محل واحد كما هو المحل

في احداث الوضوء فان من اثبت ان اسباب الوضوء مؤثرة فيه واحدًا الى المحل وهو ماهية الحدث الاصغر وحده تشغل المحل بحدوث
واحد من تلك الاسباب ولا يتعدد بتعددها وفهم ان الوضوء شيء واحد سبب لرفع ذلك الحدث كلما اصابه اذا وقع صحيحًا كما امر
الشارع فيحصل حصول الوضوء على الوجه الشرعي يؤثر في رفع الاثر الحادث من غير قصد الى نفعه الغاية الخاصة مثل حصول رفع الجنب
بغسل المتنجس صحيحًا على ان قصده كان ويصح استعماله في جميع الغايات المتوقفة على طهارة المحل فان علم ذلك من الشرع بان يعلم ان تلك
الغايات المطلوب لها الوضوء ليس المقصود الا طهارة ويحصل الوضوء بحيث لو كان ذلك الطهر موجودًا لم يكن لنفس الغسلة خصوصية في الغاية
فيثبت المطلوب بحصول جميع الغايات بوضوء واحد وان علم انه ليس المطلوب الا وجود تلك الغسلة وحصولها لكل غاية بعد حصولها
وليس من شيء واحد يكفي في ترتب تلك الغايات كما هو المطلوب بان يقال ان ظاهر كلمات الشرع طلب هذا الفعل لكل غاية
فاذًا لا يثبت المطلوب وقد يتوهم انه لو قلنا باتحاد ماهية الحدث وقلنا رفع الوضوء لهذه الماهية وكون مطلوبية الوضوء
لرفع الحالة المانعة والاثر الحاصل ايضًا امكننا ان نقول بعدم الكفاية لامكان كون كل وضوء مطلوب لغاية بحيث يرتفع المنع
والاثر بقصد ما يصح به تلك الغاية فيحتاج في رفع الاثر المانع لغاية اخرى الى وضوء يؤثر في رفع منعه فكان الوضوء رافع
للحدث بالقصد لا قاطع للماهية بحيث لا يبقى اثر الا ترى ان الحيض موجب لاثر مانع من الدخول ولا يرتفع بمحض الغسل بل يحتاج
الى الوضوء ايضًا فان المفهوم من طلبها لغاية اثره ذلك اثر في الحلية فاذا امكن ذلك لا يكون مانع طلب الوضوء
لكل غاية بعين ظاهره فانه ظاهر في طلب ذلك الفعل له مستقلًا والحاصل الظاهر وقوع النزاع في هذا المقام في ان الوضوء [illegible]
لغاية هل يكفي للدخول معه لغاية اخرى اولا بعد احراز وقوع الوضوء على ما هو عليه شرعًا فيقول انه يتعدى الى غير تلك الغاية ان الحدث
لجميع تلك الغايات مع حصول النظافة باطنية والوضوء الشرعي علة تامة لها فلا يكون مانع من دخول جميع الغايات المطلوب لها الوضوء
وان في مقابل ان لا نعلم انه مانعه ولا بمجوزه الا ما طلب الشارع ذلك الفعل للغاية الخاصة ولغاية الخاصة فاللازم اتيانه
لكل غاية وشروطه مستقلًا ولو بقي اثاره حالة مطلوبة لغاية غير تلك الحالة المطلوبة للغاية الاخرى فكيف الاقتصار [illegible] الطلب
المتعدد المتعلق بالطلب المتعدد ولو من ماهية واحدة فظهر ان منع بعضهم التعدي بناء على عدم ثبوت صحة بعض الوضوءات عنده

ولكن

ولو كان صحيحًا عنده لتعدى فليس من محل النزاع في شيء بل هو من القائل بالتعدي فذكر الاقوال بالتسبب لا وجه له وعلى اي حال فقد
ينسب الى بعضهم دعوى الاجماع على جواز الاتيان بازيد من غاية في بعض الوضوءات وقال بعضهم بعدم جواز التعدي مطلقًا وقال بعضهم
بالجواز في غير ما يجتمع مع الحدث مطلقًا ونسب الى العلامة تفاصيل في التذكرة والمنتهى ونهاية [illegible] الاول التفصيل بين
ما لو كان الوضوء وضوءًا مطلقًا وبين غيره ولكن لا يخفى انه قائل بالبطلان في ذلك الوضوء كالمحقق [illegible] وان لم ينفع المراد منه
ولعل بعض الفضلاء [illegible] لنفسها خالية عن جميع المقاصد والغايات لكن يبعده قولهم في بعض المقامات باستحباب الوضوء
من مجرد [illegible] يكون على الطهارة وعلى اي حال فليس من التفصيل ان ثم التفصيل بين ما علم الامر به بعنوان انه مطهر ورافع
للحدث وغيره فيجوز في الاول دون الثاني وهذا ايضًا خارج عن محل الكلام لو رجع الى اشتراط نية رفع الحدث في صحة الوضوء
الثالث التفصيل بين ما يقع لغاية مطلوبة من قبل الاعمال المستحبة مثلًا وبين ما ليس كذلك وكان هذا من محل النزاع ونسب الى الشهيد
ايضًا تفصيل في الذكرى وقد نسب الى بعضهم التفصيل بين الوضوء الذي به لغاية ونية الغاية عليه وغيره [illegible]
والكلام فيه ايضًا في اصل الصحة ولا ربط له بما نحن فيه فالاولى بحسب المقام التعرض لبيان اقسام الوضوء لظهور حال التفاصيل
ويكون معينًا لتحرير الكلام فمنها ما علم انه مطلوب شرطًا لصحة بعض الاعمال بعنوان انه طهور ورافع للحالة المانعة عن الدخول في تلك
الغاية مثل الوضوء للصلاة والطواف الواجب او المندوبة ومنها ما علم انه شرط لكمال بعض الاعمال الصحيحة لكمالها مثل
الوضوء للزيارة وقراءة القران وصلاة الجنازة وغير ذلك وقد علم في بعضها ان ترتب الكمال الطهر ورفع الحالة المانعة عن حصول الكمال
في الغاية بدونه ومنها ما علم انه مطلوب لرفع المنع التحريمي او التنزيهي عن شيء بحيث يكون مناط رفع المنع بسبب حصول الطهر
مثل ارتفاع المنع عن مس كتابة القران او تعليمه او حمله مثلًا ومنها ما طلب لرفع نقص [illegible] بسبب
وقوع بعض الاحداث مثل خروج المذي والقيء والرعاف وتقبيل بشهوة الى غير ذلك ومنها ما طلب لنفس حصول الطهر في النفس
او تاكد الطهر الحاصل فيها مثل الوضوء للكون على الطهارة والوضوء التجديدي مثلًا ومنها ما طلب للتخفيف في الحالة المانعة عن الدخول
فيما يشترط صحته به او لا مانعية عن كماله بدونه رفعًا للمنع عن بعض الاحداث [illegible] مثل وضوء الجنب للاكل والنوم او للجماع ثانيًا مثلًا او [illegible]

الاخبر ... ولنقدم الكلام قبل ذكر الاقسام في تأسيس الاصل العملي في المقام ثم الاصل اللفظي حتى يكون مرجعا في صورة عدم ثبوت
شيء من المقدمات ... مفقود يمكن ان يكون الاصل هو البراءة وتقريره بان يقال ان الذي ثبت عدم جوازه من الدخول في الغاية
الفلانية من غير وضوء وطهارة صلاة اذ المسلم من الاشتراط هو ذلك المقدار اعني كون الصلاة مع وضوء لم يحدث بعده ناقض
اما اشتراطها على ازيد من ذلك بان يكون مشروطا بوقوع وضوء لها بالخصوص بقصدها فغير ثابت والاصل البراءة ولهم ان المسلم
عدم صحة الصلاة بلا وضوء صلاة اما عدم صحتها بلا وضوء واقع بقصدها بالخصوص فلا دليل عليه فان الدليل ان ... انه لا صلاة الا بطهور
والمفروض وقوع الطهور اذ الكلام في الوضوء الصحيح الصادق عليه الطهور ولم ... في انه ليس الطهور للصلاة مدفوع بانه لم يقيد
بكونه للصلاة او بقصدها بالخصوص ويمكن ان يقال ان الاشتغال ... لا اشتغال الذمة بالصلاة وشرطها بالطهور قطعا فالاشتغال
محقق وحصول الشرط المحقق بلا قصد نفس تلك الغاية في وضوءها بالخصوص مشكوك فلا يقطع بعد الوضوء لكذا كما في حصول البراءة عن الم...
الثابت فلا بد من تحصيل الشرط بالجزم حتى يقطع بالبراءة لكن فيه ان الشك في نفس الاشتراط ازيد من القدر المسلم فلم يشتغل
الذمة بذلك الزائد حتى يقتضي اليقين بالبراءة وان امكن ان يقرر بان الطهور مفهوم مبين والشك في محصل ذلك المفهوم
فلا بد من الاحتياط حتى يحصل العلم بحصوله لكن يدفع بان القدر المتيقن من المفهوم قد حصل ... مع الطهور قبل ذلك والكلام في
لزوم تحصيل طهور آخر بقصد الصلاة فالاصل البراءة منه اما الاصل اللفظي فيلاحظ فان ظهر من الادلة اشتراط تلك الغايات
بالطهارة فيكون الاصل التعدد لتعدد الشرط لجميعها وان ظهر الاشتراط بنفس الوضوء بحيث يعلم ان المطلوب وقوع تلك
الغايات قبل تلك الغاية فلا يدل على التعدد ... ذكر الوضوء لكل بالخصوص الا ما ثبت خلافه فاذا عرفت ذلك فاعلم ان تحقيق الحال
يتوقف على ثبوت مقدمات الاولى كون الوضوء سببا وعلة لرفع الحدث وموجدا للطهارة ونظافة بالجنبة الثانية ان الطهارة
من المطلوبة لتلك الغايات لا مقصود تلك الغايات الثالثة ان الحدث ماهية واحدة يحصل بوقوع سببها ولا يؤثر الاسباب المتعددة
تعددا فيها ... الرابعة ان رفعها عبارة عن ازالتها بالكلية لا انه امر ... يرتفع بكل مرتبة الى رافع فنقول اما المقدمة الاولى
فيدل عليه ان ما ... بالجنبة خبيثة تحدث للنفس بعد حدوث واحد من تلك الاسباب التي حكم الشارع بالوضوء بعد وقوعها لتلك الغايات
بعض الاخبار حيث انها تدل على كون البول والغائط والنوم والريح ... اسبابا لما لا تسمى بالحدث ... يشخص من ... فيض ...
والبراء

والبراء ومن ادرك كمال بعض الاشياء والالات ... تلك الاخبار كثيرة واطلاق الحدث على تلك الحالة المانعة شايع في الغاية ومنها ذلك ...
الغرض لتوضيحه ويكشف خلافه في بعض الاخبار في لزوم قصد رفع تلك الحالة في الوضوء بحيث يقبلون مطلقا لولا بل وجود ... حالة
للنفس او ضمن عقد النجاسات ... ويكشف فهم المتكلم ... عدم جواز مس ... لغير المطهر انه من له تلك الحالة انهما بالحدث
ضد الطهارة والنظافة وكذا كون الاحداث نواقضا وتعريفهم لها بانه حالة مانعة عن الدخول في الصلاة فاذا ثبت ان الشارع جعل الوضوء
علة لرفع تلك الحالة النفسانية وحدوث طهارة روحانية ويدل عليه الاخبار الكثيرة المذكورة في العلل وغيرها مثل ... وانما
امر بالوضوء ... لان يكون العبد طاهرا اذا قام بين يدي الجبار ... لما ... اياه مطيعا له فيما امره نقيا من الادناس والنجاسة مع ما فيه
من ذهاب الكسل وطرد النعاس ... الجبار وكذا اطلاق الطهر والطهارة على الوضوء في الاخبار بحيث لا يحصى وقد عرف ان ...
الوضوء رفع الحدث ... الاصحاب بل لم يصحح ما لم يكن قصده ... فيه ولذا ذكروا ان وضوء الجنب والحائض صورة وضوء لا يرفع
الحدث وان كان الحق انها ... بحيث ... في ... وتخفيفا للكثافة والنجاسة غاية الامر عدم القوة بحيث يرفع الحدث بالكلية
والحاصل ان ... فهموا ان الوضوء الصحيح رافع لتلك الحالة كما ان ... لغسل رافع للنجاسات فكما ان ... فقد ...
رفعه وايضا فقد حكى الاجماعات الكثيرة على جواز الفريضة بالوضوء للنافلة وكذا العكس فيقال لا ريب في اشتراط الوضوء للصلاة لا شتغالها
بالطهارة فلولم يوجب الوضوء رفع الحدث لما ترتب عليه جواز الدخول في الاخرى لان الاشتراط كل غاية بوضوء ثم ذلك الجائز في البعض دون البعض الآخر
ومنها ... في الوضوء مركوز في اذهان المتشرعة بحيث لا يكاد يخفى على النساء والصبيان حيث انهم ... ان الوضوء علة رفع المنع
عن تلك الغايات بل المتوضي يعلم نفسه طاهرة ما لم يحدث فيكفي دعوى الاجماع على ان تلك الحالة من خواص نفس الانتقاض عنه
ويرشدك الى ذلك ما في الاخبار من التقابل بين الحدث والوضوء مثل لا ينقض الوضوء الا من الحدث وكذا اذا ...
فاياك ان تحدث وضوء الله اذا انتقضت بالوضوء الى غير ذلك بل يكفي دعوى الاجماع في جميع الوضوءات اذ الظاهر ... من
الحدث بالوضوء التجديدي اذ الكشف فساد الاول انه لا يشترط في صحة الوضوء رفع الحدث ... ان الحدث لا يرتفع الا بنقضه ... ولهذا
منع في التجديد ... وقوم على وجه ... ولو قبل صحته ... لا يمنع من رفع الحدث بالطهارة فتم اما المقدمة الثانية فكون الطهور
في تلك الغايات هي الطهارة والنظافة من المقدمة ... في كثير منها كما في وضوء لكونه على الطهارة ولا صلاة الا بطهور ولا ... الطهور
بل ... في عدم الجنابة ... الا ان يكون بطهر ... في بعضها بالوضوء ... ولا يمكن ... الحال فيها اذ ...

ان الوضوء اي نفس الغسلات محبوبة لعلّيتها لوجود الطهر وارتفاع الحدث والنجاسة الباطنية فكلما امر بالوضوء نعلم مطلوبية الطهارة للغاية المطلوبة لها الوضوء والحاصل يظهر للمارس في الاخبار وكلمات الاخيار وعمل الابرار ان محبوبية الوضوء لسببيته للطهارة والمطلوب وجود الطهارة في كل ما جعل غاية للوضوء ويدل على ذلك كونه مقدمة ولا ريب ان طلب المقدمة لغيرها لا وجه له وقول بعضهم كما في المدارك والمشارق باحتمال كون نفس تلك الغسلات مطلوبة لكل غاية احتمال ضعيف وتدقيق حكمي لا يذهب اليه العرف من الاخبار الى غير ذلك بعد اطلاقهم بان الوضوء لا ينتقض الا بناقض اما المقدمة الثالثة فهي الموقوف على الكلام في تداخل الاسباب ولعله يأتي في محله وعلى اي حال فقد الحدث وتداخل اسباب الوضوء مما لا شبهة فيه اما المقدمة الرابعة فاحتمال وجود مراتب للاحداث يرتفع مرتبة بالوضوء لغاية ولا يلزم من ذلك ارتفاع المانع بالكلية حتى عن غير تلك الغاية فلعل ارتفاع مانعه يتوقف على وضوء جديد لم احتمال ضعيف كيف وظاهر جل الاخبار تضاد الوضوء والحدث بحيث اذا جاء هذا ذهب ذاك وينقطع اثره كما في قوله اياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن الحدث ولا ينقض الوضوء الا الحدث بل اذا علم كون الوضوء علة لرفع الحدث لا معنى لبقاء مرتبة اذ قد ثبت انه شيء واحد وحالة حاصلة ولو تعددت اسبابها وهذه العلة موجبة لعدمها لكون طرفي النقيض او الضدين متساوية وعلة تامة لارتفاع الباقي بالكلية واما الكلام في تداخل اسباب الحدث بمعنى كون متعدد من تلك الاسباب كالواحد في الاثر فلا ريب فيها في المقام سواء قيل بان الاصل عدم التداخل في الاسباب ولا في المسببات ولا في الامتثال وقيل به في واحد من تلك المراتب اذ التداخل في اسباب الوضوء كتداخل اسباب النجاسة ثابت في الشرع سواء كان مخالفا للاصل او موافقا كما هو مختار بعضهم مثل النراقي وغيره وليس هنا مقام تأسيس ذلك الاصل والتعرض لبيانه فان المراتب الثلثة قد تعرض لها بعضهم والاكثر في الاجمالية بالمراد منها ان التداخل في الاسباب عبارة عن ان الاشياء المجعولة اسبابا لشيء مثلا في الشرع لا يتعدد ذلك الشيء بتعدد تلك الاسباب اذ هي معرفات لشيء واحد هو السبب فلا يؤثر كل منها شيئا والمؤثر كما هو المنكشف وجوده الواقعي بوجود تلك الاسباب والتداخل في المسببات عبارة عن ان الاسباب وان كانت متعددة والاثار تتعدد لها الا ان الاثار متداخلة وواحدة كتداخل الكاذب والفاسق على مصداق واحد مثلا والتداخل في الامتثال عبارة عن ان الاثار ايضا متعددة مختلفة لكن يمتثل بامتثال واحد مثلا اذا كان امتثال الجميع بجميعها المكلف بعمل

واحد نعم نتكلم هنا في تداخل الغسل بناء على كفاية وضوء واحد للغايات المختلفة فنقول اما على عدم قصد جميع الغايات المقصودة فعلها بعد الوضوء في النية او لا مقتضى ما ذكرنا من ان اثر الوضوء رفع حدث وطهارة يعم بها جميع الغايات عدم لزوم قصد الغاية بل يكفي قصد واحد منها بل يكفي القول بصحة وضوء مطلق من غير قصد شيء فيحصل الطهارة وكفى انتظام كما عن العلامة والمحقق الثاني انه لا معنى للوضوء المطلق خاليا عن قصد الكون على الطهارة ايضا اذ لم يعلم في الشرع وضوء كذلك بمعنى الاتيان بتلك الغسلات فقط بل لا بد له من عنوان ثم انه على القول باستحقاق الثواب على الواجب والمندوب الغيريين هل يتوقف حصول ثواب كل منها على اتيان الوضوء لها بالخصوص وانما كان في الوضوء الواحد من الشرعية لا غير او يحصل ثواب جميعها بقصد اتيان جميعها في الوضوء الواحد او يحصل الثواب اي ثواب التوصل لكل غاية بترتيب الغاية على الوضوء ولو لم يقصد في الوضوء اتيانها وهذا هو التداخل الذي اشرنا اليه غير التداخلات الثلثة اما الاول فلان الثواب كما في الثواب الكلي وظاهر هو ذلك في الثاني ايضا اذ الفرض كون مقدمة لجميع تلك الغايات وقد قصد به وليس في محل الامتثال شيء ازيد من ذلك اما الثالث فلان التفضل منه تعالى غاية الامر ارتفاع المانع عن الدخول في الغايات الغير المقصودة بعد الوضوء بلا قصد بها الحال الكلام في الوضوء من الجهة واما الكلام في الغسل فهو حيث لا يجب له بعينه الوضوء وزيد انه فيجب للصلاة والطواف ومس كتابة القرآن والمكث ولدخول المسجد للجواز او التوقف في غيرها من المساجد اذا اوجب والقراءة العزائم ويستحب غسل الجنابة لا المستحب لبعضها الوضوء ويستحب لغايات كثيرة مفصلة في محالها ولعلنا نتعرض لذكر بعضها وكلامنا هنا انما هو في جهة كفاية غسل واحد لاسباب متعددة او غايات متعددة ويلزمنا تقديم البحث فيما تعارف بينهم من النزاع في تداخل الاسباب فنقول المشهور الحاكم ان الاصل عدم تداخل الاسباب وقطعه الى ان الاصل هو التداخل وقبل البحث لا بد من فهم محل النزاع وقد غلط بعضهم في مقام البحث والاستدلال فاستدل القائل بالتداخل لمذهبه بما لا يثبت الا ما ليس محل نزاع وكذا استدل مخالفه بما لا ينكر عدم التداخل فليعلم ان السبب المؤكد لشيء واحد بحيث علم ذلك خارج عن محل النزاع رأسا مثلا لو علمنا ان الامر للتأكيد مثل الغسل بعض زمان

فلو وقع الكلام في شيء انه من هذا القبيل او الطلب مستقلا فان ثبت من قراين المقام او تصريح او غيره ذلك ان المطلوب واحد وتكرير الطلب انما
من باب التاكيد فهو والا فالاصل هو التاسيس وتعدد المطلوب لعله يجب اتيان ذلك وليعلم ايضا انه لو كان المسبب والاثر مما لا قابلية للمحل للتعدد لو
تكرر الاسباب فهو خارج عن محل النزاع ايضا وهو التداخل القهري مثل ما لو وجب قتل زيد بردته وللقصاص او غيره ذلك فانه لا قابلية
للمحل للتعدد القتل بل كله منافيا اذ اعلم كون شيء سببا لشيء ثم شيء اخر سببا له ايضا وهكذا وامكن تكرره بتكرر الاسباب مثلا
اذا علم كون مجيء زيد سببا لتصدق درهم ورؤية الهلال سببا لتصدق درهم وهكذا الفصل الاسباب المتفرقة ومثل في الشرعيات
ما اذا قيل اذا سهوت فاسجد فعلم بالعموم لكن كون السهو سببا لوجوب السجود او قيل كلما سهوت فاسجد مثلا فعلم بالعموم
فتكرر السهو والمفروض كون كل واحد سببا للامر بالسجدة فتكرر الامر بالسجدة ولا ريب انه يكفي تكرر ثان بالسجدة بعد الاول
فالقائل بالتداخل يقول انه يكفي سجدة واحدة في امتثال تلك الاوامر المتعددة والقائل بعدم التداخل يقول بوجوب السجدة بتعدد الاوامر بعدد
الاوامر هذا هو الكلام في التداخل في الامتثال اي الاكتفاء بتعدد الامر بسبب تعدد السهو فهو كلام اخر سيجيء والكلام بعد تسليم تعدد الاوامر
والمكان الاشتغالات المتعددة وقع الكلام والمشهور المختار لزوم التكرار والتمسك تارة بفرق تعدد المعلول بتعدد العلل وهو
لزوم امتثال كل امر حتى يحصل الموافقة مع الامكان كيف والقائل بالتداخل ان اراد ان المتعدد يصير واحدا فالواحد متعدد في مقام الامتثال
فهو غير معقول مستحيل كاستحالة تداخل الاجسام وان اراد انه يقصد بعمل واحد امتثال تلك الاوامر الكثيرة فلا ريب ان مقتضى
التعدد لا يقرر الشيء متعددا فلابد في ترك امتثال كل امر شيء مستقل ونفرض ممكنا امتثال الزائد منه واحد فهو خروج عن الغرض
وهو موجب لسقوط غيره وهذا من الاوامر لا حصول امتثالها كثيرة باتيان واحد والحاصل انه لا فرق في طلب طبيعتين مثل الصلوة والصيام
فيجب امتثالهما وفي طلب طبيعة واحدة مثل الامر بالصلاة فيجب اتيان الصلوتين وهذا في غاية الوضوح فلو صح الحكم بعد الاوامر المتعددة
بالكفاية واحد كان ذلك استحالة لغيره ولم يكتف بواحد بل الجميع لا انه امتثال الجميع ويشهد ان الحكم بالتداخل الى وجود الاول
ان تلك الاسباب الكثيرة موجبة للطلب الطبيعة والطبيعة شيء واحد غير متكثر والمفروض تعلق الاحكام بالطبايع دون الافراد على ما هو
الحق فعلم ان المطلوب بسبب حصول تلك الاسباب ايجاد وجود الطبيعة في الخارج فاذا اوجد المكلف الطبيعة يحصل امتثال جميع تلك الاوامر

بسم الله الرحمن الرحيم
يا كبيكج

وهذا اشتباه غريب لان المراد ان كان ان طلب الطبيعة كرة بعد كرة يرجع الى طلب واحد تاكيدا فهو مع انه خلاف الظاهر
لان الاصل التاسيس ما لم تقم القرينة على التاكيد خروج عن محل النزاع لان الكلام فيما علم استقلال كل طلب وان كان المراد
انه يعد اوامر متعددة بالطبيعة بالاسباب المتعددة يكون التداخل قهريا لعدم قابلية المحل للتعدد والامتثال كما في الاوامر
بالواحد الشخصي مثل قتل زيد فهذا كما ترى وتوضيح ان الوحدة في الكلي ليس كوحدة الفرد حيث ان اعتبار الوحدة في الطبيعة
باعتبار لحاظ الذهن تلك الافراد والموجودات الخارجية مجردة عن المشخصات فتتصف بالوحدة في الذهن مع
عين التكثر في الخارج لا بمعنى ان المتكثرات تصير واحدة في الذهن بل ان الطبيعة من الوحدة بملاحظة التجرد عن
المشخصات المتكثرة باعتبار التشخص في الخارج بعروض المشخصات لانها ما لم تتشخص لم توجد في الخارج وليس فيه الا وجود
شيء واحد في الحكمة متعددة اذ حالة الوحدة ولحاظها في الذهن والكثرة في الخارج ولا ريب ان ليس المطلوب ايجاد
الطبيعة من حيث هي في الذهن بل المطلوب هو الايجاد في الخارج وايجاد الطبيعة الواحدة في الذهن في الخارج قابل للتكثر
ولهذا لو صرح اوجد الطبيعة ثم قال اوجدها ثانيا فتكثر المطلوب اذ المطلوب تحقق الطبيعة في الخارج ثانيا كما لا يخفى
فاذا اتفق سبب ايجاد الطبيعة مرارا يوجب ايجادها مرارا بل لا يعقل التداخل حتى لو صرح المولى بكفاية الواحد كان
استغنى عن الثاني تحمل ان طلب الطبيعة ثانيا وثالثا ورابعا بتعدد الاسباب يستلزم استعمال اللفظ في اكثر من
معنى واحد وهو غير جائز فكانه قال اوجد الطبيعة مقيدة بانها اول وثان وثالث وهكذا وهو اغرب من سابقه
لان طلب ايجاد الطبيعة مرارا فيجري مجرى ايجادها مرارا او يوجب اخذ الاولية والثانوية مثلا قيدا اذ بعد ايجادها مرارا
يكون اولها وثانيا فهو من اللوازم الخارجية الغير المنفكة الغالبة منها مع انه لو سلم اخذه قيدا ايضا لا يكون من استعمال
اللفظ في اكثر من معنى في استعمال واحد اذ الاستعمالات متكثرة مثلا اذا قال اذا لبست فتوضأ واذا نمت فتوضأ
وفرضنا كون الاولية والثانوية قيدا ما فرضنا لكون المعنى متعددا في الاستعمال المتعدد ولعل المراد من مذاق
الشارع انه كلما طلب شيئا مرارا باسباب متعددة اكتفي في امتثال الجميع باتيان واحد فكانه اسقط الزايد تفضلا
تسهيلا وعلم ان مقصوده حصول الطبيعة بعد جميع تلك الاسباب ولو مرة واحدة مع انه لو لم يكتف بذلك كان لمقتضى المنهج

وهذا هو الذي وجه به العلامة قدس سره قوله بالتداخل وهذا مبني على ثبوت ذلك من الشرع لكن انى لاحد به
اثباته ذلك من الشرع ولو ادعاه احد لكان دعوى بلا برهان قطعاً والحاصل انه لو فرض الاسباب تامة مستقلة
وكانت الطبيعة المسببة قابلة للتكرر لا وجه لدعوى التداخل الا اذا اقترن الموثر بكفاية الواحد وهو ينافي البين من
التداخل في شيء هذا هو الحال فيما اذا علم تعدد الاسباب والعلل اما لو شك انه امر في تعدد الاسباب
ووحدتها فتارة يكون الشك في حصول علم سببيته بعد حصول سبب يقتضي تكرر المسبب فلا ريب ان مرجعه الى الشك
في التكليف والاصل عدمه وتارة يكون الشك في سببية شيء بعد العلم بسببية شيء آخر فلا يحكم به الا من غير دليل
وتارة يكون الشك في كون تلك الاشياء الكثيرة الكافي واحد منها في حصول المسبب كل واحد سبباً مستقلاً او كل منها
ومعرفاً للسبب واحد ملازم لتلك الاشياء الكثيرة وهذا هو الكلام في ان العلل الشرعية هل هي معرفات او اسباب
وعلل كالعلل العقلية وقد اشتهر ان الاسباب الشرعية معرفات حتى ادعى بعضهم الاجماع عليه وهو في غاية الضعف
اذ المسئلة لا دخل لها بالاجماع مع ان الاتفاق فيه ممنوع وبعض كثير منهم يكونها علة وعلى اي حال فنحن نقول انه
تكون الاسباب الشرعية معرفات وعلل ومعنى كونها معرفات انه يمكن ان يعلق الشارع وجود شيء من تكليف
على شيء او شيئاً ليست علة له في الواقع بل لا يلازم العلة الواقعية الموجودة مثلاً اذا قال اذا دخل الزوال
فصل لا يلزم ان يكون الشرط المعلق عليه الجزاء علة له بل يكفي في صحة التعليق محض علقة بينهما ولو لم تكن العلقة السببية
وقد يكون الشرط المعلق عليه الجزاء سبباً وعلة ولا يلزم مجازية في واحد منها اذ المدعى في وضع حروف الشرط انها وضعت
لتعليق شيء بشيء يكون بينهما علقة ولو لم تكن العلقة من السببية مثلاً يصح ان تقول ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
او بالعكس نعم الكلام فيما اذا لم يعلم ان المعلق عليه سبب وعلة ام لا فيدعى الظهور في السببية الى ان يعلم خلافه ويحتج
انه لا ظهور لكثرة تعليق الشيء في الاستعمالات بسببه وغيره مما لا يلازم السبب ومناسبه او يناسب المسبب مثلاً وكلمات
الشرع كالعرف فدعوى كون تعليقات الشرع كلها من قبيل التعليق على السبب بل مما لا يلازم دعوى جزافية وهذا مراده
من كون اسباب الشرع معرفات فالكلام في كون حروف الشرط مجازاً في غير السببية لا يفيد التعليق بعلقة ما في التعليق

فيما يمكن

فيما يمكن التعليق عليه بل العلقة الاتفاقية مثل ان كان زيد انساناً فعمرو جالس والظاهر ان استعمال حروف الشرط في العلقة
الاتفاقية مجاز وفي غيرها حقيقة كان التعليق بواسطة علقة ومناسبة من السببية او المسببية او التضايف مثل ان كان
زيد اباً لعمرو فعمرو ابن زيد او الاشتراك في العلة مثل ان كان النهار موجوداً فالعالم مضيء وغير ذلك مثل ان كان على
مال الحج كلها حقيقة فاذا علم هذا فليعلم ان مذاق الشارع في الالفاظ في افادة مراده كسائر اهل العرف
يصح استعمال حروف الشرط في التعليق بالسبب وغيره ولا يخفى ان اكثر موارد فهم السببية انما يكون بالتعليق بتلك الادوات
فيمكن عدم كون المعلق عليه سبباً بل كاشفاً عن وجود سبب فاذا علق وجوب شيء على اشياء كثيرة مثلاً اذا قيل اذا افطرت
واذا ظاهرت ونحوها واذا [illegible] فيمكن ان يكون السبب المؤثر في وجوب الوضوء شيئاً واحداً [illegible]
وكل منها تلك الاشياء من الكواشف والمعرفات لوجود ذلك السبب الواقعي وهذا معنى التداخل في الاسباب وكون علل
الشرع معرفات لا ان الاسباب التامة المعلومة السببية اذا اجتمعت تتداخل ويتوارد وجه افاد للطلبة فروق [illegible]
فالمدعى لكون الاصل هو التداخل في الاسباب يدعي كون استعمالات الشرع من هذا القبيل والاصل فيه ذلك حتى يعلم
خلافه من الشرع بالتصريح بكون كل سبباً مستقلاً ونحن نقول اليس يصح كون علل الشرع معرفات ان الاصل فيه ان
يكون [illegible] امكن كما في بعض موارد الشرع بكفاية اثر واحد عن بعد حصول مؤثرات كثيرة فنقول انه
لو ان تلك الاشياء كل واحد لم يكن سبباً مستقلاً حتى يرد امتناع توارد العلل على معلول واحد وليس في السبب [illegible] عدم
واحد منها في التأثير لم يوجد الباقي كما في ابدال [illegible] للوضوء مثلاً بل نقول ان السبب شيء واحد وهو غير معلوم لنا وكل
واحد من تلك الاشياء معرف له وكاشف عن وجوده فلا محذور في حال نعم ان قلت ان كون كل واحد معرفاً ايضاً
غير ممكن لانه ان كان المجموع من حيث المجموع سبباً للمعرفة فيجب ان لا يكشف بوجود واحد وهو خلاف المفروض وان كان
كل واحد علة تامة يلزم توارد العلل على معلول واحد وهو [illegible] كل واحد سبب مستقل وهو محال فلا يصح هذا التوجيه

قلت الجواب اما اولاً فبالنقض بحصول العلم بمطلوب واحد ببراهين وقياسات فان كل واحد منها علة تامة للعلم بالمطلوب
بجميع بالبداهة وثانياً بالحل فان حصول المعرفات وكذا القياسات لمعرفة شيء واحد لا ضير في اجتماعها حيث ان الشيء
يؤكد اثر الآخر كلما كان اثر الاول ضعيفاً او يحصل كل من المعرفات صورة للمطلوب في الذهن وليس الشيء الواحد
الحاصل في الذهن كالشيء الواحد من حيث الحصول في الخارج لا يمكن عليه علل متعددة لوجهها فان الذهن يحصل فيه صورة
الشيء الواحد مراراً بحسب تعدد علل الحصول فلا اشكال في وجود معرفات متعددة لمعرف واحد في الخارج حيث ان تكثر
حصوله في الذهن بتكثر العلل فيه اوضح وقد عرفت من جميع ما ذكرنا ان اسباب الشرع يمكن ان تكون معرفات بالمعنى الذي
ذكرنا بمعنى تحصيل حصول المسبب عند حصول اشياء ملازمة لشيء واحد هو السبب فلا يتعدد السبب ومن هنا الفصل كما وجد
في الشرع من وحدة الجزاء مع تعدد حصول الشرط المعلق عليه حصول الجزاء لكن الانصاف ان هذا المقصود يجب ان يحصل من الشرع
فما لم يعلم ذلك في مقام لا يحكم به اذ لم يعلم من مذاق الشرع كون اسبابه من هذا القبيل الذي يتوقع من قبله كما نقول
باصالة التداخل الكلام من جهة الشرطية سببية نفس ما علق عليه الجزاء لا لبعد ما … ودلالتها بالتبادر الذي لا يتحد …
اذ من المقرر ان طريقة الشرع في افادة المرادات من الفاظ العرف ونحن نرى ظهوره لا … بما ذكرنا فالاصل عدم التداخل الى ان
يقوم الشرع على خلافه فيها انما الكلام في تداخل الاسباب من دعوى عدم التعدد لا تعدد السبب في الواقع وقد يدعى التداخل
في المسببات بعد التنزل وقبول تعدد الاسباب فيقال بمعنى ان كل واحد منها سبب لوجوب ويستلزم حصول الامر
فلا يلزم من ذلك الا تعدد الامر مثلاً اذ الكلام في اسباب الحكم الشرعي مثلاً اذا تكرر قوله اسجد سجدتي السهو
الطلب من التكلم والتسليم في غير المحل وسهو … مثلاً فيكون اوامر متعددة على السجدة لكن لا يلزم منه تعدد الايجاب بتعدد
الواجب اذ يمكن ايجاب الشيء الواحد مرات متعددة بان يكون المطلوب واحداً مع تكرر الطلب وليس المراد من ذلك
التأكيد الذي ذكرنا اولاً انه خارج عن محل النزاع بالكلية مثل اضرب اضرب بل هذا القسم تأكيد بمعنى انشاءات

متعددة

متعددة لواجب واحد والحاصل انه لا بأس في ايجابات متعددة لواجب واحد نوعي مع مطلوبية الواحد الشخصي منه
باختلاف جهات الايجابات بتعدد اسبابها كما اشرنا في ايجابات لواجب واحد شخصي كما في اقتل زيداً لكفره
وافطاره … لقتله للقصاص مثلاً فانها لا يستلزم تعدد الاسباب تعدد الانشاء ولا يستلزم تعدد متعلقه
ونحن لا ندعي ظهور تعدد الاسباب في ذلك اذ يمكن تعدد متعلق الطلب الفاً لكن مطلوبنا اثبات الامكان فما ذكرنا فاذا
امكن يكفينا في المطلب فيقول وحدة المتعلق ثابتة ونشك في انه يدعي مأمور به واحد والاصل البراءة منه فهذا غاية
تقرير ما ذكروه لكن الجواب عنه اولاً ان مقتضى الايجابات المتعددة تعدد الاشتغال حيث ان المفروض كونها لا تكون
التأكيد في وحدة الايجاب واقعاً اذ كل امر مغاير للآخر يقتضي اشتغال الذمة بامتثاله فاذا جاء اشتغال الذمة متعدداً
لا بد من تفريغ الذمة عن كل باتيان لكل امر فاذا امكن التعدد كما في وجه النوعي حيث انه قابل للتعدد والامتثال
بتعدد اشخاصه بايجادات متعددة يلزم امتثالات متعددة والفرق بينه وبين وجوب الواحد الشخصي واضح حيث عدم
امكان تعدد الامتثال فيه لعدم امكان تعدد الواحد الشخصي فهو يتداخل قهراً وان شئت فقل يحصل امتثالات بالاتيان به
لكون الواجب ثانياً فيه هو الواجب اولاً بخلاف النوعي فهو حقيقة تأكيد ولو بسبب تعدد الاسباب وتعدد الوجوب فيه
ليس الا باعتبار تعدد اسبابه وثانياً سلمنا امكان تعدد ايجابات في النوع باعتبار الوحدة في شخصه لكن ندعي ظهور ادلة
السببية في سببية كل من الاسباب للفعل بمعنى انه اذا حصل السبب فهو سبب لايجاد الفعل به مستقلاً …
ايجاب الشيء الواحد والحاصل سبب تعدد المأمور به الى الاشتغال بافعال متعددة لا يحصل الا بافعال متعددة فلا …
اصل البراءة بعد قيام الدليل للاجتهاد … وايجابات متعددة من حيث الظهور اللفظي الى ان يقوم الدليل على خلافه بل يمكن
ان يقال انه لو صرح بالاكتفاء بواحد لم يكن من ايجابات متعددة لواجب واحد بل اكتفاء بوجه … وسقوط الباقي به كما لا …
هذا اجمال الكلام في تحقيق مسألة التداخل وقد ثبت من الشرع التداخل في اسباب الوضوء قطعاً بمعنى انه لو وقع اسباب
متعددة للوضوء لا يجب الا الوضوء الواحد وذلك لان المعلوم ان كلاً من تلك الاسباب موجب للحدث وهو امر واحد في
وجوب الحق اذا حصل لم يؤثر الباقي شيئاً لعدم قابلية المحل الاشد منه واحد فاذا بال ونام وخرج الريح لا يحصل الا حدث واحد

وهذا بالنسبة الى اسباب الحدث مما لا ريب فيه واما بالنسبة الى الغايات التي يجب لها الوضوء او يستحب فقد ذكرنا سابقاً ان المنساق من ظاهر
الاخبار وفتوى الاخيار ان المطلوب في كل تلك الغايات حصول حالة النظافة والطهارة شرطاً للصحة او الكمال وان تلك الحالة
ايضاً حالة وحدانية تحصل بحصول سببه وهو الوضوء الواقع صحيحاً بقصد القربة حيث ان المفهوم الثابت من الشرع في الوضوء الرافع
للحدث كونه علة لرفع الحدث وحصول الطهارة فيحصل ما هو المطلوب في جميع تلك الغايات ولا حاجة الى قصد كل واحد منها او
ما يتوقف حصول ثواب وضوء الكل عليه فقصد الكل وقد ذكرنا ان الاغسال باختلاف مراتب الحدث يرتفع مرتبة منها بعنوان كل منها
بالاستقلال المرفوع بالظهر خلافه وكذا الافعال المطلوبة لنفس تلك الغسلات هذا وسيتضح من انه لو كان الوجه في عموم عبارته
رفع الحدث او الاستباحة او قصد الوجه في الوضوء حيث ان المطلوب حصول حالة الطهارة وارتفاع حالة الحدث وقد ذكرنا علته
تلك الغسلات اذا وقعت بقصد القربة لحصول تلك المطلوب ولا يلزم قصد الرفع شيئاً كما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى ويتقدم ايضاً.
القول بصحة الوضوء لقصد الغاية المندوبة بعد وجوبه لغاية واجبة وان ارتفع الندب وانقلب الاحكام وذلك ان
اختلف في الوجوب والندب فيما تأكد الرجحان وعدمه فاذا ترجح في النظر بحيث لا يمنع من النقيض فهو ندب فاذا تأكد وتقوى
الى ان لا يرضى بالترك اصلاً فهو وجوب ولا يخفى ان الشيء اذا كان فيه رجحان ندبي ثم طرأ عليه جهة مرجحة بحيث يمنع من الترك
لان في ذلك الرجحان ترقى بل طرء عليه رجحان لو لم يكن الرجحان الذي لا يقتضي الوجوب فلا يخفى ان الرجحان الندبي لم يزل لكنه
وان ارتفع الخطاب الندبي لان الطلب المقتضي للترك حيث انه لا يمكن في ذلك الترخيص بعد الطلب الالزامي من الترك
ولا يخفى ان الرجحان الحاصل حال الوجوب فيه كان راجحاً كافياً في حصول القربة بقصد تحصيله فهو موجود وقد ثبت في كلام الكل
في التقرب وان كان ما يقع اعم مما قصد فيقع مطلوباً وجوبياً في نفسه تقرباً وليس الكلفة به الا ذاتية تلك الغسلات
لقصد التقرب فيها وبان تحصيلها في ذلك اذ بين منهما او نرجع الى العفو من بيان حال وجوب الاغسال وقد تقدم ثبوت
الوجوب النفسي وثبوت الوجوب الغيري اما الجنابة فوجوب الغسل عنها للصلاة مما لا ريب فيه نصاً كتاباً وسنة
وفتوى اجماعاً وللطواف كذلك لاشتراطه بالاشتراط بالصلاة رواية وفتوى ولمس كتابة القرآن ان وجب
بالتقريب السابق في وجوب الوضوء له مضافاً الى عدم الخلاف بل الاجماع المحكي عن غير الشيخ والاستدلال من الاول

عدم تحقق

عدم تحقق الوفاق والخلاف ومنه يظهر في التعبير بالكراهة لجملة المرتبة والاخبار في خصوص مس النبي زيادة على المس
مس باطن المحدث كما لا ينبغي الحق به اسم الله تعالى وفيه نقل المنصوص في موثقة عمار عن ابي عبد الله لا يمس الجنب درهماً ولا
ديناراً عليه اسم الله تعالى وان كان يعارضها غيرها في خصوص الدرهم والدينار ثم حملت على التقية حتى استثنى بعضهم مس الدرهم
الدرهم والدينار مطلقاً بغير الاجتناب والحق اسماء المعصومين او خصوص اسم النبي والائمة وقد مر في الوضوء بناء تعظيم
الشعائر وكل فيه والكلام في الاشتباه المردد والمشتبه عنده ما ينبغي في الوضوء ولا يدخل المساجد لغير الحاجة وان الله يسجد بين ثلاثة
ايضاً فيها وكذلك وضع شيء فيها ولو اخذه في الجملة جاز باتي الغسل في محله وقيل الخروج للجنب في المسجد لو امكن في اقل من زمان
التيمم وغيره بعيد ظهوراً على كون التيمم بدلاً في تلك الحال لا تقييداً بل غايته عليه نص والحق بها المشاهد المشرفة بل في كل حكم لها
ولقراءة سور العزائم اذ اوجب تحريمها على الجنب والحائض اجماعاً مستفيضاً بل لا يبعد محققاً في الجملة والنقص بالمخصوص الله
ان القدر المتيقن خصوص آية السجدة لكون النص الله عليه ولذا اشكل بعضهم في حرمة السورة غير آية السجدة الا ان الاجماع
والشهرة مستفيضة على تمام السورة بل في بعضها انه كلمة كما لا يخلو عن القوة وعليه لا تتحقق الحرمة بالاتمام بل بالجزء ولو
بل النسبة بقصدها وبعمل السجدة في الجزء على السورة لا الاية وعليه فالاصل البراءة من حرمة غير آية السجدة ولتقدم الجواب
مقدمة على التضييق على المشهور بل الاجماعات المحكية والاخبار المستفيضة وخالف في ذلك القدماء فاعلم ما حكي عنهم
بعض المتأخرين كالاردبيلي والداماد وغيرهما وعن بعض الفاضلين التردد ومحال التحقيق الى محله واما غسل الحيض
فيجب لجميع ما يجب له غسل الجنابة وهذا لا اشكال فيه فيما يشترط برفع مطلق الحدث كالصلاة والطواف ومس الكتابة
بقي الكلام في انه هل يمنع من دخول المساجد بعد انقطاع الدم ايضاً ما لم تغتسل او يختص بصورة سيلان الدم كما هو القائل
والاجماعات اتحادها مع الجنب قبل الاغتسال او بل الكث فيها والتجاوز في غير المسجدين فان كان المستند الاجماع
المتضمنة لمنع الحائض عن تلك الاحكام كما استدل به بعضهم ففيه منع صدق الحائض على المنقطع عنها الدم بل المعلوم عدم
الصدق عليها حيث ان الحيض في قبال الطهر لا يصدق تحققه من دون قذف الدم اذ ذلك الوصف حاصل قبله وينقضي ذلك
عدم حرمة دخولها فلا يجب الغسل لو وجب الدخول العارض وبذلك يتضح فساد التمسك باستصحاب الحرمة السابقة
حال سيلان الدم وجه الضعف ان الاستصحاب لا يتم فيما لم يعلم بقاء الموضوع وحيث انه يتبدل ولا اقل من الشك في بقائه

فلا يجب للاستنجاء، ولذا الكلمات كثيرة بل شهرة اقربيا من الاجماع قد حكوا بجواز وطي الحائض بعد انقطاع الدم وقبل
الاغتسال استظهارا لحكم الحيض بالاختصاص مع انه استظهار ثم الاحسن الاستدلال لما نحن فيه ببعض الاخبار المصارحة بحكم
الحيض فيها لحكم الجنب وعمل منع الجنب منفيا بالاغتسال كما في تفسير عابري سبيل حتى تغتسلوا في صحيحة زرارة وابي مسلم
عن الباقر عليه السلام قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تعالى يقول ولا جنبا
الا عابري سبيل حتى تغتسلوا ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئا الخ فانه يفهم منه ومن غيره من الاخبار وفتاوى
ان مناط تلك الاحكام للحائض ليس وصف سيلان الدم بل الحدث كالجنب والمني في حالة الدم ايضا كان للحدث
الحاصل من الدم لا لنفس الدم فلو فرضنا كون الدم حاصلا لم يكن موجبا لم يكن منع فحينئذ يظهر وجه الاستنجاء ايضا بعدم ثبوت الموضوع
هو الحدث فلم لا حاجة الى الاستنجاء للعلم بالحكم ويؤيده ذلك لشدته ما ورد من ان الحيض اعظم من الجنابة
ونقضنا اشد به آثره والحاصل ان الحق استفادة كون المناط وهو الحدث والجنابة لما نحن غنى الادخال بالاحكام المترتبة
مضافا الى ما يبدو ذلك باطلاق الحائض مطلق منزلتها الدم قبل الطهارة الشرعية دون الطهر العرفي فتأمل وحاصل
ان لنا مثل ما من الفروق بين تلك الاحكام والاحكام الاخر للحائض من الوطي والطلاق وغيرها فانها منوطة ببقاء
اسم الحائض عرفا وما نحن فيه منوط بوجود الحدث مضافا الى ظهور الاجماع منقولا الى الاجماعات المستفيضة والشهرة العظيمة
ومن مناطه الحكم في قراءة العزائم فان الصحيحة المذكورة متكفلة لحكمها ايضا قال زرارة قلت فهل يقرآن الجنب والحائض
من القرآن شيئا قال نعم ما شاء الا السجدة ويذكران الله على كل حال والكلام في هذا المقام هو الكلام في السابق وبذلك
يندفع اشكال صاحب المدارك في وجوب الغسل لقراءة العزائم بعد انقطاع الدم متمسكا بعدم صدق الحائض بعد الانقطاع
وقد عرفت الحال واما اشتراط صوم الحائض بالغسل قبل الفجر فهو المشهور بل يحكى عليه الخلاف الا من العلامة في نهايته
مع اختياره في التحرير والتذكرة والمختلف والمنتهى في المشهور بوجوبه قبل الفجر وحكي عن الجامع الاجماع ايضا واستدلوا
بخبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام ان طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل فيها فعليها قضاء ذلك اليوم وضعفه صاحب
المدارك بالاشتمال على ابن فضال واشتراك ابي بصير بين الثقة والضعيف واجابوا بكون ابن فضال عند الاصحاب مقبول الرواية
عند الاصحاب مع رجوع الثاني من الفراق ابي بصير الى الثقة وهو ممنوع الا بقرينة روايته عنه وعلى ... فلو كان

ضعيفا

ضعيفا ايضا فعمل الاصحاب جابر والشهرة المحققة والاجماع المنقول جابرة مع تأييده باشتراك حكم الحائض والجنب غالبا وثبوته
في الجنب عن الجنابة كما مر والكلام في تحقيق وجوب الغسل بمعنى وجوب تقديمها عليه الى الفجر من غير ابطال الصوم او شرط
تمام الصوم به كالكلام في الرواية عليه في تفصيل ذلك في كتاب الصوم واما غسل النفاس فقد حكي الاجماع من جماعة
من الاصحاب على اتحاده وحكمه مع الحيض ولم يعلم كلام لاحد من الاصحاب في ذلك فيظهر الحال فيه مما سبق واما غسل الاستحاضة فوجوبه
للصلاة والطواف ومس الكتابة مما لا اشكال لكونه اقل مراتبه حدثا لعله واشتراط الصلاة به يرفعه واما دخول المساجد ولبثها
من غير غسل مع انه قد انقطع الدم فاشكال وخلاف واما حالة انقطاع الدم وحكي عن جمع الاصحاب تجويز دخولها المسجد
بغير الغسل وحكي عن آخرين ايضا عدم جواز دخولها المسجد الا الشهيد والذي يظهر من كلمات الاصحاب ان المستحاضة ان فعلت
وظيفتها كانت بحكم الطاهر وان لم تكن كانت بحكم الحائض والمفيد الاطلاق لا اشكال فيها انما الكلام في ان عبارة كثير منهم تشعر
بتسليمها لكن الاختلاف في العبارات بل الخلاف في الواقعة يوجب التردد وان كان المشهور المنع كالحائض وصرح
بعضهم بالخلاف في دخول المساجد وقراءة العزائم ولو لم تغتسل ايضا وان حكي الاجماع عن شارح الجعفرية ويلوح من اشكال
صاحب المدارك وحكي عنه آخرين في الذخيرة وشرح المفاتيح ومجمع الفوائد والبرهان والمعالم والرياض منع جواز دخولها
المساجد بعضها وقراءة العزائم في بعضها من غير الاتيان بما وظفت لها والمسألة خالية عن النص فان تم اجماع كما
عن بعض الكتب فهو والا فلا دليل على المنع واما وجوبها للصوم فهو مورد الاجماع المستفيض والنصوص بعضها صحيحة
والكلام في تفصيل المسألة والفرق بين اقسام الاستحاضة والخلاف فيها محال الاطالة واما غسل مس الميت فالكلام فيه في مقامات
الاول في اصل وجوبه وقد نسب الى الشيخ نفي الخلاف فيه استنادا الى بعض الروايات ولا يصلح لمعارضة الاخبار الدالة
على الوجوب المستفيضة بل المتواترة كما حكي والاجماع على خلافه من غيره ويمكن التفصيل بل الواقع الثاني بعد وجوبه
في نفسه كما في المدارك وتبعه بعضهم او غيره فهو حدث يحتاج الى رفعه فيما اشترط بالطهارة والحق هو الثاني وفاقا
لصاحب المدارك مستندا الى ان الامر به مطلق وليس ... على كونه غيريا واشتراط شيء به فالامر يحمل على النفسي ولم يثبت كونه
غيريا وفيه ان حاله كسائر ادلة الاغسال او الوضوءات ... فانها خارجة مخرجا واحدا ...

بين الأمر بذلك الغسل وغيره مع ان ظاهر الأمر في تلك الموارد ايجابه وينساق الى الذهن الغيرية لا بتداء لتحمل على الغيري
وبالجملة فالقرينة العامة قائمة في باب الوضوءات والاغسال والغسل على الغيرية الا ان ثبت الخلاف ومن هنا
يظهر ان تنظيره بغسل الجمعة والاحرام على القول بوجوبها ليس في محله لقيام الدليل على النفسية فيهما مع الاشكال في الاول
وجوب غسل الجمعة لحضور الجمعة والجماعة وعدم تمامية ذلك من الاخبار الكثيرة واحتمال وجوب غسل الاحرام على القول
مقدمة للتفصيل كالاحرام فتم مع قيام الاطلاقات الحكمية على غيرية جميع الاغسال الواجبة غير الجنابة وحكي عن المعارج
ان القول بوجوب الغسل وان لم يكن ليس بمخرق للاجماع وقد عدده ابن ابي الحقيقي حتى انه في الكتب والرسائل
العلمية مضافا الى الخبر الدال على ان كل غسل معه الوضوء غير الجنابة وعليه عمل المشهور وقضيته وجوب الوضوء مع
غسل المس فلو لم يكن المس موجبا للحدث لم يكن وجه لوجوب الوضوء معه وامارة ذلك الخبر معارضة بالخبر الدال
على ان اي صلاة وضوء انقى واطهر من الغسل مردود بان هذا الخبر لو بني العمل عليه لكان دالا على المطلوب فانه يدل على انه لا
حدث بعد الغسل من غير حاجة الى الوضوء مع انه يجوز الخبر الاول ... على خصوص الجنابة ليس ببعيد مع صريح في
فقه الرضا من عدم صحة الصلاة بعد غسل الميت وهو صريح في المطلوب والمناقشة في السند يمكن رفعها بتحصيل الظن بكون
الكتاب منه عليه السلام بالقرائن المذكورة له في محالها مثل جعفر ... المجلسي وبحر العلوم وصاحب الرياض في مسئلة ...
وعلى اي حال فالاشكال في ذلك ضعيف الا انه بعد ثبوت كون المس حدثا يجب الغسل لرفعه لا لمكان الخ وبعد
للصلاة والطواف ومس كتابة القرآن في الخبر الرابع قال بعضهم بوجوبه لدخول المساجد وقراءة العزائم ايضا ومرجع الخبر
كما هو المحكي للعدم ولا دليل على الوجوب والاصل البراءة منه فيكون الاقوى خلاف ذلك واما للصوم فهو اوضح منها
حيث لا دليل عليه مع جريان السيرة على ابقاء عليه الى الفجر ... والمتيقن فلو كان مانعا للصوم كالجنابة والحيض لثبت
المنع من جهة الاخبار ولثبت خلاف ذلك وعلى اي حال فيكفي عدم الدليل عليه هذا ولا يخفى ان وجوب
الغسل للصوم مقدمة قبل مجيء وقت وجوب الصوم اعني طلوع الفجر كان مشهورا فيه وفيما يحذو حذوه حيث
ان الاجماع ثابت على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط قبل وجود الشرط فكيف ذلك في الصوم

فاجاب العلماء عن هذه الاشكال بوجوه احسنها ان العقل يحكم بوجوب مقدمة ما يتضيق وقته بحيث لو ترك العمل
تمام العمل في الوقت اذا حصل الشرط لا بمعنى الوجوب الشرعي المنتمي الى المقدمة من ذويها حتى يقال انه لا يكون في
قبل وجوب ذي المقدمة بل بمعنى حكم العقل بوجوب التهيؤ والاستعداد بعد العلم بان المولى سيوجبه اذ يحصل
لوضوح انه اذا اخبر المولى بانه اذا دخل الفجر فيجب عليك الصوم تمام النهار وان وجوده موقوف على عدم الجنابة
مثلا فيحكم العقل بلزوم التهيؤ وعدم الاذن في تفويت ما يأمر المولى به حتما بسبب تفويت ما يتوقف عليه وجوده
وهذا ما حكم به شيخنا العلامة قدس سره من عدم قبح العقاب على تفويت التكليف ومنه اراد من قال ان وجوبه تهيئي
لا نفسي يوجب عقابا مستقلا ولا مقدمي حتى يرد عليه الايراد بل هو وجوب بين النفسي والغيري بمعنى ان الحكم
العقل يحكم بوجوبه للغير لكن لا بمعنى سراية الوجوب من ذي المقدمة اليه وهذا مراد من قال ان وجوبه نفسي
كالمحقق الاردبيلي والمحكي عن العلامة قدس سره واليه يمكن ارجاع جواب المحقق بان نذر تبيته لا ينافي عدم جواز تأخيره
الى الفجر بغرض من التوجيه نعم اجاب صاحب الفصول قدس سره ومثل له بالوجوب التعليقي وهو قسم من الواجب المطلق
وليس بمشروط فقال ان وجوب الصوم قبل الفجر وانما الفجر وقت العمل لا وقت الوجوب وهو لا يرجع الى محصل
لكنه لا يرجع الى محصل ولا دليل عليه بل لا فرق بين ما سماه وجوبا معلقا والواجب المشروط في الثبات ويحتمل انه
توضيح مراده وبيان فساده مسئلة مقدمة الواجب فقد فصلنا الكلام فيه هناك فراجع هذا هو الكلام
في الغسل اما الكلام في التيمم فوجوبه الغيري للصلاة بدلا عن الطهارة المائية مما هو ضروري المذهب بل الدين
ولم ينكره احد من علماء الفقه مشهور ورد عمار رضي الله عنه في الغزوة وبيانه له لا يحتاج الى ...
نعم اعتذر فاضل ... بانه لا عيب في ان يغفل عن ذلك الحكم بسبب الاشتغال بما هو اعظم واهم ...
الجهاد وهو ليس ببعيد عن مثل ذلك الرجل الا انه غفل عن سؤال النبي ... احكام الله فهو تغافل عن ...
والشرع والاحكام الضرورية مثل الوضوء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر والزنا وبكيفية ذلك فتعمد ...

وكذا للطواف الواجب فان الطواف بالبيت صلاة في جميع الاحكام او الاحكام الظاهرة ولم ينقل فيه الخلاف من احد الا
ما يظهر من بعضهم من عبارة الشرائع حيث انه خص الصلاة بالذكر وانت خبير بان هذا الاستظهار ليس في محله فانه
ليس في مقام بيان الاختصاص بل ذكر الصلاة من باب التمثيل وحينئذ فالكلام في وجوب التيمم انه يجب بدلا عن الطهارة
المائية في كل مقام وجب الغسل او الوضوء فيه لخصوص الطهارة بان يكون الغاية المتوقفة عليها متوقفة على الطهارة
فاذا لم يمكن تحصيل الطهارة ورفع الحدث بالماء يجب التيمم بدلا عنه بمقتضى الدليل الدال ان التراب احد الطهورين وقوله
جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وغير ذلك مما فيه ان التراب والتيمم طهور فكلما يحتاج الى الطهارة يحتاج الى
الطهور لما يحتاج الى التيمم مع فقدان الطهارة المائية ومنه يظهر عدم وجه للمناقشة في وجوبه للطواف ولمس كتابة
القرآن ولقراءة العزائم ان وجب على الجنب والحائض مثلا بل للصوم ايضا اذا افقد الماء وان ناقش في وجوبه له
في المنتهى وتبعه صاحب المدارك نظرا الى ان وجوب الغسل على الصائم قبل الفجر ليس لتوقف الصوم على الطهارة وانه
فلا ريب انه يجتمع مع الجنابة مثلا اذا احتلم في النهار او بقي من الليل الى الفجر من غير عمد فوجوب الغسل لعله لخصوصية
في الغسل لتعمده وتركه عمدا الى الفجر بالصوم ويقرب ذلك ان المحتلم يؤمر بالطهارة بعد ذلك للصوم بل امر بالغسل
فلم يعلم انه لتوقف الصوم على رفع الحدث حتى يقوم التيمم مقام الغسل اذا لم يمكن كما في كل ما يتوقف على رفع الحدث
لكن يمكن دفعه بان المفهوم المنساق من ايجاب الاغتسال قبل الفجر في الصوم انما هو لاجل الطهارة وارتفاع الحدث للصوم
بل صريح ما دل على ان البقاء متعمدا على الجنابة يفسد الصوم وليس ذلك الا لعدم التناسب بين الحدث والصوم ولذا في
في الاحتلام والبقاء سهوا فكأنه عفو من الشارع ويؤيد ذلك فهم العلماء ذلك حتى ان ايجاب الغسل للصوم والذي
ان التراب بمنزلة الماء كما هو منطوق الاخبار فلا جرم انه يجب او يتدارك الفجر متيمما بدلا عن الغسل اذا لم يمكن
الا ان الانصاف ان المستفاد ان وجوب الغسل في الصوم لتوقفه على الطهارة ورفع الحدث ففي غاية الاشكال
الا ان يتمسك بما ذكرنا من فهم العلماء المشهور لفقه فقد علم ان مناط وجوب التيمم هو كونه مبدلا للغسل او الوضوء وجابرا

رفع الحدث دونهما اذا فرض وجوبهما بنفسه من حيث انه غسل او وضوء كما لا يخفى ومن هنا تعرف استحبابه لكلما يستحب له رفع
الحدث بالاقتضاء دليل انه احد الطهورين ولو استحب رفع الحدث لكمال الغاية كما لا يخفى ومن هنا يعلم انه ليس بدلا عن الاغسال
المسنونة مثل غسل الجمعة والزيارة او لليالي فرادى من رمضان وغيره الا ان يدل دليل بالخصوص نعم لو دل دليل خاص في بعض المقامات
فيتبع وكذا الوضوءات التي ليست لرفع الحدث مثل الوضوء التجديدي ووضوء الجنب والحائض ثم ان الكلام في انه يبيح للغاية
وليس رافعا للحدث فيجيء الاشكال في مس كتابة القرآن معه او في دخول الحائض والجنب ومكثهما في المساجد فلو قلنا بانه
ثم انه يجب الطهارة بالنذر وشبهه اذا كان راجحا في المنذور وينعقد ويتنوع بكليهما اما لو كان راجحا لاحدهما دون الاخر
فهل ينعقد النذر فهو كلام محرر في كتاب النذر وكيف كان فان نذر احدهما بالخصوص فعليه ما نذر اما لو اطلق النذر بان
نذر طهارة فهل يعم الثلاثة او ينصرف الى الوضوء لعله لا يقتضي كونها حقيقة في القدر المشترك كفاية كل واحد
منها وادعى بعضهم الثاني فان كان وجه الانصراف شيوعها وضعف التيمم من حيث انه غير مطلوب الا في مقام
عدم امكانهما وعدم ارتفاع الحدث به فهو لا ينفع في الانصراف الفقهي نعم هو انصراف عند المتفقهين ولكن
غلبة الوجود فهو ايضا غير معتبر اذ ان الانصراف ابتداء للانس بغالب الوجود نعم لو كان بحيث يتبع في اللفظ
اليه ولو بعد التامل ايضا فهو كغلبة الاستعمال فان ادعى غلبة الاستعمال فهو بحيث لا يصح الانصراف ممنوع
فالانصاف في العموم لكن اذا لم ينضم اليه قرينة من عادة وغيرها كما لا يخفى ثم ان نذر الغسل او الوضوء او التيمم
في وقت خاص مثلا وجاء في ذلك الوقت الطهارة مثلا اذا نذر غسل الجنابة في ظرف الجنب ولم يكن جنبا
في ذلك الوقت فهل الوجوب مشروط بانه كان معنى نذره ان يغتسل لو كان جنبا او مطلق فيجب عليه تحصيل
الجنابة لو امكن ادعى في الجواهر ظهوره في المشروط والانصاف ان النذر محتمل لهذه الجهة والمرجع هو الاصل
والاصل الاشتراط للبراءة عن حصول الوجوب وتحصيل المقدمات وما سمعته من ان الاصل في الوجوب الاطلاق

انما هو فيما ثبت لفقد وكيفما كان الموقت بالاطلاق او نذر مطلقا فيجب عليه نقض كل زمان الا بتحصيل الطهارة وبطلان
وضوئه والاتيان بما نذر ويجيء الاشكال في التيمم حيث انه لا رجحان فيه لذاته وانما هو يجوز به لاجل الطهارة
عليها فالحكم بحصول نفسه غير ممكن من … او فرضه المكلف لا يمكن فيه الاشكال والحكم بالاتيان بالتيمم من غير …
مع التمكن منها اشكل فالنظر [illegible] مع هذا الحال اشد اشكالا نعم لو نذر التيمم في وقت خاص بشرط عدم تمكنه منها
لغاية راجحة موقوفة على الطهارة مثل قراءة القرآن لا اشتراط كمالها بها او صلاة نافلة فيجب الا عن الغسل او الوضوء لو لم يكن
متطهرا لكن اذا كان متطهرا فهل يجب نقضها للاتيان بالتيمم فيه الاشكال فتم فرع لو نذر الوضوء لكل صلاة فيقعد [illegible]
سواء كان متطهرا فيجب تجديده او لا فيجب بالنذر ايضا فلو ترك التجديد للصلاة الثانية وصلاهما بوضوء واحد فلا كلام
في صحة صلوته ويحنث نذره فيجب عليه الكفارة فلو نسي خمس صلوات في يوم فيأتي بقضائها كان لوضوء لكل صلوة
كما انه لو نسي اربع منها وعلمها متعينة اتى بها كلها ولو اشتبه الواحدة التي صلاها فقضى خمسا لكل وضوء ولو نسي ثلثا
غير معينة اتى بالخمس بالوضوء لكل واحد منها المقدمة العلمية ولو نسي اثنين مشتبهين فله طرق منها الاتيان بالخمس
بالوضوء لكل واحد والاتيان بالخمس بوضوء مرة وبها ايضا بوضوء اخر مرة اخرى فيكون عشر صلوات ويمكن [illegible]
تصحيحها بثمان صلوات بان يتوضأ ويتدرج من احدى الصلوات مثل الغداة مثلا ويصلي بذلك الوضوء الظهرين والمغرب
دون العشاء ثم يتوضأ جديدا او يشرع مما بعد ما شرع بها اولا اعني الظهرين ويصليها والعشائين فتحصل القضاء
بالوضوء الجديد مع كل فرض فلو كانت الفائتة الصبح مع العشاء فقد حصلتا او الصبح مع احدى الثلث فقد حصلت في جملة
الثلثة في المرة الثانية وكذا لو كانت الفائتة احدى الثلث فقد حصلت في المرة الاولى فلو كانت الثانية
ايضا احدى الثلث او العشاء فقد حصلت في المرة الثانية وهذا احسن نعم نستشكل في الجواز في صورة تكرير الصلوات
لذلك مع امكان الاحتياط بلا تكرير كما ذكرنا من الاتيان بالخمس بتجديد الوضوء لكل واحد منها ولو نسي واحدة مشتبهة
بين الخمس فالاتيان بثنائية وثلاثية ورباعية مشتركة بين الرباعيات مع تجديد الوضوء لكل واحد [illegible] كالمنذور

بعد الفراغ

بعد الفراغ عن بيان ماهية الطهارة فلنشرع في بيان ما به الطهارة ونتكلم فيما يجب عليه وفي اسباب الوجوب وغير ذلك
فنقول ان الركن الاول في الماء المطلق كما قال المصنف [illegible] ومرجع [illegible] ومنه [illegible] كون [illegible]
حيث ان المجمع كالمصنف [illegible] الشيء الى اهله وعرفه المصنف [illegible] بانه ما يستحق اطلاق اسم الماء عليه من غير اضافة وزاد
بعضهم قوله ولا يصح سلبه عنه حقيقة وجعله بعضهم مستقلا فقال انه كل ما لا يصح سلب اسم الماء عنه عرفا حقيقة وقد اورد
على التعريف بوجهين الاول ان الحد انما يكون للماهيات [illegible] فاوجب اخذ لفظ الكل في التعريف
مع انه يراد منه المعاريف الخارجية الثاني انه مستلزم للدور لاخذ لفظ الماء في حده ودفعها بعضهم بان التعريف
لفظي لا لبيان الماهية فلا يضر عدم اخذ الجنس والفصل فيه اذ التعريف اللفظي ليس الا تبديل اللفظ الموضوع للمعنى
بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى منه ليتضح معنى اللفظ وح فيندفع الدور ايضا لتقدم العلم بالموضوع على لفظ الماء
في التعريف جار عرفا في المعرف في التوضيح والانصاف ان هذا ليس بشيء بل المراد ليس بيان ما وضع لفظ الماء
كيف وهو من اوضح المفاهيم العرفية فليس ما يكون اوضح دلالة منه على ذلك المعنى حتى يقرر به بل المراد تعيين بيان
ماهيته وحقيقته من انه هل هو من [illegible] او فصول المميزة عن سائر الموجودات اما هو والا فقد [illegible]
اهل المعقول انه جسم سيال بارد بالطبع فالمراد من هذه التعريفات بيان تمييز مصاديقه نظرا الى كثرة [illegible]
كثيرا ما يذكر بالاضافات مع انه ماء حقيقة مطلق وكثيرا ما يطلق الماء على بعض ما ليس بماء حقيقة فذكر [illegible]
لبيان انك لا تغتر بعض الاضافات ولا تغلط فلو وجدت مستحقا لان يقال له ماء وليس يصح سلب اسم الماء عنه
بسبيل الحقيقة فاعلم انه ماء ثابت لحقيقته الاحكام فلاحظ في ذلك ماء البحر ماء الحوض ماء النهر ماء [illegible] وغير ذلك
تجد ان تلك الاضافات لتقسيم الماء فلا يصح ان يقال انه ليس بماء كما لا يصح سلب الفرس عن فرس العرب او فرس [illegible]

فلكون المراد تمييز المعاني اخص لفظ لكل ان مع المذم في فرع المال كما انه اخص لفظ لا ليس تغيير الا به بل الا مفهوم او وضع
من ان تفسير المراد ان هذه الدم كما صح [illegible] وحمله على شيء ولم يتبع [illegible] فاعلم انه الا حقيقة وان لم يطلق
فعلا بل اضيف الى شيء فهو او لا يخفون ان هذه النكتة في طرف اضافته الى المطلق صحيحة حيث انه كثيرا ما يضاف الماء
وليس يضاف اتفاق في طرف الطلق والمضاف فلم يوجد بعد قرينة حالية او مقالية فلا يطلق الا على المرق وليس
الكثير لمتاع ولبس المخلوط بالا وغيره الك الله مجازا ومبالغة في معنا وجراية الاصلوية طعم ما يضاف اليه
كما يقال على المرق لتقليل الطعم ولبس المخلوط انه لكنه مبالغة نعم قد ينسبه [illegible] مرخوفا على الماء فيطلق على لفظ الحقيقة
اسم لا حقيقة مثل الطلق اسم لا على الجلاب السبب الرائحة او الممزوج بماء ليسا ويرجع الا وقد يشتبه في صدق
اسم الماء على ما كان ماء لبعض الحالات ولنزح بعض [illegible] الحاصل ان اشتباه الصدق المفهوم [illegible] عدم صحة السلب او صحة
كثير في المصاديق العرفية فالمرجع ح وعلى ما العمل فنقول المرجع ح الاصل العملية فيستصحب الاطلاق لو كان
الا على متنبه اذ الم يعارضه بحصاة آخر كما اذا شك في خروجه عن الماء به بسبب كثرة القاء في ماء مغيرة لا يجب
لشك في زوال الاسم اما اذا كان الشبهة لو فرض مضاف كثير فيه شك في غلبة المضاف عليه بحيث عن الاطلاق او غلبته
على المضاف فخرج عن الاضافة فلا يجري استصحاب الاطلاق ولا ثبات الطلق في ذلك الرجوع لتغير الموضوع و الاستصحاب
مشروط ببقائه مع معارضته باصالة المضاف على اضافته ولو اريد استصحاب الطلاق المطلق وضافة المضاف لثبت بحكمها
معا لم ينفع انه فاسد قطعا للجزم بوجود ذلك المايع اما مضافا او مطلقا لا يجدي في ترتيب اثار المطلق اذ لا جزم المطلق
متميز فيغضي في ازالة الحدث فينجس الجزء المضاف بمحض الملاقات وكذا الكلام في رفع الحدث لمعولة كلا الجزئين ولا يسلك القول
بورودهما بالترتيب كالاخفى فلا بد من البناء على استصحاب بقاء الحدث ونجاسة المحل مع استصحاب طهارة المايع وجواز
اكله وشربه والبراءة عن غرمه والحاصل ان ترتيب اثار الماء من الاحكام الشرعية على المشكوك لا يصح فالماء في المورد [illegible]

ثم اذا الحكم

ثم اذا الحكم للماء شرعا بحكم فيثبت ذلك لكل ما صدق عليه الماء عند العرف واللغة فاذا ورد انه مطهر فيكون مفادها العموم من وجوه
ثلثة الاول انه ثابت لجميع ما صدق عليه الماء عرفا الثاني عموم ما يطهره الماء اي جميع الاخباث التي كان في العرف تقذيرها
منها بالذات وزيادة وتطهيرا ومنظفا بالمعنى العرفي كسائر الاجسام مع الكثافات الغير الشرعية عند اهل العرف الثالث
عموم ما يفهمه العرف طريقا وكيفية للتطهير من غلبته الماء و [illegible] القذر معه وازالته من المحل من غير اعتبار شيء زائد
الا ما يخرج بالنص مثل الحكم بالترتيب في الغسل [illegible] والحاصل ان الحكم بمطهرية الماء من الشارع لكل ما استقذره او [illegible] في كيفيات
التطهير اهل العرف فان التطهير بالماء كان عندهم لكل ما استقذروه فجعل الشارع ما استقذره مثل ما استقذروه في [illegible]
بالماء وبافي الكيفيات كما انه اذا الحكم بغسل شيء لا يتوقف [illegible] كيفية خاصة لم يؤخذ بما يعد غسلا عرفا ولذلك يختلف
فيما يعصر وما لا يعصر وقد يستدل على التعميم في افراد الماء بقوله تعالى انا انزلنا من السماء ماء طهورا او وقع [illegible] الكلام
عليه فيها ان الاية لا تدل على طهورية مطلق الماء بل لا عموم بالنسبة اليه ايضا لكان النكرة في الاثبات الدالة
على واحد الا على التعيين حيث لا عموم في الواحد [illegible] كما [illegible] الجواب ان الاية وردت في مقام
المنة وبيان الاصلاح [illegible] ما اضيف به ولا [illegible] في [illegible] منها طهورا فالعموم وان لم يكن [illegible]
لكن الورود مقام الامتنان لا يحتمل الا جعل جميع الماء مطهرا فالعموم هذه الحكمة ليستفاد جزءا وليس العموم مستفادا بدلالة
المطابقة وضع اللفظ له واما اشكال انه غاية ما يتم على ما انما اي الماء النازل من جهة العلو فقد دفع بما ذكروا ان جميع المياه
من السماء مع عدم القول بالفصل منه احد فاذا ابتنى التعميم لا يمكن التخصيص [illegible]
عمرو سعيد بن مسيب من منع طهورية ماء البحر مع ان الحكي [illegible] عدم [illegible] خصوص [illegible] لا انه ليس بطهر [illegible]
بل [illegible] مع [illegible] انها ليست [illegible]
في الشمول على الافراد النادرة بانصرافه الى الشايع منها ولا يدفع بان العمومات لا انصراف فيها الا الانصراف في المطلق
لان عدم الانصراف في العمومات الاصطلاحية [illegible] للعموم و [illegible] بدفع [illegible] على [illegible]

بتعميم المطلق الى الشايع من الافراد حيث لا شبهة في لزوم الاخذ بالانصراف في المطلقات لكن يندفع الاشكال بان
المطلق وان كان ينصرف من حيث هو ولا يشمل النادرة من الافراد لكن قد ينضم اليه ما يوجب الشمول لجميع الافراد
العموم فلا بد من التفصيل في الانصراف في المطلقات وما نحن فيه قد انضم اليه ما يدل على التعميم مطلقا وذلك قيام الاجماع
القطعي على خروج النفط وماء الكبريت ونحوهما من الافراد النادرة فاذا علم من الشرع ارادة ما يشمل نحوهما من لفظ
الماء فلا محالة يدخل جميع الافراد النادرة وبيان ذلك انه قد ثبت من الشرع مطهرية ماء النفط وماء الكبريت فان
كان ذلك لالحاقهما بالماء الثابت له الطهورية حكما بان جعلهما الشارع طهورا او لم يكونا داخلين في الماء في الاية
لانصرافه الى الشايع فلا يرتفع الدليل عن الانصراف في الاية ولا يحكم بطهورية غيرهما من الافراد النادرة بل لا يحتمل الالحاق
الحكمي ايضا للبناء على ذلك اما اذا علم الحاقهما موضوعا وانهما بان ثبت من الشرع انهما مطهران لكونهما فردين من
الماء الثابت له الطهورية في الاية وغيرها بالاطلاق بحيث اريد من لفظ الماء ما يشملهما فحينئذ ان وجد معنى قدر مشترك
بين الافراد الشايعة وبينهما لا غيرهما من النادرة فيقال اريد من لفظ الماء هذا المعنى الذي لو لم يوجد ذلك بل كان الامر
منحصرا على الانصراف وارادة الشايعة فيخرجان وهو فاسد جزما او على عدم الانصراف وارادة كل ما صدق عليه الماء ولو
فردا نادرا فحينئذ يدخل الافراد النادرة وغيرها جميعا ولما كان الالحاق الحكمي غير ثابت ولا يحتمل الا الالحاق الموضوعي
ثابتا ولم يوجد معنى يشملهما والشايعة لا غير فتعين الاخير وكذا القول في كل مطلق علم ارادة بعض الافراد النادرة
من اللفظ هذا ومنها انه يعرف عدم ورود تشنيع على السيد علم الهدى فيما نسب اليه من انكار الانصراف فانه لم ينكر
وجود الانصراف اصلا والا لما تم له ولغيره الفقه ولا شبهة في وجود الانصراف والحكم به في اكثر المقامات
وانما انكر الانصراف في الماء نظرا الى ما ذكرنا فشاع منه انكار الانصراف وما ذكرنا الاشكال فيه وفي حل الاشكال بنحو
الاشكال في تعميم المطهرية لجميع افراد الماء من الاية جزما ومنها الاشكال في ثبوت المطهرية للماء بالاية حيث
ان الفعول مبالغة في الفاعل لكن بالغ في الطهارة وقد مر في تعريف الطهارة دفع هذا الاشكال وانه ثبوت

كون

كون الطهور بمعنى المطهر او الطاهر المطهر لغة وعرفا وقد صرح به اكثر جماعة من اهل اللغة واكثر الفقهاء بل حكي اجماع
اصحابنا على ذلك فالمطهر بمعنى مطابقي له ولا نبالي لو سلمنا انتفاء كونه مبالغة الطاهر كونه معنى لازما لا معتمدا بها
فيكون معناه الشديد الطهارة البالغ في النظافة ولا ريب ان المراد من الطهور في الاية الطهور الشرعي فلا يتصور معنى
الشدة والمبالغة في الطهارة الشرعية فلا بد ان يكون المراد من المبالغة في الطهارة كونه ساريا الى الغير ومطهرا له
وثانيا نقل الهروي في معنى الطهور بمعنى اسم الالة فالماء طهور اي شيء يتطهر به وهو المفيد معنى المطهرية كما لا يخفى
وبالجملة الاشكال في كون الماء مطهرا وتعرفه بين افراده ولو النادرة سهل الدفع فلا شبهة في التعميم من هذه الجهة
اما التعميم فيما يتطهر من النجاسات فلا ريب فيه ايضا بعد اخراج ما يخرج من النجاسات اذ لا يتصور الطهارة فيها الا بتحول
الماهية وهذا اوضح اما وجه التعميم انه اذا حكم الشارع بكونه مطهرا وبنى عليها بجعله ذلك من اللوازم الذاتية له لا ينفك
عنه ابدا فيقتضي الطهارة فيما يسري اليه ويلاقيه اذ المحل قابل لذلك وقد ذكرنا ان غير الاعيان النجسة جميع النجاسات
قابلة للطهارة لكون النجاسة عارضة غير لازم قابلة للانفكاك لكن لما كان تطهير الماء متوقفا على سرايته كل موضع وكل
جزء سرت اليه النجاسة فقد يكون في بعض الاشياء مانعا عن سرايته ووصول الماء الى ما وصلت اليه النجاسة ولذا رد العلماء
على العلامة فيما حكم بطهارة الدهن اذا القي على كر وفرض فيه حتى صار قطرات ثم جمع وجه الرد ان الدسم انما يمنع
لا هيئته على وصول الماء بكل جزء منه والماء لا يصل الى محل النجس الا بالتطهر ولذا اشترطوا في المظروفات النجسة وصول الماء الى
كل جزء ولا يلزم ذلك استهلاكه بحيث يخرج عن حقيقته لعدم تصور بقاء الاضافة مع وصول الماء الى جميع الاجزاء وفرضه في الدهن باقيا
ان الدهن ليس قابلا للطهارة اذا ما ضل له امكن ايصال الماء الى جميع اجزائه مثلا لو فرض انه جعل تحليله على وجه كثير بحيث
حتى احتمل ثم اذا جمعه فيطهر بذلك وكذا لو فرض امكان ايصال الماء الى جميع اجزاء المضاف مع بقاء الاضافة فليس كلامهم
في ان امثال ذلك خرج عن القابلية جملة ومطلقا بل لو ابقيا القابلية جزما من غير فرق بينها وبين غيرها لو امكن ايصال
الماء الى جميع الاجزاء وتحصيل الطهارة ولذا حكموا بالطهارة القابون اذا انخلا الماء به فقد نفذ النجاسة الى غير ذلك كالخبز
والتسم وغيرها فقد تم التفصيل بين النجاسات باشتراط القابلية فاسد نعم لو شرطنا وصول الماء الى موضع التطهير بالماء كما لا يخفى

اما التعميم من جهة كيفية التطهير بمعنى ان يكتفى بكل ما يعد تطهيرا وغسلا عند اهل العرف فيبتنى على اثبات اهمال الفظ من الى التي
الشارع كيفية التطهير الى اهل العرف او عموم بدلي على ان كل ما وصل اليه الماء او غلب او ازاله تطهيره وتحصيل العموم الكذا لم بناء
على مذاق ابي حنيفة من اخذ هذه الطهور بمعنى اللازم وحكمه بان كل طاهر مطهر بالملزوم العقلي بناء على ان اهمال
الشارع بيان ان الماء طاهر بالغ فيه يستلزم تطهيره كل ما ازاله وغلبه لزوما عقليا حيث انه اذا كان الطاهر
الماء فكلما كان ما كان طاهرا مع وصوله الى النجس وغلبته بقاء الذي ما نسب له بل انه نجس فيقتضي ذلك التعميم بانه اذا
بعين النجس لم يبق الا ان الماء السائل الى الله الذي للتنجس بغير طاهرا ولا يحتاج الى شيء غير الازالة اما بناء على مذاق
الاكثرين التفسير بالمطهر والطاهر المطهر سواء اخذه ذلك معنى مطابقيا موضوعا له اللفظ او فهم التزاما منه الا العرف الطهارة
لعدم تصور الشدة والكثرة في معنى الطهارة الشرعية فكان المراد من المبالغة اشارة الى ذلك فيمكن التعميم ايضا لانه اذا كان
المطهرية من خواص الماء من غير بيان الكيفية فيقتضي تحققها شرعا بتحقق الطهارة عرفا ولغة فهو موجب للتطهير بالازالة والغلبة
اللتين هما المعتبرتان عند العرف لا ازيد لكن يمكن الاشكال فيه باحتمال وروده في مورد الاجمال كما هو مقتضى الاهمال فان المقصود
هو الامتنان على العباد بجعل الماء مطهرا او بيان ان فيه تلك الخاصية لكن تأثيره وحصول الطهارة به بأي طريق فلا نظر للاية
به اليه فلا يكون مجملا من هذه الجهة محتاجا الى بيان طريقه غير طريق اهل العرف او مطابق له في افراد النجاسات حتى
التوكيل الى طريق اهل العرف ايضا يحتاج الى البيان ولا تفيده الاية ومنه يعرف انه جعل الطهور بمعنى اللازم ايضا يجري
هذا الاشكال فيه حيث ان مجرد بيان انه طاهر لا يكفي في الاخذ بالكيفية المقررة لغير النجاسات الشرعية عند اهل
بل غير العرف فيها وحمله بمعنى المطهر باستفادة العموم في الكيفية لو جعل بمعنى المطهر دون ما اذا كان اسم آلة كما ذكره
في الذخيرة في دفع استعجاب النيشابوري من كلام الكشاف وذهاب الحنفية الى ... من عدم استفادة معنى المطهر من
الاية فقال العجب من صاحب الكشاف انه يعرف بمجيء كونه اسم آلة ويجعله كذلك ويمنع ذلك يحكي المطهر مع انه اذا ثم
بكونه آلة ارتفع النزاع من البين لانه بمعنى في المطهر فاجاب صاحب الذخيرة انه يخفى ذلك لو تدبر يقتضي النزاع للفرق
بين المعنيين من حيث انه اذا ثبت صفة المطهرية لنفس الماء اقتضى عموم الطهارة باي طريق وقع مثلا طاهر لم يحقق

ما وقع في الآية كونه طاهرا بزوال العين بخلاف ما لو حمل بمعنى الة التطهير وكان المطهر منه متخصص فلا بد من استعمال الة في حمل
المطلوب وليس مراد صاحب الكشاف في انكاره كون الماء مما يتطهر به في الشريعة مثل سائر الاشياء الطاهرة بل مراده نفي كون هذا
اللفظ بمعنى المطهر وقد علمت الفرق في الثمرة هذا مع ان الاشكال بكلا المعنيين الا ان الانصاف انه استفادة التوكيل
الى العرف من الاية ايضا وذلك لانه اذا كان للفظ طهارة ومعنى متعين في الخارج عند اهل العرف كما هو الامر في الفاظ
العبادات عند القوم ولم يكن مجملا ذاتا فاذا علق شيء عليه فانه وان كان يحتمل طريان الاجمال العرضي بعدم كون المقام
مقام بيان بل بمحض الاهمال والاجمال كما في اوامر الطبيب بانه يلزم شرب الدواء ولكن اذا لم يكن هذا ثابتا بل احتمل في الكتاب وحمل
وروده في مقام البيان وامكن الاخذ بمفاده بمعنى ان يكون احالة لبيان الاحالة الى الطريق المقرر والكيفية الثابتة
عرفا فلا مثل لو امر بشرب سم خاص فلا يحتمل ان يكون في مقام الاجمال ويبين بعد ذلك طريقا للشرب غير الطريق العرفي
للشرب او احتمل انه اجمل بيان الكيفية لكونه بينا وليس بعده خصوصية طريق خاص فيحمل على ان الحكم متبع مع نوعه
الطريق العرفي الثابت والمقرر وذلك لان الاصل في الكلام ان يكون في مقام البيان والافادة دون الاجمال الا ان
في تكوينه الامتنان في الاية بجعل الماء طهورا وعدم ايجاب قرض الجرم كبني اسرائيل منعا طرقتهم في ازالة ما يقعه
رفعها الا ويؤيد هذا بل يشيده ان عدم تطبيق الغسل والتطهير في مقامات الاحتياج الى البيان واجوبة السؤالات
وغير ذلك ولا يذهب ان ورود كيفية خاصة لتطهير بعض النجاسات لا ينافي في الاطلاق في لا عيب في الاحالة
الى العرف لكن يبين في بعضها خصوصيات خفيت عليهم مثل بيان تطهير الجرار او ابدال ... تعدد او بيان ان في
الكلب ... تدفع بالتعفير بل ... الى ذلك من البيانات في بعض الموارد والاطلاق في غيرها او ... علي
الطريق العرفي فحاصل الاصل بعد التقرير هو الرجوع الى العرف وكفاية ما هو طريقتهم في ذلك الا ما خرج بالدليل في عدم
من طريقة العرف اعتبار ازالة الشيء وغلبة الماء عليه كما لا يخفى هذا اذا بنينا على الاجمال فيشكل بعد العمل بالطريقة العرفية في ...

الطهارة فالمرجع هو الاصل العملي بحسب ما يقتضيه كل مقام ثم ان الماء في عبارة المصنف كغيره باعتبار وقوع النجاسة فيه ينقسم الى اقسام
ثلثة جار ومحقون وماء بئر وقد يظهر من المقنعة الحاق الغدير بالبئر وان قيده الشيخ ره بان ما ينبغي هو ان يقيد بكونه
ذا مادة والا فهو المحقون المفصل فيه بين القليل والكثير ومعه الكل حكم بكون كثيره ذي المادة مثل ماء البئر الذي يحتاج الى النزح
وغيره واما القليل منه فيلحق بالبئر في الطهارة بالنزح وعلى هذا لا يكون الاقسام ثلثة عنده كما لا يخفى لكن الانصاف
ان مذهب تشريك الاذن وان التقسيم الى الثلثة في كلمات الاكثر بل قد يستظهر الاجماع وكيف كان فاللازم التكلم في
كل من الثلثة موضوعا وحكما فنقول اما الجاري فقد يفسر تارة بانه الماء النابع عن مادة السائل على الارض وقد يقيد بقيد سيلانا
معتدا به وقد يقال انه السائل عن نبع اشارة الى اعتبار القوة في المادة ازيد من السابق كما ان اعتبار الشيخ في قول
بعض انه ما يشتمل عن مادة يفيد اعتبار زيادة القوة من هذا ايضا لكن الظاهر انها ليس لعدم صدق الجاري على غيرها كما هو
وعلى اي حال في الجاري المحقق بحكم قدره المتيقن ما يكون فيه نبع وسيلان في العرف لظهور الجاري فيه لكن موضوعا
باعتبار اشتراط وجود المبدأ فعلا في الوصف فلا مناص من اعتبار الجريان كما انه لا مناص من اعتبار النبعان بالرجوع الى العرف
لطلبي الجاري باعتبار اصل معناه لا كل ما ينتقل عن محله من جهة السيلان اي عدم القوام لكن الجاري في الاغلب يعرف مقابل الراكد
والبئر وغيره الكل كما ذكرنا هنا وسيعرف من بيان معنى المحقون والبئر الاشكال في العيون ذات المادة من غير سيلان
وكذلك الغدير ذو المادة والرشح من الماء والنزيز والثمد والذوب متقاربة بالمعنى لاعتبار الترشح واجتماع الماء
في الارض تحت مثل العرق فيجتمع شيء فيسيل الماء وانها لم تسمى مطلق ما يجري على الارض من خارج ثم يجتمع تحت الارض
في الاراضي الصلبة بحيث يمكن اخذه [illegible] بل [illegible] الاشكال في القنوات ما لم تسل [illegible]
عليه لكن الانصاف عدم اعتبار ازيد من [illegible] عن المادة فلا اشكال في الجريان تحت الارض كما لا يخفى وكذا [illegible]
الاشكال في بعض المياه الغزيرة في الجريان من غير مادة مثل ما يجري عن ذوبان الثلج او ينضح الالية كما هو المعروف في
اشجار العراق وقد الحق بعضهم هذا بالجاري موضوعا كما ان الحق بعضهم النابع غير الجاري عليه موضوعا ايضا لكن الحق
في غير ذي المادة لا موضوعا ولا حكما اما موضوعا فلما ذكرنا من عدم الصدق واما حكما فلما نذكره من ان الملاك لكن [illegible]

باعتبار عدم المادة لعدم النجاسة او رفعها بغير تطهير من الخارج وليس فيما يوجب جريان الحكم فيه اما حكم الغدير فالحاق ما لم يكن له
مادة بالجاري لا يحتمل وان كان ظاهر الحكي عن المقنعة الحاقه بالبئر لكن الاولى الحاقه بذي المادة بكلامهم كما ذكره الشيخ
واما ذو المادة منه فقد ذكرنا ان الشيخ الحق كثيره بكثير الراكد والجاري في عدم قبول النجاسة من غير التغير وقليله بالبئر في قبولها
وتطهيره بالنزح ومنه التفصيل غريب منه وكذا نعم قوى بعضهم الحاق ذي المادة النابع بغير السائل عينا او غديرا بالبئر حكما
وان لم يلحق به موضوعا ولكن ظاهر الاكثر الالحاق بالجاري ولكونه قسيما لها فلا احتمال للالحاق عنده ثم ان لم يثبت له حكما
فالاولى لبيان رفع الاشكال في جميع المذكورات غير الغدير بلا مادة مثل الحوض فانه في حكم الراكد وكذلك السائل من غير مادة
مثل ماء الثلج فانه ايضا في حكم الراكد ما لم يسل على المقام في ان الاصل في الماء ما لم يعلم وهو افراده في احد الموضوعات
الثلثة هل حكم الجاري وعدم قبول النجاسة او الاصل قبوله النجاسة الا ما ثبت خروجه مثل الجاري فنقول ان مقتضى عمومات كل ماء
لا يحمل خبثا فهو نجس لعطفه كون الاصل قبول النجاسة لكن مقتضى عمومات ان الماء طهور وان الاصل فيه الطهارة وانه
لا ينجس الا بالتغير الحكم بالطهارة فيما شك في قبوله النجاسة واما عمومات قبول القليل النجاسة وان الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه
شيء فمختصة بالراكد فهذا التقسيم ولا غير فيكون الاصل في غير الراكد الطهارة في غير ما علم خروجه لكن لم ينضاف ان هذا
لا ينهض بالمطلوب حيث ان الظاهر من تتبع جميع ما ورد في انقسام الكر والجاري وعدم قبول النجاسة الا بالتغير وغيرها
ان الاصل وان كان في الماء الطهارة كسائر الاجسام لكن الاصل الثاني فيه الانفعال حتى يكون مثل الراكد وتعتبر الكرية والجاري
خارجا بل الاصل قبول النجاسة واما الكر والجاري خارج عما لم يتغير انما ثبت تعليل الاعتصام بالمادة يكون ذلك
في ذي المادة الا ما خرج فيلحق مثل الرشح والنزيز والثمد والعيون الراكدة بالجاري حكما بسبب المادة ولو لم يدخل فيه موضوعا
هو الحق نعم لو شك بعد ذلك فلا يبعد التمسك باصل الطهارة حيث ان الحكم بنجاسته لا يحصل بالملاقاة غير ثابت
كسائر الاجسام غير ثابت فليس الا تخصيص الحكم في امثالها اذا لم يثبت شمول كل جسم اياه فالاصل في الماء كسائر الاجسام

قوله طهّره الله الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غيّر اللون الى غير ذلك وبالجملة الماء ينقسم الى ثلاثة اقسام كثيرا وان لم يكن كما ماء

فالجاري لا ينجس كثيره ولا قليله بملاقات النجاسة الا ان يتغير احد اوصافه الثلاثة المشهورة فهنا حكمان احدهما عدم

التنجس بمحض الملاقات وهو في الجملة اجماعي حيث ان المخالف في القليل قليل وفي كثيره غير موجود فالكلية مشهورة

ثانيهما التنجس بالتغير في احد الاوصاف وهو ايضا اجماعي في الجملة اما كلية فقد ناقش بعضهم في تغير اللون بعدم

العثور على نص معتبر وهو ضعيف كما ستعرف فليعلم ان المراد من التغير التغير باوصاف النجاسة لا المتنجس كما نسب الى

الشيخ القول به وقد تم [illegible] ظاهر النصوص وايضا المراد التغير المستند الى الملاقات فلا يكفي التغير بالمجاورة وان كان لازم

الشمول ظاهر قوله الا ان يتغير لكن ذلك بعيد جدا الظهور ان المراد التغير الناشي من التنجيس المستند الى الملاقات

حيث ان الملاقات منجس لغير الماء من غير تغير وفيه ايضا يكون هو مع التغير بل يستظهر من الاخبار ذلك ايضا فهو صالح

ذهاب الكل الى اعتبار الملاقات وعدم كفاية المجاورة جزما فلو فرضنا عدم الظهور في المطلوب فالحكم بالطهارة ايضا [illegible]

لانها الاصل ولم يعلم الشمول المعلوم اجمالا من الاخبار الاستناد الى الملاقات جميعا بحيث لو فرض وهن في الظهور لجرى ذلك

ثم لو وقع نجاسة في الماء وكانت مجاورة لها وشك في استناد التغير الى الملاقات او المجاورة او كان بعضها ملاقيا

وبعضها خارجا وشك في الاستناد الى الخارج او الداخل فالاصل هو الطهارة لعدم العلم بعلة التنجس وكذا الحكم بالطهارة لو

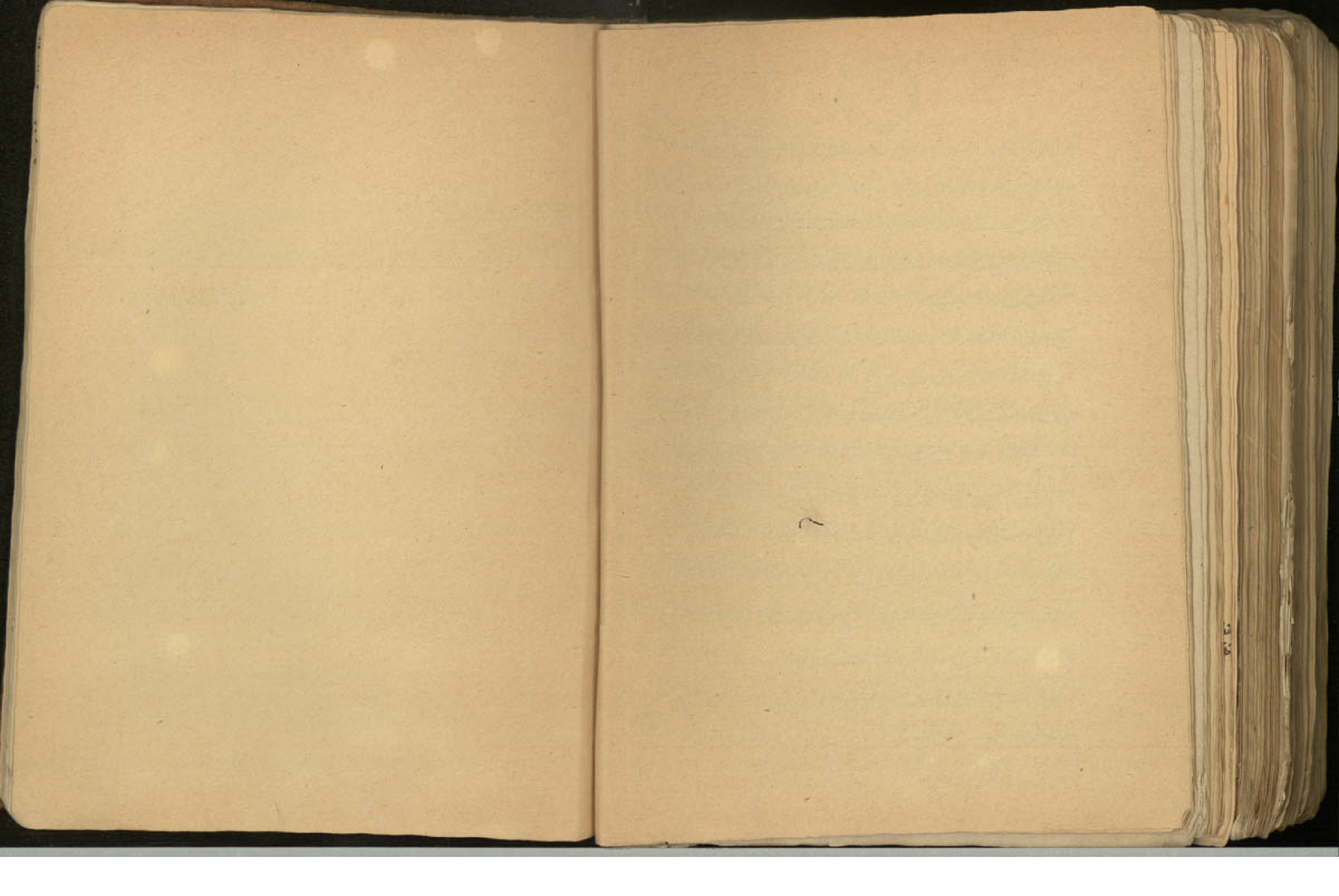
اذا لاقى ثم اخرج منه وقد اثر ضعيفا فقوى بعد الخروج حتى تغير بسبب المجاورة والملاقاة وكذا لو تغير باشتراك

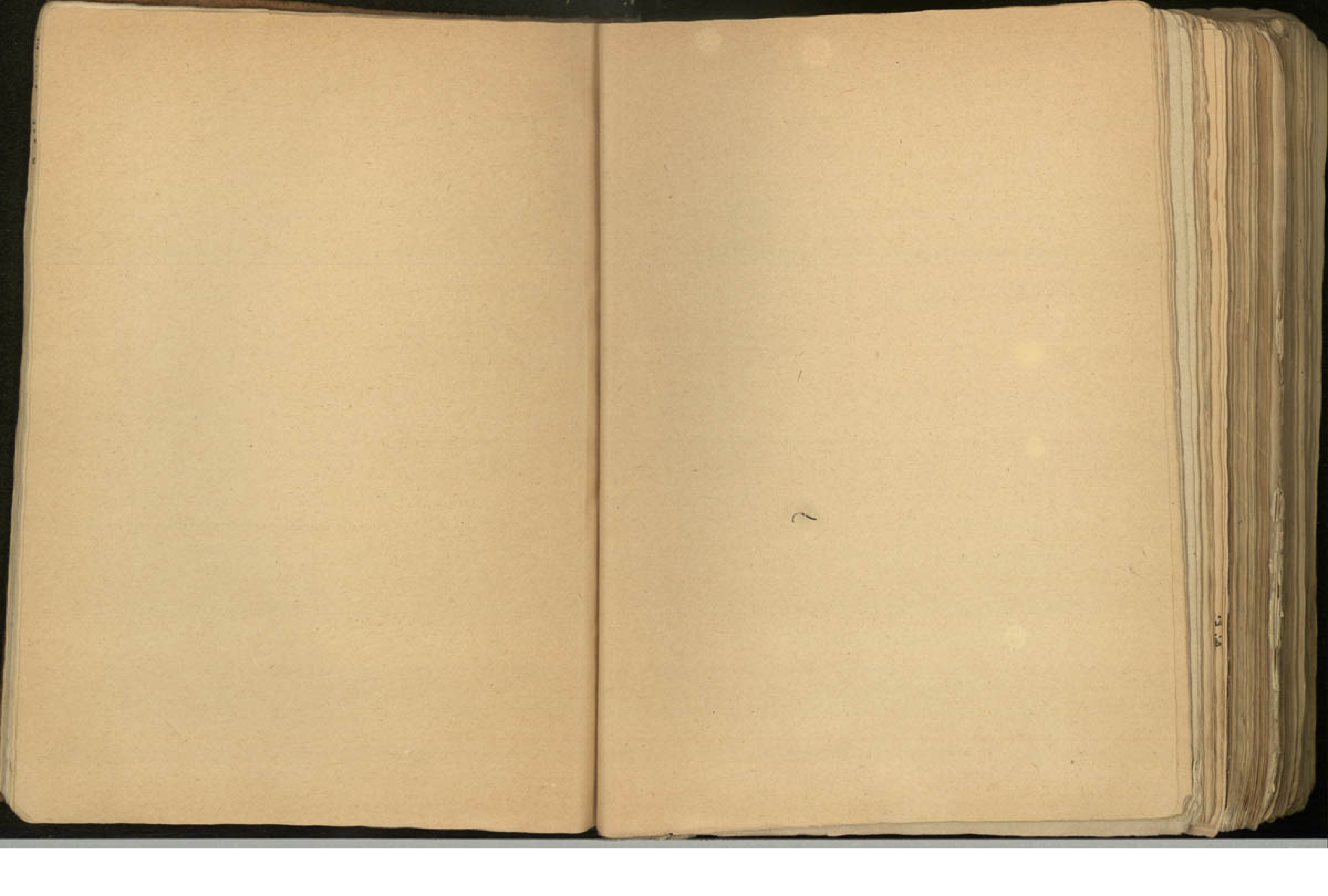
طاهر موافق للنجاسة في الصفة وبالجملة فما لم يعلم الاستناد الى ملاقاة النجاسة لا يحكم بالنجاسة نعم لا ينبغي

التأمل في تنجسه بما اذا وقع في طرف فغيّره ثم تغير الباقي فانه وان تغير بالمتنجس لكنه من [illegible] المتنجس

بل ومثله لو وقع النجاسة بشيء مثل الماء مثلا في الخارج فغيره ثم القي في الماء فغيره بصفة النجاسة بل كل متنجس

تغير بالنجاسة اذا غيّر الماء بصفة النجاسة تنجس ولو كان المتنجس وصفه نفسها اما اشكال بعضهم في تغير اللون





ومن جملة الخيارات خيار الرؤية الثابت بالإجماع المتفق والصحيح حيث نفى الغرر وأخبار خاصة مذكورة في محلها وقد يعبر عنه بخيار
تخلف الوصف والتغير باذكره او والمراد ثبوت الخيار للمشتري او البائع بعد وقوع العقد على عين شخصية غائبة ثم رؤية العين على خلاف
ما اشترطه لهما ثابتا في المبيع من الوصف اما للاعتماد على الرؤية السابقة في وصف تغير حال العقد ولم يطلعا عليه او لم يروا ولكن
وقع البيع بالتوصيف المعين للمبيع الرافع للغرر لاشتراط صحة البيع بالتعيين وكيف كان فلا بد من ذكر الاوصاف
الرافعة للغرر لكن اي قدر من الاوصاف والمميزات تذكر فقد يظهر نوع اضطراب بين بعض العبائر فقد قال العلامة في
ذكر العقد لكان في السلم وقد يقال بلزوم ذكر كل ما يختلف الثمن باختلافه مما له دخل في الرغبات وتفاوت القيمة واورد شيخنا الاستاذ
على هذا المقام اشكالات الاول انه يستلزم التنافي بين الاكتفاء بما يكفي في السلم ولزوم الاستقصاء بذكر كل ما له دخل في
تفاوت القيمة والرغبات فان اللازم الاول التسامح بذكر بعض الاوصاف حيث قد التزموا بالتسامح في السلم بل التزموا
الاكتفاء بما لا يوجب عزة وجود المبيع ولا ريب ان ذكر جميع ما له دخل في الرغبة والقيمة في بيع العين الشخصية يمكن ولا يوجب
في عزة وجود نظائره وقد التزم بعضهم ذكرها فبين الكلامين تناف مع ما يرد من الاشكال في مسامحتهم في السلم الذي يمكن منع
المسامحة وايجاب ذكر كل ما له دخل في الرغبة والقيمة ولو اوجب ذلك عزة الوجود فيحكم بعدم جواز السلم في ذلك الشيء
لا بالجواز مع التسامح وقد منعوا من السلم في بعض الاشياء لعدم الانضباط فكل ما لم ينضبط الا بالتسامح كذلك الثاني
ان الوصف قائم مقام الرؤية فاذا لزم في الوصف ذكر كل ما له دخل في الرغبة والقيمة يجيء الاشكال في الرؤية
حيث ان معها لا يعلم اكثر الاوصاف التي لها دخل فيما ذكر فيلزم ان لا يصح البيع في الرؤية الا بالاطلاع على جميع الاوصاف
ومعرفتها مع ان المعلوم خلافه غالبا عدم الخدع في كثير مما يباع بالرؤية بل لا يعرف اكثر العاملين كثيرا من الاوصاف الكاملة
خصوصا في مثل العبيد والاماء والجواهر ونحوها الثالث ان وصف البائع لا يقرب المبيع معلوم الوجود بل يزيد جهالة فيه
فانه يحتمل انه كاذب ولا يعلم بوجود الموصوف بتلك الصفات في الخارج ولا يبعد التكليف في الذمة مثلا اذ لا يعلم انه تعهد فيقول
تملك العين الكلي الموجود مجهولة بجهالة ما اذا قال تملك العين الشخصي الموصوف بانه كاتب خياط حاملي سن كذا وقامة كذا

واجاب عن الاشكال الاول بانه لعل المراد لزوم ذكر ما يلزم في السلم بحسب الصفات حيث ان ذات السلم مقتضية لذكر جميع ما له دخل في
والقيمة الذاتي مانع لزوم عزة الوجود منع في السلم عن الانضباط وهو ليس بموجود فيما نحن فيه فلا ضير في لزوم ما لا تقتضيه
الذي تقتضيه السلم من حيث الصفات هذا او الانصاف انه لا يرد الاشكال رأسا ولا فرق بين ما نحن فيه وبين السلم جلا ولا يجوز
المسامحة لا فيها ولا فيما ذكره وذلك لان الذي اللازم في بيع الكلي مثل السلم ذكر الوصف بحيث لا يصير المبيع مجهولا عرفا فيلزم
الاكتفاء باي فرد من افراد الاصناف المختلفة القيم المندرجة تحت نوع واحد او انواع مختلفة تحت جنس واحد
مثل بيع قفيز من حنطة مع اختلاف وكثرة في افرادها من حيث اختلاف اصنافها في الجودة والرداءة والقيم فيجب
فلابد من ذكر اوصاف تتعين الفرد المبيع بانه من الصنف الفلاني لا غير المختلف افراده غالبا ومعه يجوز الاكتفاء ببيان اقل
الصفات الموجبة لتفاوت القيم اذ المقصود تعيين ما يلزم باعطائه تملك الاوصاف ولا الالتزام باقل الصفات
بعينها من الصفات الذي هو هذا او الذي يلزم وقت العطاء هو ما الزمه بمعنى انه لابد من اشتماله على الصفات
التي التزم بها ولا ينقص عنها ولكن لو اعطى المشتمل على الصفات المذكورة مع صفات زائدة موجبة لزيادة القيمة لوجب
عليه بان يرد ويقبل لاشتماله على ما ذكر اذ هو اعطى ما التزم ولم يزد الا خيرا والمبيع هو الذي التزم …
مسامحة ولا جهالة فيه جلا وليس اعطاه مخالفا لما باعه اذ ليس الزائد الا محض خير ولم يغير المبيع لم يقصد وكذلك اذا
صفة في الذكر يلزم عليه المتصف بها ولا الالتزام باعطى منها وزيادة ذكر الصفات ويلزم معطيها ما وصف لم ان لا يبلغ
ما التزم عقدا يوجب عزة وجوده لكثرة ما ذكر وصف اذ هو مانع من صحة السلم لا للجهالة فظهر ان اقل الاوصاف
اذا اكتفى بها لا مسامحة فيه جلا ولا فرق بينه وبين ما ذكر في الاوصاف كثيرة تنتهي الى رتبة عزة الوجود اذا عرفت هذا في
السلم فما نحن فيه ايضا كذلك فلابد من ذكر اوصاف المشخص الغائب الى ان لا يكون مجهولا عرفا بحسب الذات لا الوصف
واذا بلغ هذا الحد بمعنى انه ذكر صفة وبعض اوصاف واكتفى بالقيمة الحاصلة بها او … ذلك المشخص الموجود
ذا صفات زائدة موجبة لزيادة القيمة لكنه لم يلتزم بها واخذ زيادة القيمة فلم يزد الا خيرا ولم يصر المبيع …
ولا جهالة جلا بل ضمن كمال التعيين ويزيد بما على السلم انه لا يمكن … فيه انتقاضا بذكر الصفات الموجودة ولو
كان وجود امثاله عزيزا اذ هو المبيع وهو متصف بتلك الصفات وكيف كان لا يمكن في حال المراد تعيين الشخص …

وبذلك يظهر الجواب عن الاشكال الثاني ايضا فان الوصف في بيع الغائب قائم مقام الرؤية فكلما يصح بيعه بالرؤية
يصح بيعه بذكر الاوصاف المشتملة على الحسن لو اراد البائع الالتزام بالاوصاف الباطنة والاضافات كالتي كانت غير معلوم
وعلم انه لا يضر في العقد وكونه من المملك او من الخالقة المخلاقية فكما انه لابد من ذكرها في البيع بالوصف كذلك لابد من ذكرها
في البيع بالرؤية ايضا والحاصل ان البيع بالرؤية والوصف لا فرق بينهما في لزوم ذكر الصفات الباطنة والصفات
التي بها تختلف اصناف المبيع وانواعه مثل كون الفرس عربيا مثلا اذا اعتقد هو وغيره ان من يختلف في الجودة والقيمة
والاضافات التي لها مدخل في الرغبة وتفاوت القيمة لكن بحيث لو ترك كما عقد المبيع غير ذلك النوع وليس يلزم
ذكرها لا في الرؤية ولا في الوصف نعم لو اراد زيادة الرغبة والقيمة ولم تقنع بالنقص فلابد من ذكرها كلا التعاقدين
فعلم انه من الزم ذكر الاوصاف الباطنة المتفاوت بها القيمة لا يفرق بين المبيع بالوصف والمبيع بالرؤية جلا فلم يلزم
زيادة الدقة في البيع بالوصف كما لا يخفى واما الاشكال الثالث فاجاب بما عنه بوجهين احدهما ان ذكر البائع الاوصاف
ليس تقييدا في الحقيقة حتى يقال ان المبيع المقيد بالعالمية وليس يخرج الشيء عنه واين انفكاكه مثلا مجهولا لوجود ما يخرج ولا يضر
معلوما بذكر البائع بل هو اشتراط في الحقيقة والتزام بتلك الاوصاف في المبيع فكانه يقول بعتك العبد والتزمت بكونه كذا
وكذا اوضح لا يضر في البيع فيما كلما لم تحصل الالتزام بها لانه … انه بيع الكلي التزاما باعطاء فرد متصف بكذا او كذا
فالالتزام في بيع الكلي وان كان لا ينفصل الا انه على خلاف الغرض والالتزام بالاوصاف في المشخص لا ينفصل لا تقدم معلوما كيف
ولو قلت اني ملتزم بكونه كذا او كذا فعمل عليه وجوده بالالتزام وان اريد التعليق في البيع بمعنى انه مبيع لو كان كذا او كذا
فلا بيع فهو خلاف الفرض بانه صحيح ولو لم يكن متصفا بكذا مع ما يمكن ان يستشكل في صحة البيع التعليقي بانه فيما اخل
على تقدير البائع ولنا على وجوده ما ذكر لما هو النبي … عند اهل العرف والمنع الشرع حيث ان الغرور … والاجماع
ولنا … على صحة البيع بالوصف … كافة ودليله على تقدير الاشكال والنائع … ما وصف وهو اني …
الجمع على ثبوته مع وجود النصوص هذا او لا … سيلقى هذا الجواب الحق الذي لا … ولا يسبني …

ثم انه قد يحكى عن بعض القول بتخيير المشتري بين الرد والامساك بالارش ولا يجبر على احدهما لكنه ضعيف لكون الارش على خلاف
القاعدة اعني في خيار العيب فكيف فيما نحن فيه مع انه لم يتحقق هنا عيب وان اريد تخلف الوصف الذي وقع عليه العقد فلا ريب في انتفاء الارش
لكن ليس بخيار عيب ولا بتخلف الوصف المذكور الا وقد يقال انه له مدخل في الصحة غير لازم حتى يجبر بخيار تخلف اذ اصالة الصحة كافية
وقد يحكى القول بالبطلان مع تخلف لكنه ضعيف ايضا لان ما تيقن وجاهله ليس الا ان المعقود غير الموجود فان اريد تخالف الموجود
مع المعقود نوعا او جنسا مثل بعته فرسا فبان حمارا فلا شبهة في البطلان لكنه غير ما نحن فيه وان اريد تخلف وصف في الموجود
لا يوجب تغايره مع المعقود عرفا بل يعد فوات وصف كما فيما نحن فيه فلا ريب في عدم ايجاب الوجه البطلان كما لا يخفى ثم ان هذا الخيار يثبت
تخلف الوصف في بيع الموصوف كذلك تخلف الوصف الذي قبل رؤية العقد المعقود عليه اعتمادا على حالته السابقة على ذلك الوصف
وكذلك فيما لو اشترى الكل برؤية البعض بما يدل البعض على باقيه كما في رؤية الانموذج وكذلك تخلف ما وقع العقد عليه من الوصف
حين الرؤية وكما يثبت الخيار للمشتري كذلك للبائع ايضا اذا ظهر زيادة اعلى من وصف المشتري او غيرها في المبيع كما اذا لم يجد البائع
الحيوان مدة طويلة في لم يره المشتري او غيرها فوصف فعقد فظهر خلافه للبائع عند الرؤية وكذلك اذا اعتمد على ما رآه
سابقا فباع فظهرت الزيادة ولا دليل على ثبوته في المشتري لا كما في حيث انه مورد النص فلا جماعا والادلة على البائع
اما ادلة نفي الضرر او الملاق بعض النصوص الشاملة له او تنقيح المناط القطعي ولا ظاهر عدم الفرق في قيام الاجماع ايضا
في الاشكال ثم ان هنا مسائل الاولى ظاهر الاكثر بل المحكي عليه عدم الخلاف بين المسلمين ان هذا الخيار فوري عند الرؤية
والدليل عليها لزوم الاقتصار في مخالفة العقد ودفع الضرر على المتيقن ويمنع جريان الاستصحاب الذي تمسك به لاثبات التراخي
بما ذكر في اول الخيارات من التفصيل فتأمل وان كان مورد تأمل مسقطات الثانية يسقط هذا الخيار بترك المبادرة عرفا
بعد الرؤية وباسقاطه بعدها وبالتصرف قبلها فاذا ابيح لك كون التصرف [illegible] استقلالا فعلا فيبنى على جواز الاسقاط
القولي قبل الرؤية وفيه وجوه فيجوز لو كان سبب التام للخيار هو العقد والرؤية كاشفة او هو سبب والرؤية شرط
اما لو كان الرؤية تمام السبب فلا يسقط قبلها لعدم جواز اسقاط ما لم يجب ولو شرط سقوط هذا الخيار في ضمن العقد فالظاهر سقوطه
فيما لو كان المبيع مشتبها على الرؤية السابقة او اعتمادا على رؤية الانموذج مثلا اما لو كان بتوصيف من البائع فوصف وشرط
عدم الخيار للمشتري لو ظهر خلاف ما وصف فهل يفسد الشرط ويفسد او لا ولا او لا يفسد او يفسد ولا يفسد وجوه

مسقطاته

بل الحق

اقوال المحكي عن جماعة منهم العلامة الحكم بالفساد لانه [illegible] وعن جامع المقاصد ان الوصف قائم مقام الرؤية فاذا شرط عدم الاعتداد به
كان المبيع غير مرئي ولا موصوف وقواه شيخنا العلامة نظرا الى ما ترى سابقا من ان توصيف البائع للمبيع التزام منه بوجود
الصفات لانها اما شروط للبيع او قيود للمبيع واشتراط سقوط الخيار راجع الى الالتزام بالعقد على تقديري وجود الصفات
وعدمها والتنافي بين الالتزامين واضح والالتزام الاول لابد منه في تعيين المبيع فاذا التزم بالثاني فقد نقض التزام الاول
والفرق بين شرط عدم الخيار هاهنا وبين البراءة عن العيوب ان نفي العيوب ليس ماخوذا في البيع على وجه الاشتراط والتعهد من البائع
وانما اعتمد المشتري على اصالة الصحة لا على التزام البائع بالصحة حتى ينافيه اشتراط عدم الالتزام وبعقده التزام البراءة منها بل
ما نحن فيه فان البائع يتعهد لوجودها في المبيع والمشتري يعتمد على هذا التعهد فاشتراط البائع على المشتري عدم تعهده لها والتزام العقد
عليه بدونها ظاهر التنافي واورد عليه بعض الاساتيد [illegible] اولا بما ترى انه لا يعقل الالتزام بالصفات في الشيء الشخصي
الخارجي فليس التزام وتعهد بالصفات على البائع للصفات الا ما هو يجعل المبيع معلوما ويجوز الاقدام على قوله وتعيينه بوجود
تلك الصفات كما اذا اراه سابقا واعتمد على بقاء صفاته ووجود الخيار وعدمه لا دخل له في صحة البيع وانما هو حكم الشرع مترتب على
صحة العقد بهذا التوصيف فتخلف الوصف يوجبه وشرط سقوطه على فرض التخلف [illegible] فالمشتري رد البيع [illegible]
فالتوصيف ليس الا جعل المبيع معلوما لصحة البيع ولا التزام هنا فاعتماده على التوصيف كالاعتماد في الصحة على الاصل وليس توصيف البائع
الا كتوصيف الدلال وليس وجود الخيار مما له دخل في معلومية المبيع فاسقاطه ايضا لا ينافيه ثم لو قلنا ان التوصيف تعهد والتزام
بالصفات فلا نسلم ان شرط عدم الخيار على تقدير التخلف التزام بالصفات وعدمها بل اسقاط الخيار يؤكد التعهد بالصفات
وذلك لان شرط عدم الخيار معناه ان الصفات موجودة وانا متعهد بها ولو تخلف فمقتضى تعهدي خيار لك في الرد ولكن
لكن شرط عليك ان لا تطالبني بهذا الحق لو ثبت لك علي ولا ترد علي المبيع مع انه كان لك فهو الملتزم بشرط فانه
من عدم تعهد الصفات فان معناه انا غير ملتزم بالصفات لكي يكون لك تسلط على الفسخ لو تخلف وان هذا معنى انه
يكون لك خيار ولكن اسقطه عني وذلك ليس الا نظير البراءة من العيب حيث ان معناه اني التزمت بها انه صحيح ولو ظهر
معيبا يكون لك حق الرد علي لكن شرط عليك سقوط هذا الحق على تقدير ثبوته لولا شرطه فتأمل فان المقام من مزال الاقدام

الثالثة لا يسقط هذا الخيار ببذل التفاوت ولا بيس للمشتري اخذه لما مرّ من حكاية القول بالتخيير بين اخذ التفاوت والرد فيحققها
مع رده وكذلك الابدال لان ليس البيع بكلي يقبل الابدال ولو شرط الابدال في متن العقد لو ظهر مخالفا للوصف بما يوافقه فهنا صور
لانه اما ان يظهر مخالفا للوصف اولا فعلى الاول اما ان يقصد حصول التبدل بنفس العقد الاول بإزاء الثمن او الثمن بان يقصد انفساخ
العقد الاول ووقوع معاوضة جديدة بهذا الثمن بكلي موافق للوصف او يستقر العقد الاول ويقع معاوضة جديدة بالثمن المخالف
للوصف بكلي موافق له والمعاملات كلاهما فاسدة اذ لم يعلم مقصد كذلك شرعا بل ولا عرفا وقوع معاوضة جديدة بلا سبب للانفساخ
فهل يفسد بذلك الشرط اصل العقد فيكون فاسدا ولو لم يظهر مخالف الوصف ولا فايدة له لو ظهر كذلك مبني على افساد الشرط الفاسد
واما ان يشترط في ضمن العقد ان يبيع ثانيا بذلك الثمن كليا موافقا للوصف بعد ظهور المخالفة والفسخ او بالثمن المخالف بعد ظهور
المخالفة وعدم الفسخ فهذا البيع فاسد ولا مفسد ويلزمه العمل عليه ومن هنا يظهر صحة العقد لو ظهر موافقا ايضا

قال ويجوز وطؤها بعد الطهر وقبل الغسل على كراهية اختلف في جواز وطي الحائض بعد نقائها بحيث لا يبقى من الدم
شيء في الرحم وهو المراد من الطهر هنا فتثبت استعمال الطهر والطهارة في محض النقاء ولو لم يكن طهرا من الحدث
انه المعروف والحاصل هل يجوز الوطي بمحض الانقطاع او يتوقف على الغسل وحصول الطهارة عن الحدث قولان الاشهر
الاظهر هو الجواز بل ليس المخالف الا الصدوق على ما يظهر من اول كلامه في الفقيه فيظهر منه التحريم قبل الطهارة عن الحدث
والدليل على الجواز اصالة البراءة والاباحة والعمومات الدالة على جواز اتيان الزوجة في كل وقت فرج وقت
الشرعية وبقي الباقي والقول بسقوط الاصل بعد ثبوت الحرمة وقت السيلان والشك في ارتفاعها بعده فتستصحب
فالمقام مورد الاستصحاب دون البراءة مدفوع باشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب وقد ارتفع هنا حيث ان موضوع التحريم
هو الحائض والحيض والحيض هو السيلان المطلق او سيلان الدم بالخصوص والمشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدأ وهو هنا مفقود لانقطاع
فلم يبق موضوع للاستصحاب مع ان ما ثبت هو التحريم في المحيض بقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض وبعد النقاء لا محيض
وهو حقيقة لغوية ولم يثبت له حقيقة شرعية في غير الطاهر من الحدث بل ويكفي في الشهادة انه شيء يعرفه نساء الجاهلية
كما في بعض الاخبار ومن المعلوم معرفتهن الدم والسيلان والطلاق فهي لحيض ما دام كذلك لا ما لم تغتسل بل لا تعرفن الاغتسال
ويكفيك بعد الحرمة لمن لا تغتسل للصلوة فتكون محرمة الى السنة مثلا والعمل المناط هو الدم لا الاغتسال

بسم الله الرحمن الرحيم   رب يسر علينا بمحمد وآله

ومن جملة مسقطات الرد دون الارش في خيار العيب التلف او ما يقوم مقامه فيسقط الخيار منه به ولو لم يسقط في نفس
الخيارات فيحكم بعد الفسخ بالمثل او القيمة والدليل عليه سقوط الاجماع ظاهراً وكون المناط في جواز الرد بقاءه اي العين
في ملك المشتري الظاهر من قيامه بعينه في مرسلة ابن دراج في البيع والاستبدال والرهن والانعتاق والتصرف بعد
وامثال ذلك من المخرجات عن الملك من مال ونحوه من القيام مقام التلف فعد الانعتاق بالتصرف مسقطاً برأسه او ايضاً
الى التصرف المسقط كما عن الدروس غير مناسب لما ذكرنا كما ذكره الشيخ المحقق الانصاري قدس سره وعلى اي حال
لا اشكال فيما ذكر كما انه لا اشكال بل لا خلاف ظاهراً اتفاقاً وفتوى في استثناء وطء الجارية مع بقائها على ملكه فلا يجوز
معه الرد لو ظهرت معيبة في الجملة ولو قلنا بكون المناط في اسقاط التصرف هو عدم قيام العين بعينه فيكون مستثنى
ايضاً والحاصل ان ظهور العيب الموجب للخيار وان لم نقل بسقوط الخيار مع بقاء العين وعدم التصرف المغير فهذا المورد
مستثنى منه فيسقط الخيار بمحض الوطء مع انه يمكن القول بان الوطء جناية وتصرف مغير كما علل به العلامة قدس سره ايضاً
بالتعليل الوارد في بعض الاخبار من قوله عليه السلام معاذ الله ان يجعل لها اجراً حيث انه يفهم منه انه لو رد للزم رد شيء معه فيكون
اجراً او تداركاً للجناية فيفهم انه جناية والا لما كان وجه لرد شيء معه مع كون الوطء في ملكه وحاصله كما بينه الشيخ المحقق قدس سره
تعليل الامام عليه السلام عدم الرد بانه لو رد ونفهم اليه شيء غرامة للوطء لعد ذلك اجرة له عرفاً ومن منفيات عدم جواز اجارة
الفروج ولعل ذلك وارد مورد التقية من استبعاد الاجرة للفروج فلا ينافي ما ورد في المتعة انهن مستأجرات
فالاستفادة من جعل الاجرة مناداً على مذاق من يتقى منه وكيف كان النصوص المستفيضة كافية في المسألة ومذكورة
في محلها فليراجع ثم انه لو ظهرت معيبة بعيوب غير الحمل هو المتيقن من مورد سقوط الرد اما لو ظهرت حبلى بعد الوطء
فلو كان من مالكها السابق اي البايع فلا اشكال ولا خلاف في وجوب الرد بل بطلان البيع رأساً لكونها ام ولد
اما لو كان الحمل من غير المولى فهو الذي صار مورد الاشكال فالمشهور الذي ادعى عليه الاجماع هو عدم الفرق بينه وبين الحمل
من المولى فيجب الرد بعد الوطء والمحكي عن الاسكافي ومختار المختلف وظاهر النهاية بل يستفيد من ظاهر المبسوط والمهذب
عدم الوسيلة هو عدم وجوب الرد بل عدم جوازه عن غير الوسيلة لكون الوطء مانعاً ومال اليه في الرياض ومنشأ الاشكال

والخلاف

والخلاف هو عموم الاخبار الدالة على وجوب رد الحامل بعد الوطء ورد شيء وهو نصف العشر كما عن اكثر الاخبار او العشر
كما في بعضها مطلقاً او بتفصيل بين الثيبة والباكرة كما يجيء وعلى اتصال الاخبار مطلقة في الدلالة على وجوب رد الحامل
مع القيمة فحمل عليه السلام اطلاقها المشهور ومن خالف لاحظ انصراف الحمل عليه كونه من المالك السابق وبعد الدقة لكلامه وقطع
النظر عن بادي النظر في ظهور في قول المشهور ظهر ان الحمل عليه ما ادعى من انصراف اولى للقرائن الدالة على خلافه
ما ظهر في بادي النظر كما ذكرها الشيخ المحقق قدس الله روحه ظهور الاخبار في وجوب الرد من حيث ورودها بالجملة الخبرية كأنها
قولهم يردها ويرد نصف عشر قيمتها وترد الحبلى ويردها وترد ويردها ويكسوها ودعوى ظهورها في الاباحة لدفع توهم الحظر
الى شيء غير العلم بكون الوطء مانعاً ومحتاله في الحمل فيكون رفعاً للاحتمال مستعدة لمنافاته الظاهر في عمل الحمل عليه الحمل عن
غير المولى بالخصوص حتى يكون منشأ التوهم الحظر والا فلا معنى لتوهم حظر رد ام الولد حتى يدفع فيحمل عليه الاباحة
الثانية ظهور الاخبار في لزوم العقر وهو مخالف لقاعدة عدم العقر في الملك الا في المهيرة او القول بكون الوطء في غير الملك
لكشف الفسخ عن عدم الملك ابتداءً او هو مخالف لقاعدة كون الرد فسخاً من حينه لا من اصله الثالثة لزوم تخصيص ما دل
[illegible] التصرف مطلقاً مانعاً من الرد الرابعة لزوم تخصيص ما دل عليه على كون الوطء بالخصوص مانعاً ولولا من حيث التصرف
الخامسة ظهور مرسلة ابن ابي عمير المذكورة في سؤالها رجل باع جارية حبلى وهو لا يعلم في انه لو علم بحبلها لاجتنب الحمل
وهو ظاهر في ام الولد والا فالحامل من الغير لا منع عن بيعها مع العلم بحبلها السادسة ظهور قوله عليه السلام يكسوها في ام الولد او كونه
اشد والبيه لان نسبة الكسوة اليها تشبيه لها بالحرائر وليس مرجحاً في العقد الذي هو جزاء القضية غاية الامر تعارض الاخبار
لما دل على منع الوطء عن الرد بالعموم من وجه لمنع الوطء عن الرد في غير الحامل قطعاً واحتمالاً في الحامل عن الغير وعدم منعه عن الرد
في الحامل عن المولى قطعاً اعني دخول الحامل عن المولى تحت الاخبار بالرد قطعاً واحتماله في الحامل فاحتمال الرد والمنع عنه في الحامل عن الغير
سواء فيكون بعض الوجوه السابقة مرجحاً لاختصاص المنع عن الرد فيها وتقييد هذه الاخبار بام الولد ومع فرض التكافؤ في غير الخصوص
وتساقطها وجب الرجوع الى ما دل على سقوط الرد باي تصرف كان لكونه رضاً بالبيع او الرجوع الى ما دل على جواز الرد مع قيام العين كما
لو جعل التصرف المانع على المغير فيكون جواز الرد قبل الوطء باقياً بحاله هذا لكن يلزم التأمل في الاخبار الآمرة بالرد في الحامل لها
ظهور في كون المناط هو الفساد في البيع للاستيلاد او المناط هو ذلك العيب وكون عدم الرد مع هذا العيب كما نص عليه

ويمكن ان يقال انّ المناط هو عيب الحبل كما انّ المناط في عدم الردّ في الوطي كان هو الوطي ولو قلنا بعدم ايجاب غيره التصرف الغير المسقط
فكما انّ الوطي في العرف كانّه جناية وعار والردّ معه بلا اجرة موجب لوقوع البضع في معرض التصرف بلا جهة ومع الاجرة
كانّه معدود في العرف اجارة للفروج وهو منكر شرعًا فسقط الردّ لهذه العلّة كذلك الحبل لو كان من غير المولى عيب منفّر طبع الزام
المشتري مع ظهوره على عدم الردّ كانّه شاقّ بل كانّه عار عليه خصوصًا مع علم البايع وارادته الزام المشتري بهذه المعيبة وخصوصًا مع وقوع
الوطي من المشتري بها فكان الحبل موجبًا لعدم الاعتبار بجناية الوطي المسقط للردّ في الواقع ولا في زعمه والكتب من المؤخرة
مع دعوى الاجماع عن الغنية والانتصار وعدم الخلاف في السرائر ودعوى الاجماعات المحكية لو لم يكن محصّلة في الجواهر فكانّه
في مقام دعوى تحصيله ايضًا والشهرة العظيمة المحققة وظهور عدم الاستفصال من السائل والامام بين الحبل من المولى وغيره مع كثرة
الاخبار البالغة الى حدّ الاستفاضة بل التواتر معنى كما قيل وبعد كون تلك السؤالات والاجوبة في خصوص امّ الولد المعلوم
بيعها لبعض السائلين مع ندرة القول بالتفصيل حيث انّه لم يعلم بالقائل الّا من الاسكافي والمختلف وليس للنهاية ظهور فيه
والاستفادة من المبسوط مشكل حيث انّ عدم بيانه حكم خصوص الحبل مع بيانه حكم الوطي باسقاط الردّ لا يدلّ على كونه حكم اتفاقًا
في مقام بيان ضابط الردّ في الوطي من غير نظر الى المستثنى منه والمحكي من الوسيلة التفصيل بين كون الحمل حرًّا او مملوكًا وهو قبول
ما ذكر حيث انّ لازمه الحكم بلزوم الردّ لو كان الاحبال من غير المولى الحرّ نعم قوّاه الرياض ونحن لا ننكره من حيث هو ولى الّا انّ تقييد
تلك الاطلاقات وتخصيص العمومات بالاعتبار او بعض القرائن السابقة مشكل ومخالفة الاجماعات المحكية والشهرة المحققة اشكل
مع الوهن في بعض تلك القرائن امّا ظهور الاخبار في وجوب الردّ فيمكن دعوى ورودها في مقام دفع توهّم الحظر وعدم التعرض
في الاخبار لحكم امّ الولد او يقال انّ بيان الجواز واباحة الردّ قد ورد في الاخبار بلفظ الجزاء والامر في غير ذلك المقام ايضًا فهذا مثلها
امّا مخالفة لزوم العقر لقاعدة عدم العقر في الملك فلعلّ ما جعل لازم الردّ ليس لكونه عقرًا ووطيًا في غير الملك بل انّه كانّه معوّل
للوطي المحترم بل بعض الزوجية وعار الدخول تحت التصرف وكفارة حمل المنفعة في غيرها ولو لم يقع الوطي فكانّه حمل الاحترام المنفصل
لا يكون المجاني في العرف وعلى انّ حال المتبع هو حكم الشرع تعبّدًا امّا مخالفة عمومات اسقاط التصرف او خصوصيات اسقاط الوطي
الردّ فهو مورد الكلام بل الاخبار الدالّة على الردّ مع الحبل ناطقة به وحاكمة عليها فمناط الردّ هو الحبل فكلّما تحقق تجوّز
الردّ سواء طرأت افعال او تصرفات او وطي موجبة لاسقاط الردّ لولاها اولا امّا ظهور المرسلة في ايقاع البايع
بيع الحبلى هو المسلم فانّه لو علم بالحبل لما باع لعدم جواز بيعه فيكون ظاهرًا في امّ الولد فغير مسموع بل يحمل سؤال الرخص

حال

حال البايع الجاهل بحاله ولو من غيره الغير المريد للتدليس والتلبيس فكانّ التابع بل توهّم عدم ثبوت الردّ مع الحبل
الّا في صورة علم البايع به فكانّه قاصد للتدليس لانّه لو لم يعلم فلا فسئل من الامام ع فاجاب بكفى انّ المناط في الردّ هو الحبل
دون قصد التدليس او شيء آخر وعلى ايّ حال طرح ظهور العمومات مع ما تعرّضنا من الاستفصال والاجماعات المحكية
والشهرة المحققة بعيد في الغاية بل يمكن دعوى ظهور مادّة الردّ في الخيار فيختصّ الاخبار بغير الحبل من المولى لانّه
ليس في تلك الاخبار دلالة على بطلان البيع رأسًا مع انّ اللازم في المتولدة بيان بطلان البيع ومع خفي
شمول الظهور ثمّ بناءً على تعارض ظهور هذه الاخبار في كون الحبل موجبًا للردّ مطلقًا سواء وقع التصرف
بغير الوطي او لم يقع وسواء كانت امّ ولد اولا وظهور الاخبار الدالّة على اسقاط الوطي الردّ مطلقًا سواء كانت
حائلًا او حاملًا من المولى او غيره في الحاملة عن غير المولى الموطوءة والمتصرف فيها بغير الوطي كمورد التعارض
بالعموم من وجه فمادّة الافتراق في الاخبار منع الحبل المتولدة ومنع التصرف بالتصرف غير الحاملة ومادّة
الافتراق في طرف كون الحبل موجبًا للردّ حمل المتولدة امّا الحاملة عن غير المولى الموطوءة فهي مادّة الاجتماع
حيث انّ لسان عموم منع الوطي يقول بعدم جواز الردّ وكذا عموم منع التصرف ولسان عموم تجويز الحبل يقول بجواز
ردّها فتعارضا في خصوص الامة الحاملة عن غير المولى الموطوءة ولا بدّ من اخراجها من تحت احد هاتين عملًا بقاعدة
الجمع فيما امكن فيتكلّم في ابداء تقييد احد الاطلاقين فقال الشيخ العلّامة قدّه انّ الوجوه السابقة مرجّحة لتقييد الاخبار
الدالّة على تجويز الحبل الردّ بخصوص المتولدة فتكون الحاملة عن غير المولى الموطوءة داخلة تحت عموم منع الوطي
وتخرج عن عموم الحبل تخصيصًا ثمّ قال فيما بعد لتنزّل عن ذلك لو فرضنا التكافؤ فيهما بحيث لم يصلح قرينة لتقييد
احد الاطلاقين واخراجها عن احدهما فكما في الدلالة على الردّ والمنع منه يلزم التوقف عن العمل بكليهما
فت فظاهر حيث انّ الدلالة على حكم هذا الفرد كما هو المدار في تعارض العموم من وجه فيلزم الرجوع الى الاصل اللفظي
آخر لو كان وهو هنا عموم ما دلّ على انّ احداث الحدث في المعيوب موجب لسقوط الردّ وقد حدث الحدث فيسقط
الّا ان يقال انّ مطلق احداث الحدث لا يوجب السقوط الّا ان يكون مغيّرًا وليس هذا الحدث مغيّرًا فاللازم
الرجوع بعموم جواز الردّ بالعيب الثابت قبل الوطي لكنّا نقول تعارض العموم من وجه ههنا غير مسلّم لانّه مبنيّ

على شمول اخبار الحبل على الحامل من المولى والحامل من غيره وشمول اخبار الوطي على الحامل من غير المولى وغير الحامل وعموم الثانية
مسلّم وعموم الاولى ممنوع لاستلزامه استعمال الرد في معنيين وجوب الرد لفساد البيع وجواز الرد للخيار ولما حصل بين
حكم البيع الفاسد والبيع الصحيح الثابت فيه بلسان واحد غير ممكن فالعموم غير محتمل فاما ان يكون السؤال والجواب مختصاً
بام الولد بان سئل السائل عن شراء ام الولد ووطيه بعده فيقول الامام ثم يجب ردها الى مولاها لبطلان بيعها ويكسوها لوطيها
او يكون مختصاً بالحامل من غير المولى والسؤال والجواب عن البيع الصحيح للجارية المعيوبة الموطوءة فيقول الامام [illegible] حكماً على
اسقاط الوطي لخيار اللازم بهذا العيب الخاص فيكون في الاخبار احتمالان لا يتعين احدهما بالقرائن وايهما ثبت ظهوره لم يكن تعارض
ونحن نتفحصنا القرائن المعينة لارادة ام الولد وتعين غيرها وعلى فرض تساوي الظهورين يكون الاخبار مجملة لا دلالة
يعارض اخبار الوطي فيتعين الرجوع في ام الولد الى حكمها المعلوم في الخارج وهو بطلان البيع وفي الحامل من غير المولى الى عموم
منع الوطي ثم لو فرضنا ظهوراً في الاخبار في الاطلاق وعلى كليهما اتفاقاً يمكن ان يقال ليس التعارض بالعموم من وجه لان
الواردة في الاخبار لعيب الحمل مطلقاً وطيّاً ام لا بل الحامل الموطوءة واخبار منع الوطي شاملة للموطوءة حاملاً كانت
فتقول الوطي مانع عن الرد سواء كان مع الحمل او غيره من العيوب التي في الحمل فيكون بين عموماً وخصوصاً مطلقاً فتدبر في ذلك
ثم على فرض تعارض العموم من وجه المرجح اطلاق منع التصرف للرد وعموم من الشهرة حديثاً ولو نوقش في كون الوطي تصرفاً
لان المانع التصرف المغير والوطي ليس مغيراً فيرجع الى عموم جواز الرد للعيب وعدم ثبوت المسقط لكن كل ذلك مبني
فرض وحكم المسئلة ما ذهب اليه المشهور وعلى اي حال فهل الذي يرد معها نصف العشر مطلقاً او التفصيل بين الثيبة
والباكرة لو فرض حملها بوطي الدبر او السحق او جذب المني الى الرحم ففي الثيبة نصف العشر وفي الباكرة العشر [illegible] نصف الاطلاق
المشهور بل المحكي عليه الاجماع عن الانتصار والغنية هو الاول وظاهر الغوالي الاطلاق كاطلاق الاخبار ومعقد الاجماع
الى الغالب من كون الحمل مع الثيبة والا فلو فرض حمل البكر فعليها العشر هو الثاني ولذا ادعى الحلي في السرائر الاجماع
على اختصاص نصف العشر بالثيبة وثبوت العشر في البكر بل قال الشيخ العلامة ان معقد اجماع الغنية موافق للحلي بعد التأمل
في جوانب كلامه فذكر منه ما يدل على ذلك ويمكن الاستدلال عليه بمرسلة الكافي الحاكي فيها ذلك التفصيل الا انه
حجية المرسلة نعم ادعى انجبارها باجماعي السرائر والغنية اما الجمع بين ما دل على خصوص العشر وبين هذه الاخبار الدالة

على النصف

على النصف بحمل الاول على البكر وان كان اقرب طرق الجمع الا انه يحتاج الى شاهد [illegible] الشيخ [illegible] او ترك اسقاط
لفظ النصف ومنه اوان لم يكن بحيث يوثق به في ترك العمل بالخبر الا انه يكفي في وهنه في مقام التعارض مع
كونه مرسلة اما خبر لزوم الارش فينزل على نصف العشر والعشر كالخبر الوارد فيه انه يرد معها شيئاً للاجماع على
نفي غير نصف العشر والعشر والا لكان ممكناً ان يحكم بنصف العشر لمعتبرة الاخبار وبالكسوة لذلك فالحاصل
ان المرجح في النظر هو التفصيل خصوصاً مع ملاحظة انصراف الاطلاق الى الغالب بل لم نر من يقول بالفرق
منهما نعم لو لم يثبت ترجيح في البين فالاصل البراءة عن الزائد ثم ان ههنا مسائل الاربع الاولى انه لو وقع
الوطي في الدبر فهل حكمه حكم الوطي في القبل في جواز الرد بسبب الحبل مقتضى الاطلاق في الاخبار والفتاوى ذلك حيث
ان ظاهرها ايجاب الحمل الرد ولو مع الوطي والوطي شامل لهما وقد يدعى انصراف الوطي الى غيره لكن الانصراف ممنوع
الاعتماد على مثل هذا الانصراف لو تم مع بعد اختلاف حكم الوطي في الدبر لغيره ودعوى لزوم الاقتصار في مخالفة عموم
اسقاط الوطي الرد على المتيقن وهو الحبل مع الوطي في القبل مدفوعة بعدم الفرق في الانصراف بين اسقاط الرد بالوطي
وبين ايجاب الحبل معه الرد كما لا يخفى الثانية انه لو [illegible] كالوطي مع ظهور الحبل فيجوز معها الرد كالوطي بالاولوية
لان الوطي المسقط للرد اذا ارتفع اثره بظهور الحبل فيما الحق ويمكن المنع لثبوت الاستثناء عن خصوص الوطي دون غيره
الثالثة انه لو انضم الى الحمل عيب اخر مثل انها ظهرت بعد الوطي حبلى واعرج مثلاً فقد استشكل بعضهم في ايجاب الحبل الرد
نظراً الى ان الوطي مسقط للرد بالعيب الاخر وغير مسقط بسبب الحمل واورد عليه الشيخ العلامة بان مقتضى ما لزم ثم من
العيب الاخر مع الوطي عدم ايجابه الرد لاسقاط الوطي اياه ومنه لا ينافي ايجاب الحمل الرد ومنه لا ينقص عن كون الحامل مع الوطي
وحده لا عاماً وموضوعين ولعل نظر من استشكل الى ان العيبين اذا اجتمعا يتداخلان فيستند الى [illegible] واحد فهل يستند
على هذا او ذاك لكنه ضعيف اذ بعد القول بالتداخل ايضاً لا ينتقض الاثر الزائد الثابت للحمل اذا كان وحده الرابعة هل
الحكم مختص بالوطي الجاهل بالحمل فلو علم بعد [illegible] ذلك فيجب او يشمل العالم قبل الوطي ايضاً فقال الشيخ العلامة ان ظاهر
بعض النصوص والفتاوى ورجح بانها اختصاص الحكم بالجاهل لكن اطلاق كثير من الروايات يشمل العالم ايضاً منها [illegible] اطلاقها
الى الاول بل يمكن دعوى كون التصرف والوطي مع العلم بالحبل [illegible] للرد الذي يوجبه الحمل لو تأخر العلم عن الوطي فتعين

ومن جملة المسقطات للرد تعيب المعيب عند المشتري والتفصيل فيه كما فصله شيخنا العلامة ان العيب اما ان يحدث بعد العقد
وقبل القبض اي بعده ايضا وقبل خروج زمن الخيار الثابت للمشتري من جهة اخرى او بعدهما اما الاول فلا كلام في عدم قدحه
في الرد وهو كالحاصل عند البايع والحادث في زمن الخيار ايضا مثله ولا خلاف في كليهما الا ان المحكي عن المحقق الثاني في تعليقه على
فيما اذا اتفق في زمن الخيار فيجوز ما دام الخيار ولعله في زمن الخيار كالمضمون على المشتري وعكسه في الدروس ايضا ذاكرا انه لا فرق
بينه وبين ما اذا ما قدمنا في الكل وظاهره الكل تأثير العيب الحادث في اسقاط خيار العيب السابق والرد الثابت
لجهة احد الخيارات الثلثة الثابتة مع قطع النظر عن العيب وعلى اي حال فهو ضعيف بان العيب الحادث ما دام الخيار زمن الخيار
كالعدم لم يكن عيبا سابقا وان لم نسبت الخلاف فيه ايضا الى ما بل اذا تعيب كان سببا مستقلا زايدا على العيب السابق فلو سقط احدهما
بقي الآخر ولا دخل لزمن الخيار فيه مع الاستمرار اما الثاني فهو المراد هنا من مسقط الرد الذي هو مورد المسئلة فالمشهور بل
المحكي عليه الاجماع هو الاسقاط وقال الشيخ اعظم العلامة ان المراد بالعيب الثاني المسقط هو مطلق النقص ولو لم يكن مما يوجب
الارش لو كان في المبيع عند البايع قبل البيع فيشمل التفاوت الحاصل في المبيع بعد العقد بما لو كان ابتداء لم يكن عيبا مثل سهو العبد الكتابة
ونسيان الدابة الطحن وبعض الصفة وقد استدل عليه بمرسلة الجميل المتقدمة التي جعلت اباحة الرد فيها منوطة بقيام العين بعينها
نقص بانتفاء نقص كما يقال انه لم يتوقع ثمة تعيبها وان لم يكن نقص بعض الثمن وحاف مثل سهو الكتابة موجبا لتغير العين الا انه
ظهر من التمثيل في المرسلة بمثل قطع الثوب وخياطته وصبغه ان المراد من عدم القيام والتغير هو تغير الشئ مثل الامثلة المذكورة مما لم يكن
جزء المبيع صفة ولو لم يكن موجبا للارش وليس مثلا لما لا يوجب زيادة في الثمن مثل التمر وزيادة التغير
مثل الكتابة في العبد مثلا كما تقدم لظهور ان المراد من التغير ما يوجب النقص ثم ذكر ما استدل به العلامة للمطلب من الاخبار
ويكون العيب الطاري في يد المشتري موجبا لتلف جزء من المبيع فلو رد لم يكن رد ما بيع بل الناقص ثم نقض على كليهما ولا برام
حتى انجر الامر بالاستشناء من الخبر بقدح كل نقص له ولو لم يكن مما يوجب الارش ولا التغير المعد عيبا عرفا لو كان بل ولم
يكن مما يعد تغيرا اصلا كالمذكورات مما لم يثمر ووجه استشناء بعد ظهور الخبر بقرينة الامثلة من مثل قطع الثوب وخياطته
وانما لم يحمل قيام العين في الخبر بالاعم من التلف والتغير وفيه ان كلام الاركة من النقض والابرام والحالي الخبر والتعلق
به غير محتاج اليه بل محل ما ذكرنا من النقض لان ظاهر الفتاوى وكلام النصوص ان المسقط هو العيب الحادث بعد العيب القديم كما تراه في زمن الخيار

باتر

بسم الله الرحمن الرحيم

بانه لو تعيب المعيب او حدث فيه عيب وغيره الكل وظاهر العيب بعد عيبا عرفا بل وظاهر ما عرفت من كون الحادث
مثل القديم في كونه عيبا فلا وجه لحمل العيب الثاني على مطلق النقص مثل الهزال او سهو الكتابة مثلا بل لا دخل
للمرسلة بالمقام لورودها في مقام بيان تعرف المسقط مع ان مقتضى الاستدلال بها جعل ما يوجب التغير ولو بالزيادة
كالسمن مسقطا بقي مسائل الاولى انه لو زال العيب الحادث بحيث كانه لم يكن فهل يجوز الرد او سقط بحصول التعيب
فلا يعود بزواله وجهان من ان العيب اوجب السقوط فلا دليل على ثبوته بعد الزوال والاصل عدمه ومن ان المناط
هو تضرر البايع بما فيه من العيب الحادث وبعد زواله يكون كعدم الحادث فيرد لدفع تحمل ضرر العيب القديم عن المشتري
والاوجه عند الشيخ العلامة هو الاول ويمكن تقريب الثاني بانه لم يسقط لان ما ثبت من عدم جواز الرد مع
العيب انما هو مع عدمه فكانه لم يسقط فبقي خيار العيب بحاله الثانية انه لو رضي البايع بالرد مع العيب مع الارش
او عدمه فهل يجوز الرد اولا وجهان من ان عدم الرد كان مراعاة لحق البايع والا فكان مقتضى ثبوت الخيار
في العيب عدم سقوطه ابتداء بل لو تعيب عند المشتري كان الارش ثم اخذ نقص العيب الا انه ثبت بالاجماع ونفي
مراعاة البايع في عدم الضرر فاذا قبل الضرر وتضرر سقط ومن ان الرد حكم شرعي سقط بالعيب الحادث
ولم يثبت بقبول البايع فلو قبل مع العيب لم يكن ردا بل كان اما اقالة او عقدا جديدا ولعل الاوجه هو
الاول لظهور كون الرد حقا للبايع ما سقط الثالثة لو قبل بالرد مع العيب الطاري برضا المشتري مع الارش
وقبول البايع له فهل الارش هنا مثل الارش في خيار العيب فيلاحظ نسبة القيمة او لا الظاهر انه ليس ارشا
حقيقة بل هو قيمة العيب الحادث في يد المشتري والوجه ان الارش الملحوظ بتفاوت القيم هو ما كان ثابتا بالمعاوضة
وهذا انما ثبت بضمان اليد وهو غير الاول كما لا يخفى فهذا مثل ما في جزء من الغير والاشراف عليه الرقبة ان
حكم المبسوط كما حكى سقوط الارش لو رضي البايع بالرد مع العيب الكاي ومنافيه للفتاوى المقتضية للارش بالاطلاق

بسم الله الرحمن الرحيم

الخامسة ان من جملة العيوب المسقطة للرد هو تبعض الصفقة على البائع وان كان فروع المسئلة كثيرة بعضها يختلف
فيه افراد الحكم فيه فنقول ان صور التبعض المتصور بسبب التعدد اربعة بملاحظة تعدد البائع واتحاده والمشتري والمبيع
والثمن او تعدد المشتري مع وحدة الثلثة او تعدد المبيع كذلك او تعدد الثمن كذلك ولا بد قبل الخوض من ذكر مقدمتين
الاولى انه لا كلام فيما لو بيع شيئين بعقدين ولو كان المبيع واحداً بيع جزء دفعة وجزء الآخر اخرى او كان
متعدداً مع تعدد البائع والمشتري او وحدتهما فلو رد ما بيع باحد العقدين وابقى الآخر لم يكن تبعضاً الثانية
هل الخيار الثابت فيما لو كان شيئين مستقلين بيعا بعقد واحد وظهر احدهما صحيحاً والآخر معيباً ثابت
في كل جزء مستقلاً حتى في الصحيح ايضاً لكن منع من الرد منفرداً لزوم ضرر التبعض على البائع ولو قبله لكان
صحيحاً في الجزء كان فكان الخيار قائم بهذا مستقلاً وبهذا مستقلاً او هو قائم بمجموع الجزئين بشرط الانضمام
فهما شيء واحد وقع عليهما عقد واحد وثبت فيهما خيار واحد ومقتضاه عدم جواز رد احد الجزئين منفرداً
ولو كان هو الجزء المعيب ولو قبله المشتري ورضي بضرر تبعض الصفقة لعدم المقتضي لجواز الرد في احدهما
لا لوجود مانع فان تبعض او الخيار قائم بالمبيع المعيب لوجود العيب فيه بالخصوص لكن منع من رده منفرداً
لزوم الضرر على البائع فيجوز بعد رضاه لارتفاع المانع نظير ما اذا كان المبيع حيواناً مع غيره ففيه خيار
الثلثة دون الجزء الآخر والمانع لزوم التبعض فيرتفع برضا البائع به اما الاول فليس موجهاً قطعاً ولم
نقل به احد ايضاً والا لجاز رد الصحيح مع رضا البائع بالتبعض وهو خلاف الاجماع الا بالتفاسخ او الاقالة
لا الخيار كما هو محل الكلام والثاني وان كان وجيهاً فيما لم يكن الشيئين مستقلين كالثوب الواحد المعيب جزء منه
لانه افراد الادلة المثبتة للخيار بتمام المبيع لكن اثبات ذلك اعني قيام الخيار في مجموع المستقلين بشرط الانضمام
مشكل لانه افراد الادلة والا لما جاز رد المعيب وحده في صورة رضا البائع به ايضاً وهو خلاف ما صرحوا به كما لا يخفى

فتعين الثالث اعني قيام الخيار بالمعيب لكن لم يرد منفرداً لضرر البائع بتبعض الصفقة وثبوت الاجماع
بنفسه ولظهور الثمرة في صورة رضا البائع بالتبعض فان قلت فليجز رد المعيب وحده ولينجبر ضرر البائع بالتبعض
باثبات الخيار له ان شاء فليرد الصحيح ايضاً قلت هذا موجب لضرر المشتري لانه قد يتعلق غرضه بامساك الصحيح
ولو بامساك المعيب ايضاً مع اخذ الارش مع انه يشبه الاكل من القفا لان البناء اذا كان على عدم بقاء المبيع سالماً
للمشتري بجعل الخيار للبائع فالحكم بالرد ابتداءً اولى مع ان الاجماع كاف في المسئلة نعم الاشكال في انه كيف
يمكن تجزي العقد الواحد وتبعض الواحد فيما رد المعيب ورضي البائع به وبقي الصحيح في ملكه بالعقد المفسوخ
فان فسخ العقد وذهب السبب ارتفع اثره بالكلية والا فلا ينفسخ في المعيب ايضاً بالكلية فكيف الحكم
بتجزي اثر سبب واحد كما هو الحال في الاشكال المذكور فيما لو كان احد جزئي المبيع حيواناً فرده في الثلثة وقبله
المشتري فيحكم بجوازه وكذا في احد جزئي مبيع ثابت فيه الشفعة دون الآخر مثل بيع الدار مع العبد
فحكموا بالاخذ بالشفعة في احدهما دون الآخر ويمكن دفعه بان بناء الاحكام الشرعية على العلل والتعبد فقد يحكم
المعدوم موجوداً في الاثر والموجود معدوماً في غيره وكذا اجزاء المؤثر فيحكم الشارع بارتفاع الاثر في احدهما
والبقاء في الآخر وهو غير عزيز في الاحكام كما لا يخفى على المتتبع اذا تمهد هذا فنقول ان صور المسئلة
اربع فالاولى اعني تعدد المبيع فالمعروف بل المحكي عليه الاجماع عدم جواز الرد لتبعض الصفقة على البائع
وهو عيب مانع عن الرد بالعيب السابق ووجهه ظاهر مما سبق الثانية تعدد الثمن مع وحدة البيع فلا اشكال في جواز
الرد لو ظهر المبيع معيباً ولو بالتقسيط لان العقد متعدد والا لم يكن الثمن متعدداً نعم لو ظهر العيب فيما اذا اشترى عينين

بسم الله الرحمن الرحيم

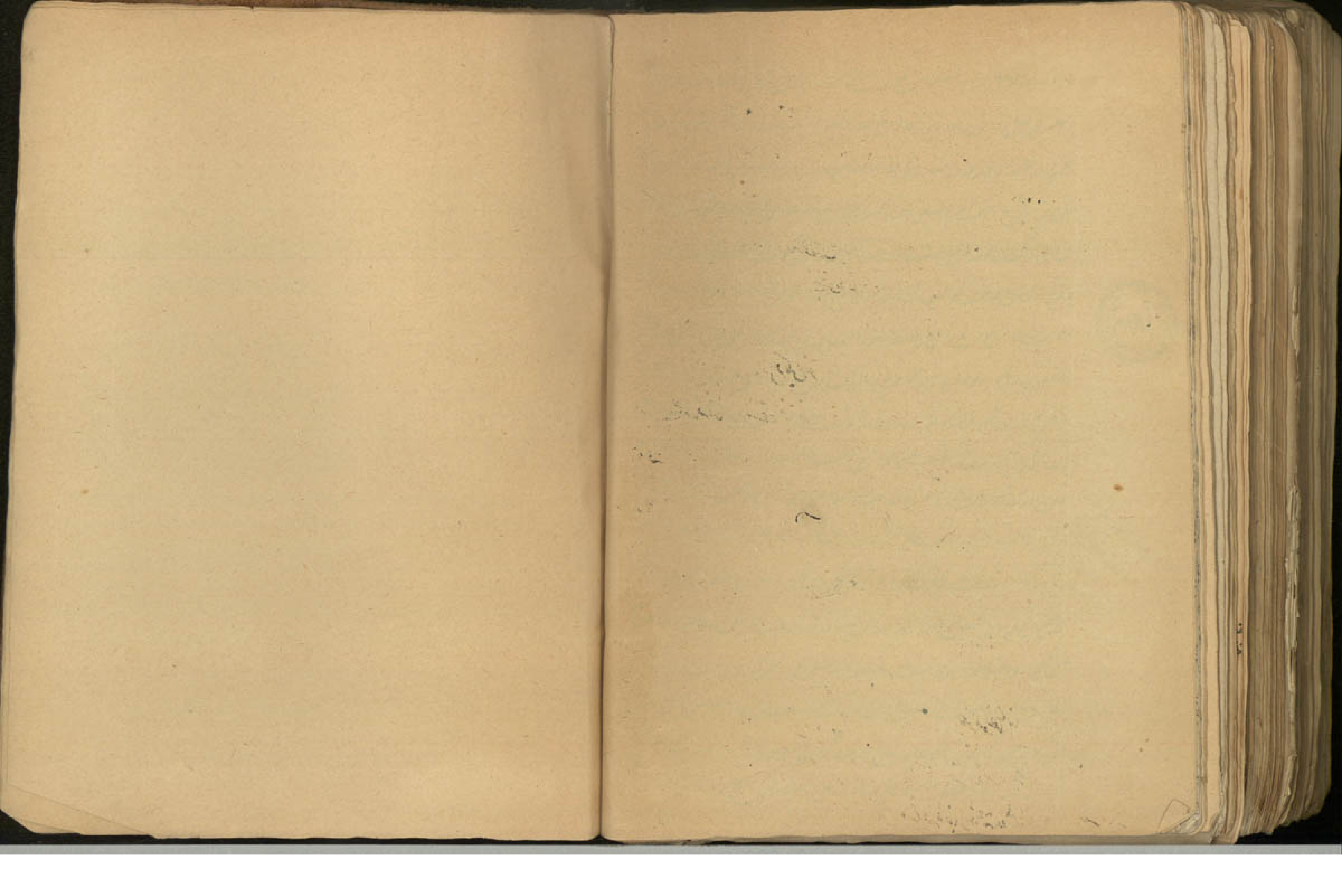
ثمناً في عقد واحد فلا اشكال في جواز رد المبيع بتمامه دون التجزئة فلو ظهر احد الشيئين معيباً واراد المشتري
رده مثل لو كان الثمن شاة فظهرت معيبة فالمسئلة كالمسئلة الثانية لا يجوز التفريق كما لا يخفى الثالثة لو كان
البائع متعدداً والمبيع واحداً فظهر معيباً فالظاهر المحكي عدم الخلاف في جواز رد كل واحد منهما ما باعه بالكمال
الا انه قد يستشكل المردود اليه من الشركة مع المشتري دون شريكه البائع لكنه امر خارج عن المبيع والصفقة ولو اشترى
اثنان من اثنين شيئاً واحداً فيكون لكل واحد من المشتريين من حصة احد البائعين الربع فلو اراد الرد فيبتنى
على المسئلة الآتية الرابعة لو تعدد المشتري مع وحدة البائع والمبيع المعيب فهل يجوز انفراد احدهما بالرد
وجوه الاول عدم الجواز مطلقا وهو المشهور والاقوى كما عن جماعة فلا يجوز رد احدهما دون الآخر
واستدلوا عليه بانه تبعيض على المشتري وهو عيب مانع عن الرد بالعيب السابق ونقض عليه بان امساك
احد الشريكين مع قصد الآخر رد عليه ولا تسلط للشريك حتى يرداه بالكمال فمع انه لا يثبت [illegible]
منه ضرر البائع مدفوع بان ضرره مجبور بالارش اما لو حكم بتضرر البائع فلا جبر له الثاني عدم الجواز مطلقا
لاطلاق النصوص والفتاوى بان من اشترى معيباً فله الرد وهو بالخيار وهو صادق على من اشترى جزءاً معيباً
ايضا فيجوز رده ويدفع بان الاطلاق منصرف الى غير المقام من صورة تمامية المعيب ولو سلم فدليل سقوط
العيب الحادث الرد بالعيب القديم جار هنا لان التبعيض للبائع عيب حادث فيسقط الرد لو ثبت ويمكن [illegible]
بانه اذا كان المشتري متعدداً كان العقد متعدداً واقعاً فكانه باع لكل جزء على احدهما بعقد مستقل وصفقة
جواز اي واحد منهما مستقلاً ويدفع بان العقد واقع بالوحدانية ونظر البائع الى نقل تمام ماله الى الغير بملكه
ومع التسليم ايضا يقال انه عيب مانع الثالث جواز الرد لعلم البائع حين العقد بتعدد المشتري لا مع عدم العلم لانه
على الاول اقدم على التفريق عمداً او حالاً ورده بانه لا تفريق عليه لانه نقل ملكه الى الغير بالكمال غير ان للشقص
الرابع جواز الرد لو وقع العقد بقبولين وعدمه لو وقع بقبول واحد فكانه تعدد بتعدد القبول فيكون المناط في تعدد

العقد تعدد

العقد تعدد القبول والخامس جواز الرد في صورة علم البائع بتعدد المشتري ووقوع القبول متعدداً انتفاء بنفي
الجواز بانتفاء احد القيدين وحكي عن المبسوط ما هو مشتبه المفهوم في اختيار اي واحد من التفصيلين لكن يفهم
بعد التأمل في كلامه اختيار التفصيل بين علم البائع بالشركة وعدمه وعلى اي حال الاقوى ما قواه الشيخ العلامة رحمه الله [illegible]
من عدم جواز التبعيض على البائع مطلقا ودعوى انه اقدم عليه عمداً في صورة علمه بالشركة مدفوعة بانه فرع علمه [illegible]
جواز التبعيض عليه بالجواز وهو اول الكلام نعم لو كان عالماً وعلم برضا العالم اقدم به امكن التفصيل [illegible]
لكن الانصاف ان مستند القول بالجواز مطلقا ايضا لا يخلو عن قرب لانهم قالوا ان ايجاب البائع انحل [illegible]
مستقلا بل في الحقيقة كانه باع كل جزء بثمن على حدة لكن ضعفه الشيخ العلامة رحمه الله بان التبعيض حاصل [illegible] ولم
يقع العقد على التبعيض قطعاً فلو عاد المبيع على خلاف الحال الذي خرج عنه [illegible] كان ضرراً عليه وعيباً مسقطاً للرد
الثاني من الموضع الثالث مسئلة سقوط الارش لا الرد وقد ذكروا ذلك في شيئين احدهما اذا كان العوضان
من جنس واحد ربوي بالمماثلة فظهر احدهما معيباً فيقال لا يجوز اخذ الارش لعدم ورود من الربا الزيادة على [illegible]
الربوي واحتمل الشيخ اعظم في الرسالة جواز اخذ الارش حاكياً له عن العلامة رحمه الله وهو محكي عن بعض
الشافعية ووجهه بان الربا المنفي انما هو في ابتداء العقد اي وقوع العقد على الزيادة ولم يقع العقد [illegible]
بل وقع بلا زيادة الارش انما ثبت [illegible] ولا يقدح في العقد السابق عليه ثم قرب اخذ الارش من جنسه
كغيره لانه بعد ما لم يكن من الربا لا فرق بين الجنس وغيره ولو كان من الربا لم يصح غير الجنس [illegible]
بامر الشارع عن بعض الاصحاب السابق على العلامة رحمه الله [illegible] في المسئلة [illegible] توجيهه بان وصف الصحة
الكائنة في احدهما لم يقابل بشئ حتى يقال ان الفاقد للصحة المقابلة لبعض الثمن ما نقص من مقابلة العوض
بل الصحة شئ زائد وصفة مشروطة في العوضين لا دخل لها في المقابلة ولم يرد الحكم به شرعاً لم يقابل العقد [illegible]

في الربا او الحاصل ان هذا الوجه مبني على ثبوت ان الربا الذي حرم شرعاً انما بالمعاوضة وعقد البيع بالزيادة و
ولتعهد الى حصول زيادة في احد المتجانسين اما لو وقع العقد بالمثلين من غير ملاحظة زيادة لكن حكم الشارع بعد ذلك
بغرم احد المتعاقدين بجهة ملاحظة مستقلة مثل فقدان صفة من صفات ما عوضه ولو لم يكن العقد مقابلة بشيء منه او كونه
لكن جوز الشارع ذلك الغرم المستقل باختيار المشتري تغريم البائع مثلاً فلا دخل بالربا لعدم ملحوظيته في العقد واستناده
في حصول ذلك الى العقد لا يجعل العقد ربوياً ووجه عدم الجواز مبني على ان ما حرم في الربا او كان مناطه
وقوع زيادة في احد طرفي المتجانسين وان لم يقصد اليه ولم يقع العقد به فغرض الشارع عدم وقوع الزيادة في احد العوضين
ولا ريب ان الارش عوض عرفاً بل شرعاً للصفة المفقودة فيحصل من جميع العقد والارش وقوع الزيادة في طرف احد المتجانسين
المتحقق بها الربا او لولا غيره وشمول الية فرفع اشكال المسئلة مبني على فهم المناط في حرمة الربا وان الزيادة ففهم ان
الارش هل يعد عوضاً او غرامة مستقلة وهذه القاعدة لو ثبت في الربا انتفعت في مقامات كثيرة مثل ما لو اتلف
احد مالاً ربوياً لاحد وكان التالف مثلياً من اجود انواع جنسه او اضافه فاراد التالف ابراء ذمته باعطاء
بعض من انواعه الاردى والاخرى قيمة فان ثبت ان المراد عدم وقوع شيء من الجنس الربوي زائداً في مقابل مثله
لم يجز ابراء الذمة عن قيمة التالف باعطاء الردي زائداً على التالف ومقابله له في القيمة والا فيجاز ذلك وامثاله كثيرة.
وثانيهما ما اذا لم يوجب العيب نقصاً في القيمة فالارش لا يتصور حتى يحكم به وشاع التمثيل بالخصاء في العبد فانه لا يوجب نقصاً
في القيمة مع كونه عيباً للنقص عن الخلقة الاصلية ونوقش فيه بان الخصاء موجب لنقص نفس القيمة في نفسه بانتقاص المنفعة
مثل الفحولة ورغبة بعض الناس فيه لغرض فاسد لا يجعله مما لا ينقص ولعمري ان ما كثر في مقابله مثل ما لو اقتضى العيب
الفاسد لعمله خمراً او السمك المنتفخ لبعض الاغراض وغيرها لكن الانصاف ان الخصاء في العبد ليس من قبيل ما ذكر لانه
لا تراه مقصوداً اصلياً شرعاً موجباً لارتفاع القيمة عرفاً وليس مما لا يرغب فيه الا نادر وترتب الغرض الفاسد او كون
الرغبة لذلك بالمتعارف لا يوجب عدم انه الحكم به لانه لا دخل بالحكم الشرعي والحامل المناط الالية العرفية

الثالث



بسم الله الرحمن الرحيم

يا حجة الله ادركني

الكلام في موجبات الضمان ومسقطاته فأسباب الضمان منها اليد فإنه سبب للضمان والدليل على أن الاستيلاء
على ملك الغير موجب للضمان قبل الإجماع النبوي الشريف وهو قوله صلى الله عليه وآله على اليد ما أخذت حتى تؤدي وقد نقح البحث في بعض
النسخ والتمسك بهذه القاعدة يحتاج إلى توضيح مفردات الألفاظ ثم تعقبه في الجزء وبيان ما يحصل من التركيب من المعنى فنقول
الظرف خبر مقدم باعتبار المتعلق والمقصود منه الإلزام والاستقرار فيكون المعنى أنه يستعلي ويستقر ويلزم على اليد ما أخذت
ولفظ اليد معناه الجارحة المخصوصة المعلومة ويكون بمعنى النعمة والقوة والاستيلاء وليس المراد هنا منها الجارحة المخصوصة جزماً
لأن الإلزام على العضو المخصوص مما لا معنى له بل المراد منه ذو اليد بمعنى الغلبة والاستيلاء فيكون المعنى على المتصرف والمستولي
ما أخذت وأما إطلاق اليد عليه في المقام من باب استعمال الجزء في الكل فإن ذلك الجزء هو الجزء المعظم المقتضي لتبعية
الكل في مقام الأخذ والتصرف كاستعمال العين في الربيئة واللسان في الترجمان وبالجملة لا ريب أن هذا الكلام النبوي على الوجه
الظاهر منه إخبار عن الواقع فيكون خبراً عن أن ما أخذت اليد يكون فيه فإنه سخيف من الكلام وتوضيح الواضحات
ومع ذلك مستلزم للكذب لأن ما أخذت اليد قد تلف عنده إلى الأبد وكذا أخذ حتى تؤدي مع أنه لو لم يلزم وجوب
المذكور لكان خلاف شأن الشارع من بيان الأحكام وجعلها وإنشائها لا بيان الوقائع الخارجية وهذا في غاية
الوضوح فلا شبهة في أنه إنشاء وجعل حكم وإلزام كما ذكرنا كما أنه لا شبهة في أن المراد من اليد ليس نفس العضو المخصوص
فلا جرم تكون كما ذكرنا بل هذا الاستعمال فيه وفي نظائره بحسب المقامات عذب فرات سائغ شرابه لا يخفى على شاربه أما
الموصول فلا شبهة أنه ليس المراد نفس العين المأخوذة لأنه لا معنى للإلزام عليه بل لا بد من جعل فعل من أفعال المكلف
المتعلق به المعين بمناسبة المقام كما في كل حكم ثابت لظاهر العين من الأعيان مثل حرمة الأمهات وحرمة الخمر لا غير ذلك
وأما احتمال استعمال الموصول مجازاً في فعل من مثل الحفظ أو العهدة والضمان أو غير ذلك كما احتمله البعض وجعل المقام

من دون التزام الاداء والجواز وفاقاً للمجاز وان كان مقدماً على الاضمار من حيث هو الا ان تقدم الاضمار في المقام
للزوم مجاز آخر لو قدم المجاز وهو لزوم الاستخدام في الضمير الراجع الى الموصول فان الكلام لم يوجد صحة حمله اذ لا معنى لاستعمال
الموصول بمعنى الحفظ ونحوه وحمله اذ لا معنى لقولك على اليد حفظ ما اخذت او ضمان ما اخذت كما لا يخفى مع ان قول
ان المجاز مقدم على الاضمار كما قرر في محله والحمل لا وجه له بعد الاضمار في امثال المقامات … فنتكلم عليه فنقول ان
الحمل بل الكلام الى ان الخبر مسوق لبيان الحكم الوضعي والمقدر هو الضمان او العهدة ونحو ذلك فان هذا المعنى هو المتبادر
والمنساق الى الذهن من التركيب اذ يتبادر منه ان على ذي اليد ضمان ما اخذته وعهدته لكن الفاضل النراقي منع
من كونه مسوقاً لبيان الحكم الوضعي لان الظاهر لبيان الحكم التكليفي وانه يجب على ذي اليد المتصرف في مال الغير حفظ ذلك المال الى ان
يؤديه الى صاحب المال فهو يرجح تقدير الحفظ متمسكاً بان هذا المعنى هو المتبادر الشائع في استعمال امثال هذا التركيب فان على
غالباً للايجاب … على حفظ شيء والتزامه كما لا يخفى على من لاحظ النظائر ثم منع من فهم العلماء ذلك منه او فهمهم
بطلانه فهم ذلك من كثير ثم لو سلم فهمهم ذلك منه ايضاً لا يكون حجة على غيرهم اذ لا تقليد للمجتهد لمثله في شيء ثم لو سلم التبادر
فمنع كونه حجة لا ضمان كونه حقيقة والاصل تأخر الحادث لكن هذه الايرادات غير واردة جملة اما اولاً فمنع
فهم الحكم التكليفي من النظائر نعم هو المنساق الى الذهن اذا كان ما لزم عليه فعلاً من الافعال مثل … عليك القضاء او الصوم
في السفر او عليك شرب الدواء او غير ذلك اما لو كان من الاعيان فالمفهوم غالباً خلافه وما ذكره مثل عليه دراهم وعليه ثوب
الى غير ذلك واما ثانياً فلان التسليم ان ظاهر التركيب يفهم منها الحكم التكليفي فيكون ظهوراً نوعياً فيتبع لكن قد يستبان
شخص هذا التركيب … منه الضمان والعهدة كما فهمه القوم وهم اهل اللسان وقد قرر في محله ان الظهور الشخصي مقدم
على الظهور النوعي والصنفي على النوعي واما منع فهمهم لذلك فلا يخفى على احد لم اطلع على من يخدش في ذلك الظهور
واما منع حجية فهم الغير للغير ففيه ان هذا ليس تقليداً ولا شك ان المتبع في باب الالفاظ هو فهم العرف واهله
العلماء المستندين بزعمهم الى العرف كما هم اهل اللسان ولا ريب في لزوم اتباع اهل اللسان في فهم المعاني من الالفاظ

وبالجملة المتبادر من هذا التركيب بل الظاهر مما تعلق فيه على بالاعيان هو ضمان ذلك الشيء ولزوم العهدة فكأنه على اليد اي من
استولى على ملك الغير ضمان ما اخذت اي تصرفت فيه ودركه حتى تؤدي … او لا يخفى انه اذا قدر لفظ الضمان فلا بد ان يؤخذ ضمان
كل شيء بحسبه فان ضمان كل مال يقتضي تلك فيقتضي حال تلف العين ضمان ملك العين بمعنى لزوم الخروج عن عهدتها باداء مثلها … العين
ضمان ما هو اقرب اليها في القيمة في القيمي والمثل في المثلي وهكذا وليس مورد الخبر مختصاً بصورة تلف العين كما ذكره بعض الافاضل فرد على
تسليم تقدير الضمان حيث انه ذكر انه لو قدر الضمان ايضاً لم يفهم عموم فان الخبر يشمل حال التلف وذلك لان مضمون الخبر الحكم
ان المتصرف يضمن ما تصرف فيه حتى تؤديه لا انه يضمن شيئاً آخر او يجب اداء شيء آخر مع ضمان العين وانه ضمان ان
ما ذكره قوي بحسب ظاهر الخبر من حيث النظر الاول الا ان الذي يفهم بعد التأمل كما فهمه القوم ان معنى ضمان العين في العرف
هو ما ذكرنا من لزوم المال اداء عينها او اداء بدلها … فان كون الشيء على عهدة شخص … معناه هذا
ثم ان قوله ما اخذت ليس مختصاً بالاخذ بجارحة مخصوصة او حالة مخصوصة بل المراد كل ما استولى عليه الاخذ وتصرف
فيشمل ما لو تصرف بالعين او الرجل او المركوب او القلم او غير ذلك من التصرفات وكذا يشمل التصرف العدواني وغيره مثلاً
لو اخذ اوراق الدفاتر ليلاحظ صحته وسقمه ثم يعطي فتلف في يده فعليه العهدة والحاصل ان كل ما وقع بيده من مال الغير اذا
كان بسبب اخذه وتصرفه فعليه الضمان نعم لو لم يكن المتصرف اخذاً كما لو طرح صاحب المال عليه او وضع في يده قهراً او غير ذلك
فهو وان كان لا يلزم الحفظ والاداء مع البقاء بل … لو تلف بالتعدي والتفريط الا انه لو تلف من غير تفريط لا ضمان لكونه بيده
امانة كما لا يخفى فظهر الفرق بين ما لو اخذه احد المال من غيره ابتداء ليلاحظ فيه مثلاً وبين ما لو اعطاه ذو المال ابتداء او لو
كان لقصد عدم الهلاك في المقامين نعم لو قصد الامين الذي عنده مال الغير على سبيل الامانة التصرف … عدواناً فيخرج
عن الامانة فيصير مضموناً عليه لو تصرف كذلك فعليه العهدة لو تلف ولو من غير تفريط اما لو قصد ذلك وتلف المال قبل التصرف …

ففيه وجهان من ان قصد التملك والعدوان اخرج يده عن كونه يد امانة ومن ان محض القصد لا يكفي في تحقق العدوان ما لم يتعرف في
هذا العدوان فظهر مما ذكرنا شمول الخبر جميع التصرفات واخذ مال الغير اي عدوانا كان او ما خرج من يد الامانة وبعد
بحيث يعد ذلك عدوانا والله تعالى واما معنى تؤدي فالمراد منه الاداء الى المالك نفسه او من قام مقامه فلو اخذ شيئا ثم
ثم انتقل الى غيره باحد من النواقل الشرعية فاداؤه الى المنتقل اليه خروج عن العهدة وقد يتوهم انه مع بقاء العين
واداؤه الى ذي المال العين شموله للقضاء لان معنى القضاء لزوم الدرك والعوض وهذا يكون في صورة التلف لا غير
وهو كما ترى فانه لا يعدم القضاء مع التلف في طرف العلة الوسط والحق شمول القضاء البقاء والتلف كل بحسبه
فالمراد في صلة الاداء لا بد بعده القضاء اداء العين مع البقاء والاقرب المثل او القيمة مع التلف الى رب المال او الى كل من اخذ منه فلا
بأس بالنسبة الى ذلك الغاصب الاول وان كان ظاهر الخبر الخروج عن العهدة بالاداء الى من اخذ منه لكنه خارج
فيخرج عن الضمان اذا اداه الى المالك او وكيله او غيرهما لان كلا من الكل اداء عرفا او فحوى ثم انه لا اشكال في شمول
الموصول في ما اخذت للاعيان انما الاشكال في شموله على المنافع والحقوق الغير المالية وربما يمنع شموله للمنافع
استنادا الى وجوه منها الاول منع كون المنافع من الاموال التي يصدق عليها المال عرفا وهو في غاية الضعف
حيث لا اشكال في عد المنافع من الاموال كالاعيان ولذا يجعل ثمنا للبيع وصداقا للنكاح وغيرهما من الاثار المالية
الثاني انه لا يصدق على المنافع انها اخذت حقيقة وان كان يصدق الاخذ تبعا بتبعية اخذ العين والمراد من الخبر
الاخذ الحقيقي الذي انه لا يقال لمن غصب دار الغير وجعلها مسكنا انه غصب الدار غصب السكنى او اخذ المنفعة
بل الاخذ تعلق بالعين والمنفعة تبعتها قهرا بالتبعية الذاتية فالمراد من الخبر بيان ضمان ما فيه الاخذ حقيقة
لا ما ليس كذلك الثالث ان المنافع ليست داخلة في الغاية لانه لا معنى لاداء المنافع ونفاد المجرد منها فانه
اليد حتى تؤديه فلا بد ان تكون مما يكون فيه الاداء كما لا يخفى لكن الاول مردود لما عرفت لكن مردود بان الاخذ
المراد منه التصرف والاستيلاء بلا فرق بالنسبة الى متعلقه الماخوذ ولا اشكال في ان اخذ المنافع هو الاستيلاء عليها هو اكثر

بتبعية

بتبعية التصرف في العين ولو قصد تملك المنفعة لا غير كما في الاجارة مثلا وبالجملة يتحقق الاخذ والتصرف والتسليم للمنفعة
بالنسبة الى العين بلا فرق الا ترى انه لو قال احد من تصرف دابة الغير شهرا او اعلفها ثم ردها قال انه اخذ منافعها ورد نفسها
والثالث بان الاداء في كل شيء يلاحظ بالنسبة اليه فقد ذكرنا ان اداء العين انما هو برده كما كان اداءه تمامه لو ردها او ادى
البدل مثلا او قيمة وكذلك المنافع فانها لعدم امكان نفسها للفوات يؤدي عوضها فلا يبقى الاشكال ولا نظر في شمولها للذي ترتب
في الكاسب التفصيل بين المستوفي من المنافع وغير المستوفى منها فقال بضمانه الاخذ في الاول دون الاخير نظرا الى ان صدق الشيخ
عن حصول المنفعة مثل حبس الدار عن سكن وله دم الساكن ومثل حبس الدابة مثلا لا يصدق عليه اخذ المنافع حيث لا منافع
يتعلق بها الاخذ وبالجملة ان الاخذ يقتضي في نفسه وجود ماخوذ والفرض فقدان المنافع على العدم بخلاف ما لو استوفى المنافع
لكن الحق عدم الفرق لان الاخذ يتحقق بسلطة التصرف في العين والحاصل ان المناط الاستيلاء والغلبة على ما يكون للغير ومنعه من التمكن
عن اخذ منافع ملكه سواء استوفى منافعه وفي تصرفه واخذ وادخله او بقى على العدم ومنها ما يدل على ان منع دابة الغير وحبس عبده
وغيرهما الكلي تم ادلة ضمانه موجب لضمان المنفعة لما انه حال المنع ثم لا يخفى ان حبس الحر ليس موجبا للضمان بالنسبة الى عمله
في غير الحر فلا يقتضي الحابس المحبوس لو فات في حبسه من غير تعد من الحابس ثم انه تعالى نعم لو اتلف فيضمن لكن ليس من جهة
اليد والتصرف بل من جهة الاتلاف وتعلل السر في عدم ضمانه ان عمل الحر لا يدخل بالنسبة اليه العدم دخوله تحت
وسلطنة بخلاف العبد اما الكلام في منافع الحر اذا استخدمه فالمشهور كما هو الظاهر الضمان مثلا لو حبسه عن خياطته او غير ذلك
او غيرهما الكلي فيضمن اجرة مدة حبسه فلو كانت له منفعة واحدة فلا اشكال كما انه لا اشكال في ما لو كانت له منافع
غير ممكن الاجتماع مثل الحرث والصناعة مثلا اما لو كانت له منافع ممكنة الاجتماع مثل انه يخيط بيده ويقرأ بلسانه ومنفعتها
فهل يضمن الجميع او الكل من جهاتها كما انه لو قلنا بضمان الواحد فيكون نقضا في تعيين اعلاها منفعة او الادنى او المتوسط وجوه
وان كان الاظهر ضمان الكل فلا يجب الى الوجوه الاخيرة اما الضمان بالنسبة الى الحقوق فما كانت منه الحقوق المختصة كحق التحجير
ونحوه فيضمن لانه داخل في اليد ما اخذت لانه حق للغير تصرف فيه الغير بل السلطة ورد الاعتراض على التعريف

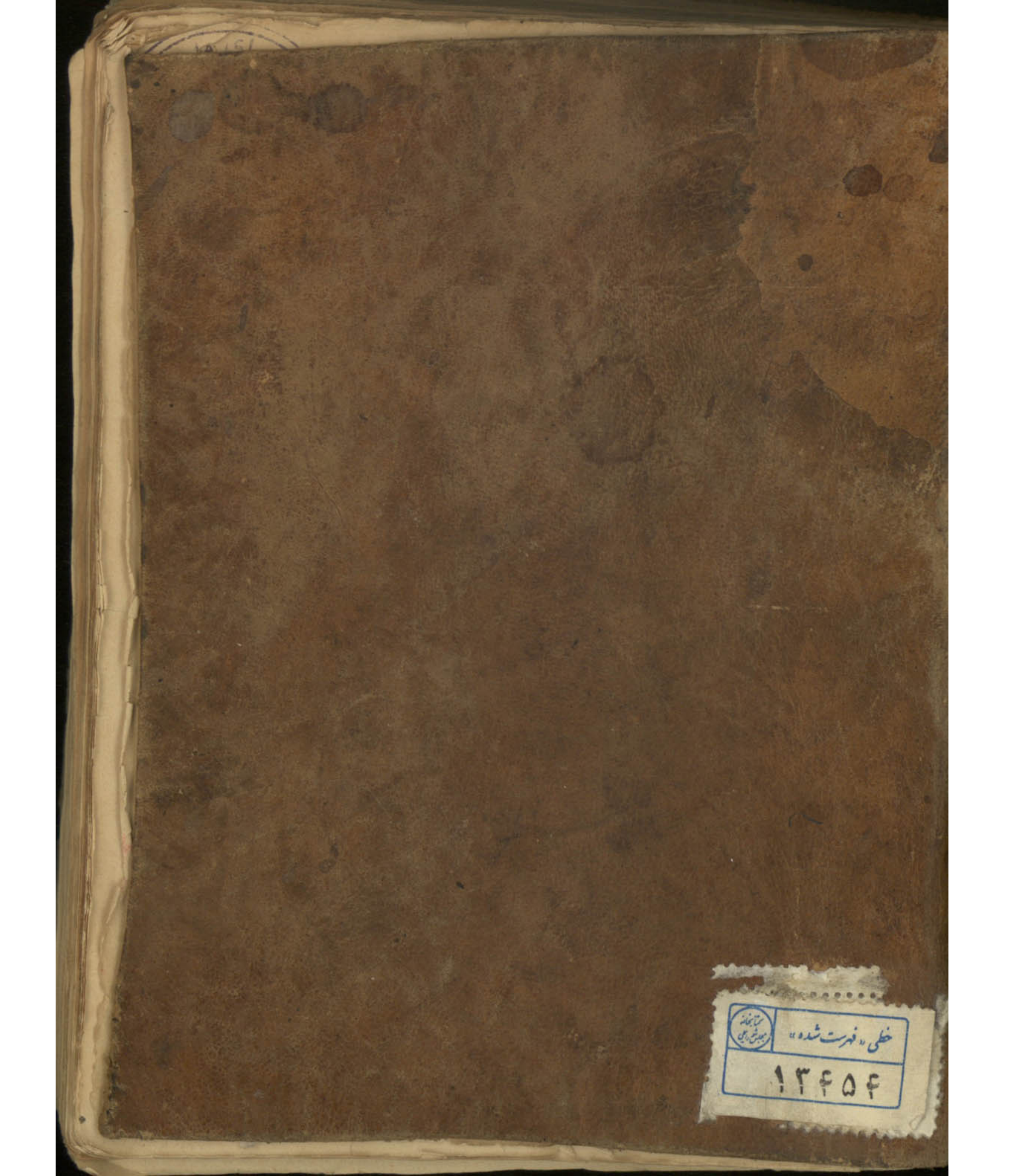
الغصب بأنه التصرف في مال الغير بدون إذنه وعدمه ثم إنه التصرف في حق الغير كالسبيل الذي هو ... وغيره
أما الحقوق المشتركة فيه الناس أو جماعة خاصة منهم كالمسجد والمدرسة والرباط وغيرها من الكتب الموقوفة وغيرها فلو سبق
أحدهم منعه عن التصرف غيره فهل عليه الضمان ويكون تصرفه حراماً أولا وجهان من أن الاشتراك كان من حيث هو قبل إثبات اليد
به عليها فإذا سبق وأثبت اليد يكون كأنه ملكه ويختص التصرف فيه ما لم يرفع اليد عنه فمنعه غصب ظلم ووجب الرد
فيترتب عليه المنع من التصرف في الكتاب الكذائي ودرسه والصلاة في المكان مثلاً فيه ... لا إجماع ...
ومن أن الاشتراك إنما هو بالنسبة إلى أصل الشيء وهو لا يسقط في وقت ما والسبق لا يورث اختصاصاً كالملكية بل هو
لحق أولوية وهو حق خارج عن المتصرف فيه والأصل أن الكل مثلاً في حال التصرف السابق فيه مشترك فيه كما أنه كذلك
وحالة تصرف اللاحق فيه عدواناً والسابق وإن تقدم بالنسبة إلى حق الكل سواء والسبق أورث حقاً هو أولوية السابق
فلو منعه حق ... في غصب حق أولويته فهو بعد تصرف السابق كان حقاً مختصاً به كحق التحجير ... فلو حرم
في التصرف الكتاب ولا غصب ولا ضمان فلا إجماع للأمر ... وهو لا يوجب ... وجايز بالاتفاق كالنظر إلى الأجنبية
في الصلاة وهذا هو الأقوى وإن كان الأول أقرب إلى الاحتياط ولكن كل ما ذكر من الضمان بسبب اليد إنما هو إذا لم يكن
بإذن من المالك الحقيقي الذي هو الله تعالى أو من مالك العرض فإن الإذن منه تعالى في التصرف أو من المالك كما في
عند ... أو الضيف مثلاً يوجب عدم الضمان فإن الإذن في التصرف تسليط في الإتلاف ولا ضمان فيه ... مع المجانية
أو عدم عوض على التصرف فيه فالتصرف الإذني فيه خارج عن تحت قاعدة اليد الموجبة للضمان إذا كان الإذن مجاناً بيان ذلك
أن تصرف اليد في مال الغير إما أن يكون بلا إذن أو معه وعلى الثاني إما أن يقيد بالمجانية أو يطلق ويكون ظاهراً في المجانية
أو يقيد بعدم المجانية أو يطلق ويكون ظاهراً في عدم المجانية أو يكون مطلقاً غير ظاهر في شيء أما الأول أي التصرف بلا إذن
فلا شبهة في دخوله تحت القاعدة وأما ما يكون صريحاً في المجانية كأن يعطي كل بلا عوض أو ظاهراً فيها كإعطاء الطعام للضيف
مثلاً فلا إشكال في خروجها عن تحت القاعدة فلا ضمان نعم لو قيد ظاهراً بالظهور من حيث عدم المجانية ... كالونه ... في ...

كتاب التجارة وهو مبني على فصول الأول فيما يكتسب به

قوله فالأول فيما يكتسب به وينقسم إلى محرم ومكروه
ومباح الخ قد جعل المصنف قدس سره الأقسام ثلاثة كما ترى وعن العلامة رحمه الله في القواعد أنه أضاف إليها الواجب والمندوب
مع جعل المقسم نفس التجارة لا متعلقها كما هنا وعد من الواجب ما يضطر إليه الإنسان لمؤنته ومؤنة عياله ومن المندوب
ما يقصد به التوسعة على العيال بعد دفع قدر الحاجة فالخلاف لفظي وكل من التقسيمين حسن وإن كان ما هنا أحسن لأن دخل
في الثلاثة كما أنه لا خلل فإن مورد القسمة في الثلاثة ما يكتسب به وهو العين والمنفعة ومعلوم أن الوجوب والندب
لا يرد عليهما من حيث أنهما عين خاصة ومنفعة بل بسبب أمر عارض وهو فعل المكلف وهو مورد القسمة في الخمسة الاكتساب
الذي هو فعل المكلف ومن شأنه أن يقبل الأحكام الخمسة فيما يمكن فيه تساوي الطرفين باعتبار العوارض اللاحقة
وهو ظاهر وغير منقسم لأنه يعلق اتصاف العين والمنفعة بأنفسهما بالحرمة والكراهة والإباحة وقد قال في ...
الحكمين الأخيرين وهما الوجوب والاستحباب لأنهما من عوارض التجارة وهو كما ترى كالتوضيح في أنه ما علم ما في الثلاثة
من عوارض محل التجارة وهو ... أن الأحكام الشرعية متعلقها من متعلقات أفعال المكلفين ونفس العين والمنفعة
كما أنهما ليستا مورداً للحكم ليستا مورداً للثلاثة أيضاً وكيف كان فالأقسام ملحوظة بالنسبة إلى نفس
الاكتساب وهو كما ترى لا يلائم جعل التقسيم ثلاثياً كما هنا لا يخلو عن خلل ولكن ربما يوجه التقسيم بأن ... متعلق
الأحكام وإن كان لا بد من كونه من أفعال المكلفين إلا أن منشأ الحكم قد يكون خصوصية في العين كما في ...
بالأعيان النجسة فإن منشأ حرمته هي الخصوصية الكائنة في نفس الأعيان وقد يكون أمراً خارجياً كبيع السلاح
لأعداء الدين فإن نفس السلاح ليس فيه خصوصية مقتضية لحرمة بيعه بل حرمته لأجل كونه محللاً لتقوية ... الأحكام
والمراد بانقسام محل التجارة إلى الأحكام الثلاثة هو كون الانقسام ناشئاً باعتبار حكم لخصوصية المحل ... فالخصوصية ...
الأقسام الثلاثة فرد ... ثبوت الأعيان التي يحرم التكسب بها أو يكره أو يباح لوجه ... في نفسها ... الوجوب ... الندب

اذ ليس في الاعيان ما يجب التكسب به ابتداء من حيث خصوصية فيه من دون ملاحظة الامور الخارجية فيصح عدم الزيادة
على الثلاثة في التقسيم بهذا الاعتبار ولعل مراد الشهيد قده كما عرفت بغير وجه حيث قال في عبارة المكية
الوجوب والندب لا يرد عليهما من حيث انهما نفع ومنفعة اذ قيد ليس بالخصوصية نعم ان مراده اتصاف
التكسب بالوجوب والندب باعتبار خصوصية في العين وان كانت عبارته لا تخلو عن قصور فتدبر وقد اورد عليه
اولا بان المصنف لم يقتصر البحث على ما يكون الحكم في الخصوصية حيث ادرج ما لا يكون حرمته لتجاوز من الخصوصية الى
كبيع السلاح لاعداء ونحوه حيث ان منشأ حرمته اعانة المعاونة على الاثم فلم يعلم ارادة التقسيم لخصوصية المحل
وثانيا لو سلم ذلك في الوجوب فلا نسلم في الندب لامكان ثبوت التكسب ببعض الاعيان ندبا كما في الغنم التي جعل
جزء من عشرة اجزاء البركة فيها ولكنه يدفع بان البركة في نفس الغنم لا في التكسب بها ولذا اقول يجعل ما في اجزاء
البركة في التجارة كما لا يخفى على من لاحظ النصوص ويمكن دفع الاول ايضا بان المقصود حالة ذكر ما كان الحكم لخصوصية
وذكر مثل بيع السلاح من باب الاستطراد وقد يرد وعلى الثاني ايضا بان الموجود في الاخبار هو الحث على
الغنم بانها جالبة للبركة الجزء ودافعة للبلاء ونحوه وموجبة لنزول الملائكة على الدار التي هي فيها من الاتخاذ اعم
من التكسب وفيه ان المقابلة بالتجارة قرينة ارادة غير الاجارة فينصرف اطلاق الاتخاذ فافهم قال شيخنا العلامة
قده قد جرت عادة غير واحد الى تقسيم المكاسب الى محرم ومكروه ومباح مهملين للمستحب والواجب بناء على عدم
وجودهما في المكاسب مع امكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعة والرعي مما ندب اليه الشرع وللواجب بالصناعة الواجبة
كفاية خصوصا اذا تعذر قيام الغير به فتامل انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه اقول يمكن ان يقال ان استحباب الزراعة وكذا الرعي
ليس لخصوصية في المزروع والمرعي كان حرمة بيع الاعيان النجسة لخصوصية فيها بل انما هو نفس الاكتساب الخاص ولكن الكلام
في نفس التجارة والتكسب اعم من ملاحظة المحل وغيره الى الاقسام الخمسة فالكلام عارض لعنوان الفعل لا بواسطة المحل فتأمل
وان وجوب الحرف والصناعات الكفائية من التجارة والحدادة ونحوها انما هو لاجل وجوب حفظ النظام فخروج عن محل الكلام

الكلام


کتابخانه مجلس شورای ملی
خطی «فهرست شده»
۱۳۴۵۴